PROF. DR. WAHBAH AZ-ZUHAILI

الفقه الإسلامي وأدلته

FIQIH ISLAM WA ADILLATUHU

SISTEM EKONOMI ISLAM • PASAR KEUANGAN
HUKUM HADD ZINA • QADZF • PENCURIAN

Jilid 7

DARULFIKIR

الفقه الإسلامي وأدلته

FIQIH ISLAM WA ADILLATUHU

SISTEM EKONOMI ISLAM • PASAR KEUANGAN
HUKUM HADD ZINA • QADZF • PENCURIAN

Buku ini membahas aturan-aturan syariah islamiyyah yang disandarkan kepada dalil-dalil yang shahih baik dari Al-Qur'an, As-Sunnah, maupun akal. Oleh sebab itu, kitab ini tidak hanya membahas fiqih sunnah saja atau membahas fiqih berasaskan logika semata.

Selain itu, karya ini juga mempunyai keistimewaan dalam hal mencakup materi-materi fiqih dari semua madzhab, dengan disertai proses penyimpulan hukum (*istinbaath al-ahkaam*) dari sumber-sumber hukum Islam baik yang naqli maupun aqli (Al-Qur'an, As-Sunnah, dan juga ijtihad akal yang didasarkan kepada prinsip umum dan semangat *tasyri'* yang otentik).

Pembahasan buku ini juga menekankan kepada metode perbandingan antara pendapat-pendapat menurut imam empat madzhab (Imam Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali).

Buku ini merupakan jilid ketujuh dari 10 jilid yang kami terbitkan. Pada jilid ketujuh ini, disajikan pembahasan mengenai seluk-beluk fiqih antara lain : Sistem Ekonomi Islam, Pasar Keuangan, Hukum Hadd Zina, Qadzf, dan Pencurian.

Semoga karya Profesor Wahbah az-Zuhaili, ulama asal Suriah, ini dapat memberikan manfaat yang seluas-seluasnya kepada umat Islam, khususnya bagi Anda sekalian, para pembaca yang dirahmati Allah SWT.

WAHBAH AZ-ZUHAILI lahir di Dair 'Athiyah, Damaskus, pada tahun 1932. Pada tahun 1956, beliau berhasil menyelesaikan pendidikan tingginya di Universitas Al-Azhar Fakultas Syariah. Beliau memperoleh gelar magister pada tahun 1959 pada bidang Syariah Islam dari Universitas Al-Azhar Kairo dan memperoleh gelar doktor pada tahun 1959 pada bidang Syariah Islam dari Universitas Al-Azhar Kairo. Tahun 1963, beliau mengajar di Universitas Damaskus. Di sana, beliau mendalami ilmu fiqih serta ushul fiqih dan mengajarkannya di Fakultas Syariah. Beliau juga kerap mengisi seminar dan acara televisi di Damaskus, Emirat Arab, Kuwait, dan Arab Saudi. Ayah beliau adalah seorang hafizh Qur`an dan mencintai As-Sunnah.

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENERBIT

Agama Islam kaya akan tuntunan hidup bagi umatnya. Selain sumber hukum utama yakni Al-Qur'an dan As-Sunnah, Islam juga mengandungi aspek penting yakni fiqih. Fiqih Islam sangat penting dan dibutuhkan oleh umat Islam, karena ia merupakan sebuah "manual book" dalam menjalankan praktik ajaran Islam itu sendiri, baik dari sisi ibadah, muamalah, syariah, dan sebagainya.

Hadir di hadapan Anda, sebuah hasil karya ulama kontemporer yang kapasitasnya sudah tidak diragukan lagi, Profesor Wahbah az-Zuhaili. Ulama asal Suriah ini hadir dengan pembahasan Fiqih Islam yang lengkap dan komprehensif. Buku ini merupakan jilid ketujuh dari sepuluh jilid yang kami terbitkan. Buku ini merupakan jilid ketujuh dari sepuluh jilid yang kami terbitkan.

Buku ini membahas aturan-aturan syariah islamiyyah yang disandarkan kepada dalil-dalil yang shahih baik dari Al-Qur'an, As-Sunnah, maupun akal. Oleh sebab itu, kitab ini tidak hanya membahas fiqih sunnah saja atau membahas fiqih berasaskan logika semata.

Buku ini juga mempunyai keistimewaan dalam hal mencakup materi-materi fiqih dari semua madzhab, dengan disertai proses penyimpulan hukum (*istinbaath al-ahkaam*) dari sumber-sumber hukum Islam baik yang naqli maupun aqli (Al-Qur'an, As-Sunnah, dan juga ijtihad akal yang didasarkan kepada prinsip umum dan semangat tasyri' yang otentik).

Pembahasan dalam buku ini tidak hanya terfokus pada satu madzhab tertentu. Buku ini lebih menekankan kepada metode perbandingan antara pendapat-pendapat dalam madzhab empat (Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah), dan pada beberapa permasalahan juga dipaparkan beberapa pendapat madzhab selain madzhab yang empat. Dalam memaparkan pendapat suatu madzhab, penulis berusaha untuk merujuk langsung kepada kitab-kitab utama dalam madzhab tersebut. Buku ini juga memerhatikan keshahihan hadits yang dijadikan dalil. Oleh sebab itu, setiap hadits yang dijadikan dalil oleh fuqaha akan di-takhrij dan di-tahqiq.

Dari segi pembahasan hukum, buku ini membahas perbedaan-perbedaan hukum yang terdapat dalam setiap masalah fiqhiyyah dan membandingkan permasalahan yang ada dalam satu madzhab dengan madzhab lain.

Keunggulan lain dari buku ini adalah buku ini lebih memfokuskan pada sisi praktikal. Oleh sebab itu, ia tidak menyinggung masalah-masalah rekaan yang tidak mungkin terjadi, seperti masalah perbudakan karena hal itu sudah tidak relevan dengan kehidupan universal modern masa kini.

Penulis juga akan menyebutkan pendapat yang rajih, terutama bila di antara pendapat tersebut ada yang bersandar kepada hadits dhaif, atau di saat satu pendapat mempunyai potensi lebih untuk menimbulkan kemaslahatan dan menolak kerusakan.

Para pembaca juga akan dengan mudah memahami pembahasan dalam buku ini. Penulis menggunakan redaksi bahasa yang mudah dipahami, rangkaian kalimatnya sederhana, dan sistematikanya sesuai dengan pemahaman kontemporer. Penulis juga berusaha untuk membahas beberapa permasalahan fiqih kontemporer. Pembahasan ini dilakukan dengan berbekal kaidah-kaidah syara', dasar-dasar utamanya, dan juga keputusan-keputusan fuqaha.

Akhirnya, semoga karya besar ini dapat memberikan manfaat yang seluas-seluasnya kepada umat Islam, khususnya bagi Anda sekalian, para pembaca yang dirahmati Allah SWT.

Billaahit-taufiiq wal-hidaayah
Allaahu a'lam bish-shawaab.

BAGIAN IV

KEPEMILIKAN DAN BERBAGAI KARAKTERISTIKNYA

GARIS-GARIS HALUAN SISTEM EKONOMI DALAM ISLAM

Pembahasan seputar tema ekonomi membutuhkan pengkajian yang panjang, spesialisasi, dan pendalaman. Memahami kandungan dan esensi suatu teori ekonomi tidak mungkin bisa didapatkan kecuali setelah melakukan penelitian, pengamatan, dan pengkajian yang mendalam serta komprehensif terhadapnya. Sesungguhnya jika kita hendak mencari teori-teori ekonomi yang terperinci dan detail dari karya-karya pemikiran fuqaha Islam yang semisal teori-teori ekonomi modern yang ada sekarang ini, akan sulit untuk menemukannya. Hal yang bisa kita dapatkan hanyalah berupa prinsip-prinsip dan konsep-konsep umum ekonomi yang mungkin bisa kita jadikan pijakan untuk mengetahui secara global seberapa jauh tingkat kesamaannya atau tingkat perbedaannya dengan teori-teori ekonomi modern yang ada saat ini.

Kita mungkin bisa memberikan gambaran tentang garis-garis dasar politik ekonomi dalam Islam dari beberapa aspek, di antaranya adalah seperti yang akan dibahas pada beberapa topik berikut ini.

A. EKONOMI ISLAM DAN GARIS-GARIS BESAR HALUANNYA

PENGANTAR

Sesungguhnya ekonomi baik pada masa dahulu, sekarang maupun yang akan datang merupakan urat nadi kehidupan yang vital, dinamis, dan aktif. Oleh sebab itu, ekonomi memiliki pengaruh langsung terhadap kehidupan manusia dalam semua dimensi dan aspeknya, baik aspek pola pikir, aspek keagamaan maupun perilaku. Ekonomi sangat berpengaruh terhadap umat atau bangsa dalam semua aspek atau bidang, baik militer, politik, produk undang-undang maupun sosial. Ekonomi yang kuat adalah simbol kemajuan, kekuatan, kebesaran, dan kedaulatan suatu bangsa. Sedangkan ekonomi yang lemah merupakan simbol keterbelakangan, ketertinggalan, kemerosotan, dan kelemahan suatu bangsa. Berbagai peperangan dan konflik, baik konflik pada tataran lokal maupun dunia, kebanyakan dilatarbelakangi oleh motif atau faktor-faktor ekonomi.

Sejak awal sejarahnya, manusia baik secara individu maupun kelompok telah memiliki perhatian yang besar terhadap berbagai sarana prasarana dan instrumen untuk mencari penghidupan dan fasilitas-fasilitas kesenangan dunia. Pengaruh ekonomi terhadap perpolitikan internasional terlihat sangat jelas sekali. Berbagai aktivitas kolonialisme berikut semua dosa dan kejahatan-kejahatannya, berbagai pertemuan tingkat dunia yang berulang kali diadakan dalam berbagai momen dan ke-

sempatan membicarakan seputar berbagai permasalahan yang terjadi, krisis dan seputar pasar global, semua itu tidak lain merupakan refleksi perekonomian bangsa, rancangan kebijakan moneternya dan angka pertumbuhan yang ditargetkan untuk dicapai.

Jika memang ekonomi adalah seperti itu halnya dan pengaruhnya yang sangat besar terhadap kehidupan, sudah menjadi keniscayaan jika Islam memiliki konsep yang jelas dalam berbagai masalah ekonomi. Karena, Islam adalah syariat abadi sepanjang zaman yang sangat memahami dan mempertimbangkan betul pengaruh suatu kondisi ekonomi yang sangat besar terhadap kehidupan umat. Islam adalah syariat yang selalu bergerak dinamis dan selaras dengan perkembangan, kemajuan dan perubahan yang dilalui oleh kehidupan umat manusia.

Tidak masuk akal jika kebesaran peradaban Islam yang mampu menguasai dunia berabad-abad lamanya tidak memiliki suatu asas dan landasan ekonomi. Sebuah peradaban besar yang mampu memberikan kemakmuran yang begitu luar biasa kepada seluruh lapisan masyarakat yang hidup di bawah naungannya, sebuah peradaban yang pada beberapa era kejayaannya mampu menciptakan suatu kemakmuran sampai pada tingkatan di mana orang kaya hampir tidak dapat menemukan satu orang miskin pun yang bisa diberi zakat harta bendanya.

Oleh sebab itu, buku ini akan memaparkan sejumlah petunjuk dan nilai-nilai dasar terpenting ekonomi Islam. Sejumlah petunjuk dan nilai-nilai dasar ekonomi yang siapa pun tidak akan merasa heran jika petunjuk dan nilai-nilai dasar ekonomi tersebut menjadi haluan dasar yang sesuai bagi kelompok-kelompok masyarakat berperadaban maju pada fase-fase perkembangan manusia. Karena petunjuk dan nilai-nilai dasar tersebut selaras dengan fitrah manusia dan sejalan dengan asas keadilan, kebebasan, dan kasih sayang. Petunjuk dan nilai-nilai dasar yang bersumber dari konsep dan desain Tuhan atau dari suatu tata aturan ekonomi yang independen bebas dari berbagai kecenderungan, tendensi, dan ambisi.

Konsep dan nilai-nilai dasar sistem ekonomi Islam ini menggabungkan antara dua hal yang di dunia ilmu ekonomi dikenal dengan sebutan politik ekonomi dan madzhab (aliran) ekonomi. Yang dimaksud dengan politik ekonomi atau kebijakan ekonomi adalah suatu bentuk pemikiran ekonomi yang berusaha memecahkan berbagai permasalah ekonomi yang dialami suatu masyarakat. Tema atau objek politik ekonomi ini adalah mempelajari berbagai bentuk cara, metode dan sarana terbaik yang harus ditempuh oleh suatu pemerintahan untuk mencapai suatu target dan tujuan tertentu.

Adapun yang dimaksud dengan aliran ekonomi itu adalah fase atau langkah kedua dari pemikiran ekonomi yang di dalamnya seorang peneliti berusaha mengambil suatu bentuk sikap tertentu dalam melakukan penilaian terhadap suatu bentuk sistem ekonomi tertentu, apakah ia menerima dan menyetujui sistem ekonomi tersebut ataukah menolaknya disertai dengan berbagai alasan dan motif di balik sikapnya yang menerima dan menyetujuinya atau sikapnya yang menolak dan menentangnya. Dengan kata lain, bisa disederhanakan seperti berikut: aliran ekonomi adalah suatu jalan atau konsep yang dipilih oleh suatu komunitas untuk diikuti dalam menjalani kehidupan ekonominya dan dalam usaha memecahkan berbagai problema kehidupan praktisnya.

Sistem atau tatanan Islam memiliki sejumlah hukum yang berkaitan dengan tema yang menjadi objek politik ekonomi, sebagaimana hukum-hukum tersebut juga menggambarkan sebuah pandangan aliran yang jelas terhadap

berbagai permasalahan ekonomi yang sejalan dengan nilai-nilai luhur yang harus menjadi landasan kehidupan manusia. Kajian ini akan saya mulai dengan pemaparan seperti berikut.

1. SEKILAS PANDANG TENTANG KARAKTERISTIK SISTEM EKONOMI SOSIALIS DAN SISTEM EKONOMI KAPITALIS

a. Sistem ekonomi kapitalis

Sebagaimana yang sudah pernah disinggung, pada bagian terdahulu, sistem kapitalis berasaskan pada pengakuan prinsip *personal property* (kepemilikan pribadi). Setiap individu memiliki hak untuk memiliki aset-aset kekayaan konsumtif dan produktif serta aset-aset itu mungkin untuk diwarisi. Hanya saja, negara memang selalu memiliki kewenangan untuk ikut melakukan intervensi dengan menyita sebagian yang cukup besar dari kekayaan seseorang yang meninggal dunia. Kebebasan melakukan transaksi dan pertukaran merupakan salah satu tiang pancang atau pilar sistem kapitalis. Oleh sebab itu, sistem kapitalis selalu diidentikkan dengan sistem pasar.

Di samping itu, sistem kapitalis juga berlandaskan pada prinsip liberalisasi ekonomi bagi setiap individu tanpa ada intervensi negara untuk memberikan aturan dan batasan-batasan terhadap aktivitas produksi atau konsumsi. Liberalisasi ekonomi menghendaki tidak adanya pembatasan produksi, bahwa setiap individu bebas dalam men-*tasharuf*-kan kekayaannya dengan berbagai bentuk yang diinginkan, baik pada tataran konsumsi maupun penyimpanan. Usaha untuk mendapatkan keuntungan finansial sebesar mungkin adalah yang menjadi motor penggerak bagi aktivitas ekonomi dalam sistem kapitalis.

Sistem ini banyak menuai kritik, karena sistem ini berdampak pada terjadinya ketimpangan dalam pemerataan aset kekayaan di antara para individu dan terbaginya masyarakat ke dalam dua kelas, yaitu kelas pemilik kapital yang feodal dan kelas yang berpendapatan terbatas seperti para buruh, petani, dan sebagainya. Sistem ini juga berakibat pada terkonsentrasinya kekayaan di tangan sekelompok kecil orang saja yang diktator, terjadi banyak pengangguran serta munculnya praktik-praktik monopoli sumber daya alam dan industri yang mengeksploitasi konsumen dan masyarakat kelas bawah. Di antara sisi negatif yang paling berbahaya dari sistem ini adalah, praktik-praktik kolonialisme terhadap bangsa-bangsa berkembang yang kebijakan ekonominya mengikuti sistem kapitalis.

Akibatnya adalah, sistem ekonomi kapitalisme ini gagal dalam menciptakan stabilisasi perekonomian dan jaminan kehidupan yang makmur bagi Umat manusia. Sehingga, hal itu berakibat pada runtuhnya aliran ekonomi liberal mutlak. Hal ini yang mendorong para pengusung sistem kapitalis menyerukan pentingnya intervensi negara dalam mengatur kebebasan ekonomi dan negara harus mengambil alih serta menguasai proyek-proyek ekonomi yang menjadi hajat masyarakat umum.

b. Sistem ekonomi sosialis

Sebagaimana yang sudah pernah disinggung di bagian terdahulu juga, sistem ekonomi sosialis berlandaskan pada asas bahwa berbagai macam sarana dan sumber produksi adalah dikuasai oleh negara, seperti industri, pertanian, kekayaan alam, dan pelayanan-pelayanan publik. Sehingga berikutnya yang terjadi adalah, tidak ada yang namanya kepemilikan individu dan kebebasan ekonomi secara mutlak bagi individu kecuali pada batasan yang diperbolehkan dan diatur oleh komunitas.

Dari aspek sosial, aliran-aliran sosialis menghendaki terciptanya persamaan di antara individu masyarakat, yakni dengan menghapus-

kan sekat-sekat yang membedakan dan menimbulkan kesenjangan di antara kelas-kelas masyarakat. Namun, yang dimaksudkan di sini bukanlah menciptakan persamaan secara penuh dan total dengan menghapus segala bentuk sekat yang membedakan antara kelas masyarakat satu dengan kelas masyarakat yang lain, akan tetapi yang dihapuskan adalah sekat-sekat pembeda yang bukan terkait dengan tingkat kemampuan (*skill*) dan kapabilitas dalam produktivitas, tingkat keilmuan atau urgensitas pekerjaan yang dilakukan demi kepentingan masyarakat.

Oleh sebab itu, sistem sosialis tetap menghargai setiap individu sesuai dengan pekerjaannya dengan tetap memperhatikan kondisi, bakat, keahlian dan skill yang dimiliki namun tetap yang paling utama dan menjadi prioritas adalah memenuhi berbagai kebutuhan dasar setiap manusia.

Sebagaimana yang telah disinggung pada bagian terdahulu, sistem ini juga menuai kritik, yaitu bahwa sistem ini berbenturan dengan apa yang tertanam dalam fitrah manusia berupa keinginan dan hasrat (naluri) terhadap kepemilikan individu serta keinginan untuk bisa mendapatkan dan menguasai sendiri secara penuh dan utuh terhadap buah hasil jerih payah yang telah dikerahkannya. Sistem ini juga dikritik karena berdampak buruk pada sektor produksi publik karena tidak ada yang namanya semangat persaingan yang legal dan sportif.

Di samping itu, teori Marxisme yang menjadikan nilai suatu barang disesuaikan dengan seberapa besar tenaga dan pekerjaan yang dikeluarkan dalam proses produksinya, juga tidak luput dari kritikan. Karena, unsur pekerjaan dan tenaga bukanlah unsur atau komponen produksi satu-satunya, akan tetapi di samping itu terdapat berbagai komponen produksi lainnya seperti alam dan modal yang tidak mungkin dimasukkan ke dalam cakupan unsur pekerjaan. Begitu juga prinsip distribusi yang berbunyi, "Segala sesuatu sesuai dengan kapasitas kemampuannya dan masing-masing mendapatkan sesuai dengan pekerjaan dan fungsinya yakni menciptakan semacam kelas sosial baru, yaitu kelas penguasa dan kelas-kelas sosial lainnya, seperti kelas yang muncul di antara kelas pekerja misalnya yang disesuaikan dengan skill, keahlian, jenis pekerjaan dan tingkat kerumitannya, sehingga misalnya muncul konflik antara kelas pekerja teknisi dan kelas pekerja kasar."

Berbagai kritik tersebut akhirnya mendorong para penganut sistem sosialis di Rusia untuk berusaha mengambil sikap yang lebih proporsional dan moderat dengan mengakui kepemilikan pribadi terhadap aset-aset konsumtif seperti peralatan dan perlengkapan rumah tangga, uang, barang komoditi, pemasukan, dan simpanan-simpanan yang didapatkan dari hasil suatu pekerjaan serta menghormati hak mewarisi aset-aset tersebut. Lebih jauh dari itu, Rusia juga memperbolehkan kepemilikan pribadi terhadap aset-aset produksi melalui jalur pengadaan usaha-usaha pertanian mikro khusus bagi para petani dan usaha-usaha industri kecil bagi para pengusaha.

Begitu juga, Rusia memperbolehkan bagi individu untuk menjalankan profesi lepas seperti dokter, penulis, dan seniman. Meskipun sudah ada usaha-usaha memperbaiki sistem ini dan usaha-usaha menutupi berbagai sisi negatif, kelemahan, dan kekurangan yang ada di dalamnya, namun semua itu tetap tidak berhasil, hingga akhirnya berujung kepada keruntuhannya sebagai sebuah sistem ekonomi makro pada era Gorbachev presiden Uni Soviet pada tahun 1989 M dalam sebuah konsep yang dibuatnya yang diberi nama "Perestroika" yang artinya adalah rekonstruksi dan reformasi.

- ***Perbedaan-Perbedaan Mendasar Antara Pemikiran Islam dan Pemikiran Marxisme***

Di antara perbedaan-perbedaan mendasar tersebut yang paling penting adalah:

a. Pemikiran Marxisme adalah pemikiran ateis yang berlandaskan pada asas materi, bahwa materi dan perkembangan kekuatan, kemampuan dan kapasitas produksi adalah yang menentukan bentuk-bentuk corak hubungan di antara individu serta yang menciptakan perkembangan dan kemajuan masyarakat.

   Hal ini bertolak belakang dengan pemikiran Islam sebagai sebuah pemikiran atau konsepsi yang berlandaskan pada keimanan kepada Allah SWT serta perhitungan dan pertanggungjawaban hari akhir, bahwa takut kepada Allah SWT, mengharapkan keridhaan-Nya dan komitmen terhadap ajaran-ajaran Islam itulah yang membentuk corak hubungan di antara individu dan yang menentukan garis perjalanan suatu masyarakat.

b. Pemikiran Marxisme bertujuan menghapus kepemilikan individu dan menggantinya dengan kepemilikan umum (bersama) bagaimana pun bentuknya, baik itu tercermin pada kepemilikan negara (sektor umum) atau pun kepemilikan kelompok (kepemilikan bersama, kepemilikan kolektif atau kepemilikan kooperatif).

   Hal ini berbeda dengan apa yang ada dalam Islam. Karena dalam Islam, nasionalisasi bukan merupakan target dan tujuan, akan tetapi hanya sebagai salah satu sarana atau cara. Urgensitas perbedaan ini nampak pada fakta bahwa kepemilikan umum dalam sistem ekonomi Marxisme adalah pokok, sedangkan kepemilikan pribadi atau individu adalah sebagai pengecualian.

   Adapun dalam ekonomi Islam, kepemilikan individu dan kepemilikan umum adalah sama posisinya, yaitu bahwa kedua-duanya adalah sama-sama pokok. Karena Islam mengakui kepemilikan individu dan memberlakukan sejumlah batasan-batasan terhadapnya, sebagaimana pula Islam sejak lebih dari empat belas abad silam telah memberlakukan sistem kepemilikan umum sesuai dengan kadar yang dibutuhkan oleh kondisi dan tingkat pertumbuhan serta kemajuan ekonomi masyarakat waktu itu.

   Di antara bentuk kepemilikan umum tersebut adalah, tanah *al-Himaa* (lahan yang diperuntukkan bagi umum) untuk lahan menggembalakan binatang, wakaf untuk kepentingan sosial, yayasan-yayasan masjid, mengambil alih kepemilikan pribadi untuk kepentingan perluasan masjid, dan sikap yang diambil Umar ibnul Khaththab r.a. terhadap tanah kawasan-kawasan penaklukan yang waktu itu ia menolak untuk membagi dan memilikkannya kepada para pasukan yang ikut dalam proses penaklukannya.

   Menurut perspektif Fiqih, di sini bisa dilakukan perluasan skala kepemilikan, apakah itu kepemilikan pribadi ataukah kepemilikan umum, sesuai dengan situasi dan kondisi ruang dan waktu.

c. Pemikiran Marxisme berlandaskan pada asas pertentangan antarkelas sosial dan menciptakan kediktatoran satu kelas sosial, yaitu diktator proletar. Sementara itu, pemikiran Islam berlandasakan pada asas kerjasama dan tolong menolong (kooperatif) di antara sesama semua individu masyarakat serta menyatukan, mengefektifkan, dan menyinergikan semua kekuatan dan sumber daya manusia yang aktif.

   Kaum Muslimin Rusia seperti Sultan Galiev

dan Hanafi Mazhhar mampu menyatukan dan mengompromikan antara paham sosialis dan Islam pada batas-batas yang memungkinkan. Mereka berusaha meyakinkan para petinggi Rusia tentang hal-hal yang bertentangan dengan Islam.

Pertama, Sultan Galiev menjelaskan bahwa tidak ada hubungan korelasi apa-apa antara paham materialis dan paham sosialis. Usaha mengaitkan antara pandangan materialisme terhadap alam yang sudah tentu menolak eksistensi agama dengan paham sosialis adalah sebuah usaha yang sebenarnya tidak relevan, tidak pada tempatnya, dan sia-sia. Karena, seorang ateis bisa saja juga seorang sosialis dan bisa saja bukan seorang sosialis. Begitu sebaliknya, seorang sosialis bisa saja ia adalah seorang ateis dan bisa saja tidak. Kemudian di samping itu, pandangan paham materialisme terhadap alam semesta dan pandangan bahwa materi adalah sebab semua yang wujud yang termasuk bentuk konsepsi metafisika. Jika demikian, itu berarti sebuah bentuk usaha mengganti Tuhan yang sebenarnya dengan tuhan yang lain yaitu materi. Banyak dari penganut Marxisme yang mulai menerima kebenaran hal ini.

Kedua, Sultan Ghaliev menjelaskan bahwa menghapus kepemilikan individu dan usaha nasionalisasi total sebenarnya bukanlah tujuan yang diinginkan itu sendiri, dan tidak pula sebagai jalan satu-satunya untuk konsep sosialisme. Akan tetapi yang penting adalah, sarana dan prasarana industri dikuasai oleh rakyat. Muktamar kedua puluh partai komunis pada tahun 1956 akhirnya menerima pemikiran dan orientasi ini.

Ketiga, Sultan Ghaliev memaparkan bahwa setelah kemenangan revolusi Bolshevis, maka tidak ada tempat lagi untuk pemikiran pertentangan antarkelas atau kebencian, sebagaimana tidak ada lagi tempat untuk sikap diskriminatif terhadap kaum petani dan mengunggulkan kaum buruh, atau menciptakan kediktatoran proletar. Sudah saatnya semua itu digantikan dengan pemikiran kooperatif dan kerjasama semua individu masyarakat serta menyinergikan semua sumber-sumber daya manusia yang ada. Pemikiran ini mulai diambil oleh negara-negara Eropa Timur.

Keempat, Sultan Ghaliev berpandangan bahwa lahan vital bagi revolusi Bolshevis adalah Timur bukan Barat.[1]

2. FUNGSI HARTA, HAK KEPEMILIKAN INDIVIDU, DAN BATASAN-BATASAN YANG DIBERLAKUKAN TERHADAPNYA DALAM ISLAM

Harta pada hakikatnya adalah milik Allah SWT sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat,

"Milik Allah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya; dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu." **(al-Maa'idah: 120)**

dan manusia seluruhnya adalah hamba-hamba-Nya. Mereka semua sama-sama memiliki hak dalam pemerataan distribusi aset-aset kekayaan, baik apakah itu tergambarkan pada barang komoditi ekonomi maupun barang komoditi bebas. Kepemilikan manusia terhadap harta adalah kepemilikan *majazi* (dalam arti yang tidak sesungguhnya). Artinya, statusnya hanya sebagai orang yang diamanati dan dipercayai serta hanya sebagai khalifah atau wakil Tuhan dalam menguasai harta, sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat,

[1] Dikutip dari makalah Dr. Muhammad Syauqi al-Fanjari yang dimuat dalam majalah *Al-Arabi*, edisi 180 tahun 1973

"Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan infakkanlah (di jalan Allah) sebagian dari harta yang Dia telah menjadikan kamu sebagai penguasanya (amanah)...." **(al-Hadiid: 7)**

"... Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu pemakmurnya...." **(Huud: 61)**

"Dan Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia mengangkat (derajat) sebagian kamu di atas yang lain, untuk mengujimu atas (karunia) yang diberikan-Nya kepada-mu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat memberi hukuman dan sungguh, Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang." **(al-An'aam: 165)**

"Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu...." **(al-Baqarah: 29)**

Konsepi dan pandangan terhadap harta seperti ini dan pemahaman bahwa manusia hanya sebatas sebagai khalifah atau wakil dalam menguasainya. Konsekuensi logis pandangan dan pemahaman ini adalah manusia dalam memiliki harta harus patuh dan tunduk kepada aturan dan ketentuan-ketentuan Allah SWT sesuai dengan yang dikehendaki oleh Sang Pemilik Hakiki. Posisi manusia adalah sama dalam hal mereka semua sama-sama memiliki hak dalam memiliki dan mendapatkan kekayaan-kekayaan bumi. Harta itu sendiri sebenarnya bukanlah tujuan yang dikehendaki, akan tetapi harta hanya sebagai sarana atau media untuk mendapatkan kemanfaatan dan jaminan mendapatkan pemenuhan berbagai kebutuhan.

Apabila status sebagai khalifah atau wakil Allah SWT dalam kepemilikan dan penguasaan harta adalah di tangan umat manusia secara kolektif (komunitas), maka kepemilikan individu dianggap sebagai salah satu bentuk pelaksanaan komunitas terhadap tugas dan misinya sebagai khalifah. Kepemilikan individu memiliki sifat atau karakter sosial, bukan bersifat sebagai hak mutlak, monopoli, dan totaliter. Komunitas memiliki hak pengawasan dan pengontrolan terhadap para pemilik kepemilikan individu guna menjamin bahwa mereka menggunakan kepemilikannya itu untuk kepentingan dan kebaikan umum. Sehingga, di samping pemilik harta akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah SWT tentang harta miliknya, juga dimintai pertanggungjawabannya di hadapan komunitas atau publik.

Harta bukan menjadi standar ukuran kehormatan dan kemuliaan, juga bukan pula menjadi standar ukuran monopoli pengaruh dan prestise. Di antara kaidah fiqih yang kita miliki adalah, *"Barangsiapa memuliakan orang kaya karena harta dan kekayaannya, sungguh ia telah kufur."*

Perspektif dan pandangan Islam terhadap harta ini, bahwa harta itu sendiri sebenarnya bukanlah tujuan, akan tetapi hanya sebatas sebagai sarana. Juga, harta bukan untuk ditimbun dan ditumpuk, pandangan dan perspektif ini merupakan "hantaman" Islam pertama untuk meruntuhkan kapitalisme yang zalim.

Adapun hak kepemilikan dalam perspektif Islam, itu merupakan kecenderungan dan naluri alamiah serta hak individu yang diakui oleh syariat serta dilindungi oleh agama-agama samawi lainnya. Allah SWT berfirman,

"Dijadikan terasa indah dalam pandangan manusia cinta terhadap apa yang diinginkan, berupa perempuan-perempuan, anak-anak, harta benda yang bertumpuk dalam bentuk emas dan perak, kuda pilihan, hewan ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga)." **(Ali 'Imraan: 14)**

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil (tidak benar), kecuali dalam perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu. Sungguh, Allah Maha Penyayang kepadamu." **(an-Nisaa': 29)**

"Dan orang-orang yang dalam hartanya disiapkan bagian tertentu, bagi orang (miskin) yang meminta dan yang tidak meminta." **(al-Ma'aarij: 24-25)**

Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ

"Sesungguhnya darah dan harta (sebagian dari) kamu sekalian adalah haram atas (sebagian dari) kamu sekalian (yang lain)."

كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ

"Setiap Muslim atas Muslim yang lain adalah haram darahnya, hartanya, dan kehormatannya."

لاَ يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ

"Tidak halal harta seorang Muslim (bagi seorang Muslim yang lain) kecuali dengan kerelaan hatinya."[2]

Hanya saja, hak individu atau personal ini memiliki aturan, ketentuan dan batasan-batasan yang cukup banyak yang akan kami sebutkan sebentar lagi. Di antaranya yang terpenting adalah, tidak sampai menimbulkan kemudharatan bagi orang lain. Hal ini menjadi bukti bahwa hak kepemilikan personal menurut pandangan dan penilaian Islam memiliki dua sifat ganda, yaitu sifat individual dan sifat komunal pada waktu yang sama.

Adapun sifat individual, pada dasarnya hak bukanlah sebuah fungsi, akan tetapi suatu kekhususan atau keistimewaan yang memberikan kepada pemiliknya suatu hak memanfaatkan dan menggunakan hasil-hasil miliknya serta hak men-*tasharuf*-kannya. Akan tetapi, kepemilikan pribadi ini bukan lantas berarti dianggap sebagai prinsip pokok yang berlaku umum yang memberikan kewenangan memiliki aset-aset kekayaan di suatu negeri hanya kepada individu-individu saja dan disesuaikan dengan aktivitas, situasi, dan kondisi, bahwa kepemilikan umum atau bersama hanyalah sebagai perkara pengecualian yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi sosial masyarakat, sebagaimana yang diterapkan dalam sistem kapitalisme. Bukan seperti itu yang dimaksudkan dalam sistem ekonomi Islam. Oleh sebab itu, masyarakat Islam tidak bisa dianggap sebagai masyarakat kapitalis, meskipun masyarakat Islam mengakui kepemilikan individu atau personal.

Adapun sifat komunal, hal itu tampak jelas terlihat pada pembatasan terhadap hak kepemilikan pribadi dengan batasan tidak boleh dijadikan sebagai sarana atau jalan untuk menimbulkan kemudharatan bagi orang lain. Sangat mungkin untuk memberlakukan bentuk-bentuk kepemilikan publik (umum) untuk masyarakat atau negara, seperti lahan *al-Himaa*, wakaf untuk kepentingan sosial, dan aset-aset milik publik yang berdampingan dengan kepemilikan pribadi.

Berdasarkan hal ini, meskipun sistem ekonomi Islam menerapkan sistem kepemilikan publik (umum) atau kepemilikan negara atas beberapa aset-aset kekayaan dan modal, na-

2 Hadits pertama diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abu Bakrah r.a.. Hadits kedua diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Hurairah r.a.. Sedangkan, hadits yang ketiga diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dari Anas binu Malik r.a..

mun tidak bisa lantas dianggap identik dengan sistem ekonomi sosialis yang menganggap kepemilikan komunal atau kolektif adalah sebagai prinsip umum. Sehingga meskipun begitu, lahan *al-Himaa* yang ditetapkan oleh Umar ibnul Khaththab r.a. tidak lain adalah menasionalisasikannya secara jelas, murni, dan tanpa kompensasi apa-apa. Tanah yang ditetapkan sebagai lahan *al-Himaa* oleh Umar ibnul Khaththab r.a. pada mulanya sebenarnya adalah milik Bani Tsa'labah. Lalu ketika mereka menentang kebijakannya tersebut, Umar r.a. pun berkata, "Itu dilakukannya untuk kepentingan perjuangan di jalan Allah."

Kesimpulannya, hak kepemilikan dalam Islam adalah hak yang memiliki karakter ganda, yaitu karakter individual dan pada waktu yang sama juga memiliki karakter kolektif atau komunal. Kepemilikan ada dua, yaitu kepemilikan individu atau pribadi (*personal property*) dan kepemilikan umum (*public property*). Hak kepemilikan individu memiliki fungsi atau peran sosial yang menghendaki hak itu diarahkan ke arah kebaikan dan kemaslahatan umum. Hak kepemilikan individu itu bukanlah fungsi sosial itu sendiri yang diberikan oleh masyarakat kepada individu dan bisa dihilangkan. Sebab jika demikian, akibatnya bisa berujung kepada penghapusan hak itu sendiri. Jadi, terdapat perbedaan yang mendasar antara pandangan bahwa hak kepemilikan individu memiliki fungsi atau peran sosial, dengan pandangan bahwa hak kepemilikan individu adalah fungsi sosial itu sendiri.

Adapun batasan, aturan dan ketentuan-ketentuan yang diterapkan pada kepemilikan individu dalam Islam adalah banyak, di antaranya ada yang berupa batasan-batasan negatif dan positif. Adapun batasan-batasan positif akan kami paparkan pada kajian seputar sarana menciptakan keadilan sosial dan prinsip intervensi negara.

Adapun batasan-batasan negatif adalah seperti berikut:

1. Tidak boleh menimbulkan kemudharatan bagi orang lain
   Hak individu untuk memiliki atau memanfaatkan miliknya. Dalam Islam hal itu dipandang atas dasar bahwa individu adalah anggota komunitas yang komunitas itu berstatus sebagai khalifah Tuhan dalam menguasai dan memiliki harta kekayaan. Tentu sudah menjadi sebuah keniscayaan jika kepemilikan atau penggunaan hak milik oleh individu tidak boleh sampai menimbulkan kemudharatan bagi komunitas atau menjadi sumber kegelisahan, kekhawatiran, kekacauan, konflik, dan kesewenang-wenangan. Oleh sebab itu, seseorang ketika menggunakan sesuatu miliknya tidak boleh sampai menimbulkan kemudharatan bagi orang lain. Hal ini berdasarkan hadits, *"Laa dharara wa laa dhiraara."*[3] Oleh sebab itu, harta tidak boleh sampai menjadi sumber kemudharatan atau menjadi alat untuk kesewenang-wenangan atau menyakiti orang lain, baik apakah kemudharatan itu berskala khusus maupun berskala umum.
2. Tidak boleh mengembangkan harta melalui cara-cara yang ilegal
   Islam mengharuskan untuk menginvestasikan dan mengembangkan harta melalui cara-cara yang legal, seperti pertanian, industri, perdagangan, dan sebagainya. Islam mengharamkan segala bentuk cara yang tidak sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan yang luhur dan penuh cinta kasih, sebagaimana yang tumbuh subur di negara-negara materialistik dan kapitalistik. Di

[3] HR Ahmad dan Ibnu Majah dari Abdullah Ibnu Abbas r.a..

antara yang paling berbahaya adalah praktik-praktik riba atau bunga, praktik-praktik taruhan atau judi, praktik-praktik penipuan, penimbunan, monopoli, dan praktik-praktik manipulasi. Oleh sebab itulah, Islam menghancurkan "istana" sistem kapitalisme yang di dalamnya orang-orang kaya berubah menjadi drakula yang menghisap darah orang-orang miskin dan kelas buruh. Sebagaimana pula, Islam juga membasmi "hama-hama" kapitalisme dan kepemilikan individual, seperti yang tampak pada pemaparan berikut ini.

Dalam kaitannya dengan riba, Islam melancarkan "perang" habis-habisan tanpa ampun terhadapnya dan membasminya sampai ke akar-akarnya bagaimana pun bentuknya, baik apakah itu praktik-praktik riba dalam kredit konsumsi dan kredit produksi (usaha) maupun riba dalam bentuk-bentuk akad dan transaki pertukaran lainnya yang esensinya adalah menjual barang dengan barang sejenis yang dinilai termasuk bahan-bahan kebutuhan pokok atau barang-barang komoditi dasar bagi masyarakat, seperti bahan-bahan makanan pokok, kapas, dan barang tambang. Allah SWT berfirman,

"Orang-orang yang memakan riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan karena gila. Yang demikian itu karena mereka berkata bahwa jual beli sama dengan riba. Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...." **(al-Baqarah: 275)**

"Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang beriman. Jika kamu tidak melaksanakannya, maka umumkanlah perang dari Allah dan Rasul-Nya. Tetapi jika kamu bertobat, maka kamu berhak atas pokok hartamu. Kamu tidak berbuat zalim (merugikan) dan tidak dizalimi (dirugikan)." **(al-Baqarah: 278-279)**

Sudah menjadi sesuatu yang dimaklumi bersama, bahwa perang terhadap riba dalam Islam merupakan bukti perang terhadap berbagai bentuk sistem kapitalis yang di dalamnya kepentingan kelompok yang mengadakan riba dan kelompok "lintah darat" adalah yang memegang kendali. Semua itu tidak lain bertujuan supaya masyarakat Islam menjadi sebuah masyarakat yang dipenuhi dengan sikap saling menyayangi dan tolong-menolong dalam kebaikan. Sebuah masyarakat ketika orang yang kuat tidak memanfaatkan dan mengeksploitasi kondisi butuh orang lemah. Sebuah masyarakat yang di dalamnya tidak ada suatu kelompok atau kelas yang hidup mengandalkan modal yang dimiliki tanpa sedikit pun ikut bekerja dan mengeluarkan keringat, atau tanpa mau menanggung kemungkinan-kemungkinan untung rugi.

Adapun praktik-praktik taruhan atau judi dengan segala bentuknya, termasuk di antaranya adalah undian atau lotere, Islam secara pasti mengharamkan semua itu. Karena, semua bentuk praktik-praktik taruhan dan judi merupakan penyakit masyarakat yang sangat mematikan yang mengancam energi dan potensi fisik maupun akal manusia terbuang sia-sia tanpa memberikan *output* yang legal. Praktik-praktik taruhan dan judi akan membuat orang menjadi malas, karena judi dan taruhan adalah suatu usaha mendapatkan keuntungan tanpa susah payah dan tanpa kerja. Lebih dari itu, taruhan dan judi akan melahirkan kebencian dan kedengkian di antara manusia yang sangat dalam, mengobar-

kan api perselisihan, konflik, dan pertengkaran yang tidak berujung, sampai-sampai Al-Qur'an menyebut judi sebagai sebuah perbuatan kotor, keji, dan termasuk perbuatan setan.

Adapun praktik-praktik penipuan dalam bertransaksi, semua itu adalah dilarang secara mutlak. Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا

"Barangsiapa menipu, ia tidak termasuk golonganku."[4]

Karena, praktik-praktik penipuan dan tidak jujur menghancurkan kepercayaan di antara para pihak yang melakukan transaksi dan menyebabkan kehidupan perniagaan menjadi kacau. Praktik-praktik penipuan dalam transaksi mencakup semua bentuk penipuan dan pengelabuhan terhadap pembeli, seperti khianat (berbohong dalam kaitannya dengan kadar harga), tanaajusy (pura-pura melakukan penawaran dengan tujuan untuk menipu dan mengelabuhi orang lain supaya ia tertarik untuk membeli), taghriir (membujuk orang lain dengan cara-cara dusta supaya ia tertarik untuk melakukan akad), tadliis (menyembunyikan dan menutup-nutupi cacat yang tersembunyi pada objek akad), al-Ghabn al-Faahisy (penipuan nilai harga suatu barang hingga mencapai seperdua puluh dari nilai harga normal untuk harta bergerak, sepersepuluh untuk harta berupa binatang, dan seperlima untuk harta tidak bergerak).

Di antara bentuk praktik yang masuk kategori *al-Ghabn* adalah praktik *talaqqi ar-Rukbaan*, yaitu penduduk kota menghampiri para kafilah dagang di tengah jalan yang datang dari kampung dan pedalaman, lalu membeli barang-barang dagangan mereka dengan harga jauh lebih rendah dari harga pasar normal.

Adapun monopoli dan penimbunan, Islam mengharamkannya dengan pengharaman yang bersifat umum mencakup semua praktik-praktik monopoli dan penimbunan sesuatu yang merugikan masyarakat, terutama bahan-bahan makanan dan barang-barang konsumtif yang menjadi kebutuhan pokok manusia. Rasulullah saw. bersabda,

اَلْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ

"Al-Jaalib (orang yang mendatangkan barang dari luar, importir) adalah diberkahi rezekinya dan orang yang melakukan penimbunan adalah terlaknat."[5]

Karena, praktik penimbunan dan monopoli adalah sesuatu yang sangat lekat dan identik dengan praktik pengontrolan dan pengendalian terhadap pasar. Praktik-praktik penimbunan dan monopoli banyak mengandung dampak negatif sebagaimana pengalaman yang dirasakan oleh sistem kapitalis. Alasan di balik pengharaman praktik monopoli dan penimbunan adalah sudah jelas, yaitu mencegah praktik-praktik pengeksploitasian terhadap konsumen dengan menciptakan harga yang melambung tinggi, bahkan kadang-kadang sampai menjadikan barang-barang komoditi menghilang dari pasaran. Rasulullah saw. bersabda,

مَنِ احْتَكَرَ طَعَامًا يُرِيدُ أَنْ يُغْلِيَ بِهَا عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ فَهُوَ خَاطِئٌ وَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللهِ تَعَالَى وَرَسُوْلِهِ

---

4 HR at-Tirmidzi dari Abu Hurairah r.a.. Ini adalah hadits shahih.

5 HR Ibnu Majah dari Umar ibnul Khaththab r.a., akan tetapi ini adalah hadits dhaif.

"Barangsiapa menimbun bahan ma-kanan dengan tujuan supaya harga kaum Muslimin melambung tinggi, ia adalah orang yang melakukan kemaksiatan dan dosa. Allah SWT dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang itu."[6]

Begitulah, Islam mengharamkan setiap bentuk usaha yang ilegal seperti yang telah disebutkan dan bentuk-bentuk usaha ilegal lainnya, seperti suap, korupsi, pemerasan, pemanfaatan kursi hakim atau jabatan pegawai tertentu untuk mendapatkan uang secara tidak sah, kolusi, nepotisme, dan sebagainya. Maksud dan tujuan dari pengharaman semua itu adalah mendorong manusia untuk bekerja dan berusaha serta menjauhkannya dari sikap menganggur dan malas. Dengan semua itu, Islam menutup rapat celah-celah yang bisa menjadi pintu masuk terjadinya inflasi aset, karena cara-cara ilegal biasanya membawa kepada keuntungan yang besar. Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ الدُّنْيَا خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ مَنِ اكْتَسَبَ فِيْهَا مَالاً مِنْ حِلِّهِ وَأَنْفَقَهُ فِي حَقِّهِ أَثَابَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَوْرَدَهُ جَنَّتَهُ وَمَنِ اكْتَسَبَ فِيْهَا مَالاً مِنْ غَيْرِ حِلِّهِ وَأَنْفَقَهُ فِي غَيْرِ حَقِّهِ أَحَلَّهُ اللهُ دَارَ الْهَوَانِ وَرُبَّ مُتَخَوِّضٍ فِي مَالِ اللهِ وَمَالِ رَسُولِهِ لَهُ النَّارُ يَوْمَ يَلْقَى اللهَ

"Dunia itu indah, menarik, dan enak. Barangsiapa di dunia ini mendapatkan harta dari jalan yang halal dan menginfakkannya pada tempatnya yang benar, Allah SWT memberinya pahala atas hal itu dan memasukkannya ke dalam surga-Nya. Barangsiapa mendapatkan harta dari selain jalan yang halal dan menginfakkannya pada selain tempatnya yang semestinya, Allah SWT menempatkannya di tempat kehinaan. Orang yang mengambil dan mentasharufkan harta Allah SWT dan Rasul-Nya secara tidak benar, baginya neraka kelak di akhirat."[7]

3. Larangan terhadap dua sikap berlebihan yang saling bertolak belakang, yaitu sikap terlalu boros dan sikap terlalu hemat.

   Islam mengharuskan sikap tengah-tengah dan proporsional dalam menggunakan harta. Allah SWT berfirman,

   "Dan janganlah engkau jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan jangan (pula) engkau terlalu mengulurkannya (sangat pemurah) nanti kamu menjadi tercela dan menyesal." **(al-Israa': 29)**

   Sikap terlalu hemat adalah sebuah sikap yang tidak bisa diterima, karena sikap itu berdampak pada terakumulasi dan menumpuknya aset-aset kekayaan dalam jumlah besar yang selanjutnya berakibat pada tidak terpenuhinya unsur aktivitas perputaran harta yang merupakan unsur penting, supaya roda kehidupan perekonomian di setiap komunitas bisa bergairah dan berjalan dengan baik. Menahan dan membiarkan harta menumpuk begitu saja tanpa diputar dan dikembangkan berarti mereduksi fungsinya dalam memperluas sektor-sektor produksi dan penyediaan lapangan kerja bagi para buruh. Allah SWT berfirman,

---

[6] HR Ahmad dan al-Hakim dari Abu Hurairah r.a.. Ini adalah hadits *hasan*. Dalam sebuah riwayat Muslim, Ahmad, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi disebutkan dengan redaksi, *"Tidak ada orang yang melakukan praktik penimbunan dan monopoli kecuali orang itu bermaksiat dan berdosa."* Lihat, *at-Targhiib wat-Tarhiib*, juz 2, hlm. 582.

[7] HR al-Baihaqi dalam kitab *Syu'abul Iimaan*, dari Abdullah Ibnu Umar r.a.. Ini adalah hadits shahih.

"... Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menginfakkannya di jalan Allah, maka berikanlah kabar gembira kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih." **(at-Taubah: 34)**

Begitu juga, Islam mengharamkan sikap boros dan menghambur-hamburkan harta untuk hal-hal yang ilegal, atau bisa menimbulkan kemudharatan meskipun digunakan dalam hal kebaikan. Allah SWT berfirman,

"Sesungguhnya orang-orang yang pemboros itu adalah saudara setan dan setan itu sangat ingkar kepada Tuhannya." **(al-Israa': 27)**

Sikap boros dan menghambur-hamburkan harta adalah jalan yang membawa kepada kefakiran yang pada akhirnya orang yang berlaku boros akan berujung pada kondisi di mana dirinya akan menjadi beban masyarakat dan kondisi ini akan menimbulkan berbagai dampak sosial yang buruk. Di samping itu pula, sikap boros dan menghambur-hamburkan harta merupakan sikap menanam benih-benih kebencian dan kecemburuan sosial di antara sesama, terutama bagi orang-orang tidak mampu. Begitulah, Islam menjelaskan tentang prinsip tengah-tengah, moderat, dan proporsional dalam melakukan aktivitas konsumsi dan penyimpanan. Allah SWT berfirman,

"...makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan." **(al-A'raaf: 31)**

4. Harta bukan jalan mendapatkan posisi dan jabatan

   Islam memperingatkan orang-orang berharta jangan sampai menggunakan dan memanfaatkan harta kekayaannya untuk melanggar hak-hak dengan melakukan praktik suap, atau menggunakannya untuk mendapatkan jabatan politik, kedudukan, atau pekerjaan yang sebenarnya dirinya bukanlah ahlinya serta tidak memiliki kelayakan dan kapabilitas untuk mendudukinya. Allah SWT berfirman,

   "Dan janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil, dan (janganlah) kamu menyuap dengan harta itu kepada para hakim, dengan maksud agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahui." **(al-Baqarah: 188)**

   Prinsip dan ketentuan yang ditetapkan Islam ini menutup celah-celah yang bisa dijadikan sebagai pintu masuk oleh berbagai asosiasi monopoli, konglomerasi, dan perusahaan-perusahaan dunia untuk melakukan lobi-lobi politik guna mempengaruhi dan mengontrol kebijakan politik dalam dan luar negeri negara-negara kapitalis.

5. Pembagian dan pendistribusian harta setelah meninggal dunia harus dilakukan dalam koridor sistem waris

   Seseorang tidak begitu saja bebas mentasharufkan harta kekayaannya setelah meninggal dunia sesuai dengan yang diinginkannya, seperti yang berlaku dalam sistem kapitalis. Akan tetapi, ia harus melakukannya dalam koridor sistem waris yang dalam Islam termasuk salah satu asas sistem Tuhan yang bersifat umum dan individu-individu tidak boleh melakukan kesepakatan untuk tidak menerapkannya. Karena, waris adalah hak yang bersifat mengikat dan paksa. Seseorang tidak boleh mewasiatkan lebih dari sepertiga harta kekayaannya, tidak boleh memprioritaskan dan mengistimewakan sebagian ahli

waris atas sebagian yang lain, atau menghalangi ahli waris dari mendapatkan hak warisnya, atau melakukan hal-hal yang merugikan pihak-pihak yang berpiutang. Instansi pengadilan memiliki hak dan kewenangan untuk membatalkan dan menganulir bentuk-bentuk pentasharufan ilegal yang terkait dengan waris dan wasiat.

Oleh sebab itu, bisa dikatakan bahwa undang-undang waris merupakan faktor penting di dalam pemecahan dan pemerataan aset-aset kekayaan yang besar serta mencegah terjadinya kesenjangan yang mencolok di antara kelas-kelas sosial.

3. PRINSIP KEBEBASAN EKONOMI

Apabila prinsip mengakui kepemilikan yang bersifat ganda (kepemilikan khusus atau pribadi dan pada waktu yang sama juga memiliki sifat kolektif atau komunal) dan prinsip kepemilikan personal yang dibatasi dengan banyak ketentuan dan batasan-batasan adalah pilar pertama sistem ekonomi Islam sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu, maka prinsip kebebasan ekonomi dalam koridor batasan-batasan tertentu adalah pilar kedua sistem ekonomi Islam. Kebebasan di sini bukanlah dalam artian bebas mutlak tanpa batas seperti yang berlaku dalam sistem kapitalis, dan bukan pula tertiadakan dan tereduksi seperti yang ada dalam sistem sosialis, akan tetapi kebebasan yang diakui keberadaannya dalam koridor batasan-batasan tertentu. Rasulullah saw. bersabda,

دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقُ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ

"Biarkanlah sebagian manusia dikaruniai rezeki oleh Allah SWT melalui sebagian yang lain."[8]

Di antara ulama Islam yang memublikasikan prinsip ekonomi bebas adalah Ibnu Khaldun. Islam menyambut baik sistem persaingan yang sportif tanpa dikeruhkan oleh praktik-praktik monopoli dan penimbunan, sebuah persaingan ketika harga barang tertentukan sesuai dengan aktivitas tawar-menawar antara para penjual dan pembeli tanpa ada campur tangan dari negara. Hanya saja, hal ini memang bisa diberlakukan pada era awal Islam di mana sifat-sifat *wara'*, ketakwaan, dan kesalehan masih mendominasi dan menguasai jiwa masyarakat. Kemudian tujuh tokoh fuqaha Madinah memfatwakan tentang perlunya campur tangan negara untuk mengontrol harga barang-barang kebutuhan, mengantisipasi kerakusan para pelaku pasar, dan mengantisipasi terjadinya praktik-praktik *al-Ghabn* (penipuan harga). Karena harga haruslah adil, tidak merugikan pihak penjual dan tidak merugikan pihak pembeli atau konsumen.

Berdasarkan uraian di atas, bisa diketahui bahwa prinsip kebebasan ekonomi dalam sistem ekonomi Islam adalah tidak mutlak, akan tetapi dibatasi dengan batasan-batasan dan aturan tertentu yang diperbolehkan oleh undang-undang Islam. Sehingga, seseorang tidak boleh melanggar aturan dan batasan-batasan tersebut, seperti melakukan transaksi riba, monopoli, dan sebagainya.

Di samping itu pula, prinsip ini juga selalu berada dalam pengawasan dan kontrol yang ketat dari negara dan instansi yang berwenang, mengarahkannya pada jalur yang sejalan dengan prinsip menjaga dan melindungi kemaslahatan umum, serta mencegah dan mengantisipasi terjadinya hal-hal yang menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat umum, sesuai dengan penilaian dan pertimbangan para ekonom. Allah SWT berfirman,

---

8 HR Ahmad, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Jabir r.a. dengan redaksi, *"Orang kota tidak boleh menjualkan barang dagangan milik orang pedalaman. Biarkanlah orang-orang, sebagian dari mereka diberi rezeki oleh Allah SWT lewat sebagian yang lain."*

"Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu...." **(an-Nisaa': 59)**

Yang dimaksud dengan ulil amri dalam ayat ini adalah, para pemimpin dan para ilmuwan. Apa yang ditetapkan oleh para pakar dalam bidang tertentu, wajib untuk dipatuhi dan dihormati dalam rangka melindungi Umat, menjaga eksistensi negara, dan mewujudkan prinsip keseimbangan sosial Islam sesuai dengan apa yang ditetapkan oleh syariat.

4. NILAI UNSUR PEKERJAAN DAN PERANNYA DALAM KEHIDUPAN PEREKONOMIAN SERTA PENGARUHNYA TERHADAP HARGA BARANG

Bekerja dan berusaha adalah sesuatu yang mulia dan menjadi kewajiban bagi setiap individu yang mampu melakukannya. Islam sendiri sangat mendorong untuk selalu bekerja dan berusaha, memerangi sikap malas, lemah, pengangguran, dan mengemis. Karena, kemiskinan adalah kehinaan dan sebuah penyakit sosial yang sangat berbahaya. Islam sangat mencela dan mengecam kemiskinan, karena kemiskinan sangat berdampak buruk terhadap kemaslahatan umum. Suatu bangsa menjadi kuat karena masyarakatnya kuat, dan menjadi lemah karena masyarakatnya lemah. Rasulullah saw. bersabda,

كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُوْنَ كُفْرًا

"Kemiskinan itu dekat kepada kekufuran."[9]

Islam memandang bahwa bekerja adalah jalan atau cara yang utama untuk mendapatkan kepemilikan, bahwa tidak ada pekerjaan tanpa upah, bahwa upah sesuai dengan kadar pekerjaan. Rasulullah saw. bersabda,

أَطْيَبُ الْكَسْبِ كَسْبُ الرَّجُلِ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ

"Sebaik-baik penghasilan adalah penghasilan seseorang yang diperoleh dari usaha dan kerja sendiri."[10]

مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ وَإِنَّ نَبِيَّ اللهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ

"Tidak ada suatu makanan pun yang dimakan oleh seseorang yang lebih baik dari makanan hasil dari usaha dan pekerjaannya sendiri. Sesungguhnya Nabi Dawud a.s. memakan makanan dari hasil usaha dan pekerjaan sendiri."[11]

مَنْ أَمْسَى كَالًّا مِنْ عَمَلِ يَدِهِ أَمْسَى مَغْفُوْرًا لَهُ

"Barangsiapa kelelahan karena habis bekerja, maka ia mendapatkan ampunan."[12]

إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ الْمُحْتَرِفَ

"Sesungguhnya Allah SWT menyukai hamba yang berusaha dan bekerja."[13]

طَلَبُ الْحَلَالِ فَرِيْضَةٌ بَعْدَ الْفَرِيْضَةِ

"Mencari rezeki yang halal adalah sebuah kewajiban setelah kewajiban."[14]

إِنَّ مِنَ الذُّنُوْبِ ذُنُوْبًا لَا يُكَفِّرُهَا الصَّلَاةُ وَلَا

---

9 HR Abu Nu'aim dalam kitab *al-Hilyah* dari Anas r.a.. As-Suyuthi tidak mengomentari hadits ini.

10 HR al-Bazzar dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh al-Hakim dari Rifa'ah Ibnu Rafi' bahwasanya Rasulullah saw. ditanya, "Apa penghasilan yang paling baik?" Beliau menjawab, *"Penghasilan seseorang dari usaha dan pekerjaannya sendiri dan hasil dari setiap jual-beli yang halal."*

11 HR Ahmad dan al-Bukhari dari Aa-Miqdam bin Ma'dikarib r.a..

12 HR ath-Thabrani dalam kitab *al-Mu'jamul Awsath* dari Abdullah Ibnu Abbas r.a., akan tetapi hadits ini dhaif.

13 HR al-Hakim, at-Tirmidzi, ath-Thabrani, dan al-Baihaqi dari Abdullah Ibnu Umar r.a., akan tetapi hadits ini dhaif.

14 HR ath-Thabrani dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a., akan tetapi hadits ini dhaif.

الصِّيَامُ وَلاَ الْحَجُّ وَلاَ الْعُمْرَةُ يُكَفِّرُهَا الْهُمُوْمُ فِي طَلَبِ الْمَعِيْشَةِ

"Di antara bentuk-bentuk dosa, ada sejumlah dosa yang tidak bisa terhapus oleh shalat, puasa, haji, dan tidak pula oleh umrah, akan tetapi bisa terhapus oleh jerih payah dalam mencari penghidupan."[15]

إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ وَإِنَّ أَوْلاَدَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ

"Sesungguhnya makanan yang kamu sekalian makan yang paling baik adalah makanan dari hasil jerih payah dan pekerjaan sendiri, dan sesungguhnya anak-anak kamu adalah termasuk hasil jerih payah kamu sekalian." **(al-Hadits)**"[16]

Umar ibnul Khaththab r.a. berkata, "Sungguh demi Allah, jikalau kaum non-Arab datang dengan membawa amal perbuatan dan kita bangsa Arab datang tanpa membawa amal perbuatan, sungguh kelak di akhirat mereka itu lebih berhak terhadap Muhammad saw. daripada kita. Sesungguhnya barangsiapa yang amal perbuatannya tidak bisa membawanya kepada derajat yang luhur, kemuliaan nasabnya sekali-kali tidak akan bisa membawanya kepada derajat luhur tersebut."

Hadits-hadits di atas semuanya tersimpulkan dari Al-Qur'an dan sejalan dengannya. Allah SWT berfirman,

"Dan setiap orang memperoleh tingkatan sesuai dengan apa yang telah mereka kerjakan, dan agar Allah mencukupkan balasan perbuatan mereka, dan mereka tidak dirugikan." **(al-Ahqaaf: 19)**

"...dan janganlah kamu merugikan manusia terhadap hak-hak mereka...." **(Huud: 85)**

"Dialah yang menjadikan bumi untuk kamu yang mudah dijelajahi, maka jelajahilah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nyalah kamu (kembali setelah) dibangkitkan." **(al-Mulk: 15)**

"...mintalah rezeki dari Allah, dan sembahlah Dia dan bersyukurlah kepada-Nya. Hanya kepada-Nya kamu akan dikembalikan." **(al-'Ankabuut: 17)**

Rasulullah saw. membuat gambaran perbandingan antara bekerja dan mengemis seperti yang dijelaskan dalam sabda beliau berikut,

وَالَّذِي نَفْسِيْ بِيَدِهِ لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ فَيَذْهَبَ إِلَى الْجَبَلِ فَيَحْتَطِبَ ثُمَّ يَأْتِيَ بِهِ يَحْمِلُهُ عَلَى ظَهْرِهِ فَيَبِيعَهُ فَيَأْكُلَ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ

"Demi Zat Yang jiwaku berada dalam genggaman-Nya, sungguh salah seorang dari kamu sekalian mengambil seutas tali, lalu ia pergi ke perbukitan mencari kayu bakar, lalu ia ikat dengan tali itu dan membawanya di atas punggungnya, lalu ia jual dan hasil penjualannya ia gunakan untuk memenuhi kebutuhan makannya, maka itu lebih baik daripada ia mengemis dan meminta-minta kepada orang."[17]

لاَ تَزَالُ الْمَسْأَلَةُ بِأَحَدِكُمْ حَتَّى يَلْقَى اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَلَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةُ لَحْمٍ

---

15 HR Abu Nu'aim dalam kitab *al-Hilyah* dan Ibnu Asakir dari Abu Hurairah r.a..

16 HR al-Khamsah (Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah) dari Aisyah r.a..

17 HR Ahmad dengan sanad *jayyid* dari Abu Hurairah r.a..

"Salah seorang di antara kamu sekalian tidak henti-hentinya mengemis hingga ia meng-hadap Allah SWT, sementara tidak ada sepotong daging pun pada mukanya."[18]

اَلْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى

"Tangan yang di atas (yang memberi) lebih baik daripada tangan yang di bawah."[19]

اُطْلُبُوا الْحَوَائِجَ بِعِزَّةِ الْأَنْفُسِ فَإِنَّ الْأُمُوْرَ تَجْرِي بِالْمَقَادِيْرِ

"Carilah pemenuhan kebutuhan-kebutuhan kamu sekalian dengan keluhuran harga diri, karena sesungguhnya segala urusan berjalan berdasarkan ukuran dan ketentuan yang telah ditetapkan."[20]

لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ وَلاَ لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ

"Sedekah tidak halal bagi orang mampu dan orang yang kuat bekerja yang memiliki fisik normal."[21]

Ayat-ayat dan hadits-hadits di atas menunjukkan bahwa bekerja sangat dijunjung tinggi oleh Islam dan Islam memahami betul akan pengaruhnya yang sangat kuat terhadap kehidupan perekonomian. Di antara hak pekerja atau buruh adalah mendapatkan upah atau gaji sesuai dengan usaha dan kerja keras yang dikerahkannya serta sesuai dengan tingkat *skill*, keahlian, kapabilitas, kompetensi, kecakapan, pengalaman, dan bakat yang mereka miliki. Jadi, *skill*, kemampuan, kecakapan, dan keahlian adalah satu-satunya ukuran dan standar kompetensi seseorang. Dengan begitu, Islam menjamin terciptanya prinsip kesamaan kesempatan untuk berusaha dan bekerja di antara semua orang, kesamaan kesempatan di antara semua orang untuk melakukan usaha-usaha legal dalam mencari penghidupan dan rezeki.

Akan tetapi, tentunya buah hasil dari usaha dan kerja yang telah dilakukan tidak tentu harus sama. Karena, Islam sendiri memang tidak menyatakan akan keharusan kesamaan rezeki antara satu orang dengan orang yang lain. Tidak masuk akal dan bahkan bisa dikatakan sebagai kezaliman yang luar biasa kalau tidak mengakui akan adanya perbedaan dan keterpautan alamiah antara satu individu dengan individu yang lain dalam hal keahlian, kemampuan, kecapakan, bakat, dan kekuatan. Allah SWT berfirman,

"Apakah mereka yang membagi-bagi rahmat Tuhanmu? Kamilah yang menentukan penghidupan mereka dalam kehidupan dunia, dan Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat memanfaatkan sebagian yang lain. Dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan." **(az-Zukhruf: 32)**

"Dan Allah melebihkan sebagian kamu atas sebagian yang lain dalam hal rezeki...." **(an-Nahl: 71)**

Sesungguhnya bekerja dalam pandangan Islam adalah menjadi sebab kepemilikan seorang pekerja terhadap hasil pekerjaannya. Kaidah dasar dalam Islam adalah, "Pekerjaan adalah menjadi sebab kepemilikan," bukan, "Pekerjaan adalah menjadi sebab kepemilikan kolektif bukan individu," dan bukan pula, "Pekerjaan adalah menjadi faktor penentu nilai suatu

---

18 HR al-Bukhari, Muslim, dan an-Nasa'i dari Abdullah bin Umar r.a..

19 HR Ahmad dan ath-Thabrani dari Abdullah Ibnu Umar r.a.. Ini adalah hadits shahih.

20 HR Abu asy-Syaikh Ibnu Hibban dan disebutkan dalam *Musnad al-Firdaus* karya ad-Dailami dari Anas r.a.. Akan tetapi, hadits ini dhaif.

21 HR Abu Dawud dan at-Tirmidzi dari Amr ibnul Ash r.a..

materi dan selanjutnya menjadi sebab kepemilikan pekerja terhadap nilai materi tersebut."

Pekerjaan terkadang bermitra dengan modal investasi dalam mendapatkan kepemilikan seperti yang terjadi pada kerja sama *al-Mudhaarabah*, dan sebagaimana yang ditegaskan oleh teori Keynez. Karena, pihak yang memutar dan mengembangkan modal memiliki hak bagian dari keuntungan yang didapatkan oleh sebab pekerjaan yang dilakukannya dalam kerja sama *al-Mudhaarabah* yang ada, sedangkan pihak pemodal menginvestasikan dan mengembangkan harta yang dimiliknya, sehingga bagian dari keuntungan yang berhak didapatkan oleh pihak yang memutar dan memperniagakan modal adalah oleh sebab usaha dan pekerjaan yang dilakukan. Sedangkan, bagian dari keuntungan yang berhak didapatkan oleh pihak pemodal adalah oleh sebab modal yang dikeluarkannya yang menggerakkan roda perniagaan, sebagaimana juga modalnya itulah yang menjadi sebab bergairahnya pasar perekonomian dan menjadi sebab keuntungan yang didapatkan oleh pihak yang memutar dan memperniagakan modal tersebut tanpa ikut menanggung kerugian. Karena, yang me-nanggung kerugian hanyalah pihak pemodal. Namun, kondisi rugi itu sendiri sebenarnya adalah kondisi yang bersifat "darurat" dan tidak lumrah.

Apabila Ibnu Khaldun perintis ilmu ekonomi dan ilmuwan setelahnya Richardo dan Marx peletak teori ilmiah sosialisme berpandangan bahwa pekerjaan adalah yang menjadi asas nilai, maksudnya nilai barang dan hal-hal yang lain tertentukan sesuai dengan nilai pekerjaan yang berperan di dalamnya atau kadar lamanya pekerjaan yang dilakukan dalam proses produksinya, maka teori Islam menetapkan bahwa nilai suatu barang tertentukan sesuai dengan penawaran dan permintaan yang ada terhadap barang tersebut dengan tetap memperhatikan prinsip harga yang adil dan tetap berada di bawah pengawasan dan kontrol yang dilakukan negara terhadap pengimplementasian unsur keadilan.

Maksudnya, nilai sesuatu tertentukan oleh sejumlah faktor pertimbangan kelangkaan barang dan harga relatif pasar, sesuai dengan tingkat kebutuhan atau permintaan terhadap barang yang ada, yaitu yang menurut fuqaha disebut harga *mitsl* (harga standar). Jika prinsip sistem ekonomi sosialis mengatakan, "masing-masing melakukan sesuai dengan energi dan potensinya, dan masing-masing mendapatkan sesuai dengan pekerjaannya," maka prinsip Islam menyatakan, "masing-masing mendapatkan sesuai dengan pekerjaannya, atau sesuai dengan kebutuhannya." Karena suatu hal, seseorang tidak mampu untuk bekerja, sehingga komunitas atau masyarakat berkewajiban untuk menjadikannya cukup dan membantu memenuhi kebutuhan-kebutuhannya sebagai bentuk sikap kasih sayang terhadapnya dan menjunjung tinggi kemanusiannya.

5. PRINSIP INTERVENSI NEGARA TERHADAP AKTIVITAS EKONOMI INDIVIDU

Membincangkan seputar campur tangan negara dan sampai batas-batas mana negara bisa ikut campur tangan, mungkin bisa dijelaskan seperti berikut.

a. Pengawasan dan Kontrol Negara Terhadap Aktivitas Individu

Rasulullah saw. bersabda,

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

"Setiap dari kamu sekalian adalah pengampu dan setiap dari kamu sekalian dimintai pertanggung jawaban atas apa yang berada dalam pengampuannya."[22]

[22] HR Ahmad, Bukhari, Muslim, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi dari Abdullah bin Umar r.a..

Hadits ini mengandung petunjuk yang je-las bahwa negara bertanggung jawab terhadap semua hal yang terjadi di dalamnya. Negara bertugas melakukan pengawasan umum terhadap aktivitas individu-individu. Negara berhak melakukan intervensi terhadap kemaslahatan dan kepentingan-kepentingan khusus demi menjaga dan melindungi kemaslahatan dan kepentingan-kepentingan umum serta demi menjamin pelaksanaan dan pengimplementasian syariat.

Negara berhak melakukan pengontrolan dan pemeriksaan terhadap para pegawai dan para pemegang jabatan kekuasaan dan kewenangan dalam semua instansi negara yang ada. Negara bisa melakukan pengauditan dan pemeriksaan terhadap mereka atas dasar prinsip, "Dari mana Anda mendapatkan ini?" untuk mengetahui dan memastikan supaya harta yang mereka dapatkan memang melalui cara yang sah dan legal. Umar ibnul Khaththab r.a. mengambil sikap tegas kepada para pegawainya dengan melakukan pemeriksaan terhadap mereka dan melakukan pengauditan terhadap aset-aset kekayaan yang mereka da-patkan, seperti yang pernah ia lakukan terhadap Amr ibnul Ash r.a., Gubernur Mesir pada waktu itu, ketika ia meragukan dan merasa curiga terhadap harta kekayaannya, cara men-dapatkannya, dan bagaimana ia mengembangkan dan menginvestasikannya.

Umar ibnul Khaththab r.a. juga pernah melakukan pengauditan dan pemeriksaan terhadap harta milik Khalid ibnul Walid r.a. lalu ia mengambil keputusan untuk melakukan *musyaatharah* terhadapnya (menyita separuh dari harta itu), bahkan sampai sepasang sandalnya juga. Negara memiliki hak dan kewenangan untuk melakukan pengawasan terhadap para pemilik modal, untuk mengetahui bagaimana mereka menginvestasikan harta kekayaannya. Apabila terbukti mereka memiliki kecenderungan tidak melakukan aktivitas penginvestasian terhadap harta kekayaannya, negara berhak mengambil tindakan dan langkah-langkah kebijakan tertentu yang bisa menjaga dan melindungi kemaslahatan umum.

Apabila ada seseorang meletakkan kewenangannya atas suatu lahan mati dengan maksud untuk ia hidupkan dan kelola, yaitu yang dikenal dengan aktivitas *al-Ihtijaar* (prosedur awal dalam usaha menghidupkan lahan mati dengan membuat semacam tanda pagar misalnya), kemudian ia tidak kunjung melanjutkan dan menyempurnakan proses berikutnya, negara memiliki kewenangan untuk mencabut lahan itu dari tangannya dan menyerahkannya kepada orang lain untuk dihidupkan, dikelola, dan difungsikan. Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa menghidupkan suatu lahan mati, lahan itu untuknya."*[23]

Orang yang baru sebatas melakukan aktivitas *al-Ihtijaar* atas suatu lahan mati, namun jika selama tiga tahun [24] ia tidak kunjung melanjutkan dan menyempurnakan proses selanjutnya, yaitu menghidupkan, mengolah, dan memfungsikannya, ia tidak memiliki hak lagi terhadap lahan itu. Karena, harta harus selalu diinvestasikan, dikembangkan, diputar, dan didayagunakan. Karena jika harta hanya didiamkan saja tanpa diinvestasikan dan diputar, hal itu akan berakibat terjadinya deflasi aset, menimbulkan mudharat bagi kemaslahatan masyarakat, pemiskinan umat, merosotnya pendapatan nasional, dan lemahnya produksi.

Ketika orang-orang hanya mengonsentrasikan penginvestasian modal mereka pada suatu aktivitas dan kegiatan ekonomi tertentu, maka pemerintah memiliki hak dan kewenang-

---

23 HR Ahmad dan at-Tirmidzi dari Jabir bin Abdillah r.a.. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh at-Tirmidzi.

24 HR Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharaaj* dari Sa'id ibnul Musayyab, namun riwayat ini dhaif.

an melakukan intervensi dengan mengambil berbagai langkah-langkah kebijakan supaya masyarakat membagi dan mendistribusikan modal-modal mereka pada berbagai bentuk sumber produksi (yaitu tanah, pekerjaan, dan dana). Ketika itu, negara bisa menjamin produksi barang-barang kebutuhan pokok tidak sampai turun di bawah batas minimal dan tidak sampai kelebihan hingga di atas batas maksimal.

Apabila terjadi kondisi ketika aset kekayaan terakumulasi hanya di beberapa tangan saja, kemudian terbukti bahwa mereka itu tidak mampu menginvestasikannya, pemerintah memiliki kewenangan untuk melakukan intervensi dan campur tangan dalam menginvestasikannya atau meletakkannya di bawah kewenangan negara dalam bentuk yang bisa mencegah terjadinya kemudharatan bagi masyarakat umum, seperti dengan mengambil kebijakan dengan mengharuskan mereka mengikuti langkah-langkah yang benar, rasional, dan terarah dalam menginvestasikan dana, dan meletakannya di bawah pengawasan dan kewenangan negara untuk menjamin dana-dana tersebut difungsikan, diputar, dioperasikan, dan didayagunakan untuk hal-hal yang bermanfaat bagi negara.

b. Pengukuhan Terhadap Kepemilikan Umum (Kepemilikan Bersama, Kolektif)

Rasulullah saw. bersabda,

اَلنَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ-وَفِي رِوَايَةٍ: فِي أَرْبَعٍ- الْمَاءِ وَالْكَلَإِ وَالنَّارِ وَالْمِلْحِ

"Manusia bersekutu (sama-sama memiliki hak) pada tiga perkara—dalam sebuah riwayat disebutkan empat perkara—yaitu, air, rumput, api, dan garam."[25]

Hadits ini hanya menyebutkan perkara-perkara tersebut, karena perkara-perkara itu termasuk kebutuhan-kebutuhan hidup vital di lingkungan Arab. Perkara-perkara tersebut statusnya adalah mubah (boleh) bagi semua orang, artinya siapa saja berhak ikut memanfaatkannya. Negara yang memerankan dan merepresentasikan kepentingan dan kemaslahatan-kemaslahatan masyarakat umum.

Oleh sebab itu, negara memiliki kewenangan untuk menguasai perkara-perkara tersebut dan semua hal yang menjadi kebutuhan pokok dan vital seperti kekayaan alam mentah, industri-industri pengelolaan, dan produksi bahan-bahan dasar dan utama, pengelolaan dan penguasaan atas sarana dan prasarana umum dan yang akan selalu berubah, berganti dan berkembang sesuai dengan kondisi lingkungan dan masa, semisal sungai umum (besar), pertambangan dan minyak bumi meskipun itu ditemukan di lahan milik pribadi, listrik, fasilitas, dan instalasi-instalasi umum, serta sarana-sarana lainnya yang merupakan sarana vital dan dasar bagi kemaslahatan umum.

Di antara yang menguatkan berlakunya kepemilikan bersama (kolektif) adalah, Rasulullah saw. dan Khulafaur Rasyidin menetapkan sejumlah kawasan seperti Naqi' dan Rabadzah (dua kawasan yang terletak dekat Madinah) sebagai kawasan *al-Himaa* untuk kepentingan perjuangan di jalan Allah SWT guna dijadikan lahan merumput bagi kuda kaum Muslimin, yakni demi kemaslahatan dan kebaikan umum, yaitu yang dikenal dengan istilah *al-Himaa*. Rasulullah saw. bersabda, *"Tidak ada himaa kecuali bagi Allah SWT dan Rasul-Nya,"*[26] maksudnya, tidak ada kewenan-

---

[25] HR Ahmad dan Abu Dawud. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Abdullah bin Abbas r.a., juga diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dari Abdullah Ibnu Umar r.a..

[26] HR Ahmad, Bukhari, dan Abu Dawud dari ash-Sha'b bin Jatstsamah r.a..

gan bagi orang biasa untuk menetapkan suatu kawasan sebagai lahan *al-Himaa*.

c. Nasionalisasi atau Pengambilalihan Terhadap Kepemilikan Pribadi

Prinsip dasar dalam Islam adalah pengakuan terhadap kepemilikan individu dan pengakuan terhadap kebebasan ekonomi sebagaimana yang telah kami jelaskan pada bagian terdahulu, namun pada waktu-waktu tertentu tidak ada larangan bagi negara untuk melakukan intervensi demi melindungi dan menjamin kemaslahatan umat, dengan mengambil berbagai langkah kebijakan yang bisa menciptakan kemaslahatan dan kebaikan umum, berdasarkan pada sebuah prinsip dalam Islam yang dikenal dengan prinsip *al-Istihsaan, al-Mashaalih al-Mursalah.* Yakni, kaidah-kaidah yang menolak kemudharatan berskala umum, artinya kemudharatan yang berskala khusus terpaksa ditempuh demi menolak kemudharatan yang berskala umum. Misalnya, masyarakat berkewajiban untuk membantu orang-orang yang lapar dan telanjang sebagai pengamalan prinsip agama yang menyatakan, "Apabila ada seorang mukmin yang kelaparan, tidak ada yang namanya harta bagi seorang pun," (maksudnya, orang yang kelaparan boleh memakan harta orang lain) akan tetapi dengan syarat mengganti harganya. Sesaat sebelum meninggal dunia, Umar ibnul Khaththab r.a. berkata, "Andaikata aku mengetahui apa yang akan terjadi sebelum ini (maksudnya, andai aku masih memiliki kesempatan), sungguh aku akan mengambil kelebihan harta orang-orang kaya lalu aku berikan kepada orang-orang miskin." Inilah poin yang menjadikan sistem ekonomi Islam sangat jauh dan sangat berbeda dari sistem ekonomi kapitalis yang secara prinsip berlandaskan pada asas kebebasan individu mutlak.

Oleh sebab itu, negara berhak dan berwenang melakukan intervensi terhadap kepemilikan-kepemilikan ilegal, seperti kepemilikan yang didapatkan melalui cara-cara perampasan dan pemaksaan atau penyerobotan, lalu selanjutnya dikembalikan kepada para pemiliknya yang sah atau menyitanya dan menguasainya tanpa ada kompensasi apa-apa, baik itu berupa aset bergerak maupun tidak bergerak. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ

"Tangan (seseorang) menanggung apa (milik orang lain) yang ia ambil hingga ia mengembalikannya (kepada pemiliknya)."[27]

وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ

"Tidak ada hak bagi akar yang zalim (yang ditanam di atas lahan ghashaban)."[28]

مَنْ زَرَعَ فِي أَرْضِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَلَيْسَ لَهُ مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ وَلَهُ نَفَقَتُهُ

"Barangsiapa menanami lahan suatu kaum tanpa seizin mereka, ia tidak memiliki hak sedikit pun terhadap tanaman itu dan ia berhak mendapatkan ganti biaya yang telah ia keluarkan dalam penanaman tanaman tersebut."[29]

Umar ibnul Khaththab r.a. menyita separuh harta yang dibawa oleh para pegawainya yang mereka dapatkan dari memanfaatkan jabatan mereka yang sebenarnya harta itu bukan hak mereka. Hal ini ia lakukan demi menciptakan kemaslahatan umum, yaitu membersihkan kepemilikan dari berbagai hal yang syubhat dan mencurigakan, serta mengantisipasi praktik

27 HR Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan al-Hakim dari Samurah bin Jundub r.a..
28 HR Abu Dawud dan ad-Daraquthni dari Urwah ibnuz Zubair r.a..
29 HR Ahmad, at-Tirmidzi, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Rafi' bin Khadij r.a..

memanfaatkan jabatan untuk menumpuk kekayaan.

Begitu juga, negara memiliki hak dan kewenangan untuk melakukan intervensi terhadap kepemilikan-kepemilikan pribadi yang legal sekalipun, dengan tujuan demi "menciptakan keadilan dalam pemerataan," baik intervensi itu terhadap hak asal kepemilikan itu sendiri, larangan memiliki barang-barang yang berstatus mubah (bukan milik siapa pun), membatasi kebebasan memiliki yang itu termasuk bentuk pengaturan terhadap barang-barang mubah, dan pengaturan terhadap kepemilikan barang-barang mubah baik sebelum maupun setelah Islam apabila penggunaan hak milik itu bisa menimbulkan kemudharatan yang berskala umum.

Berdasarkan hal ini, pemerintahan yang adil berhak untuk menetapkan aturan-aturan pembatasan terhadap kepemilikan lahan pertanian dengan cara membatasinya hanya pada lahan dengan ukuran luas tertentu, atau menyitanya dari tangan para pengelolanya jika mereka membiarkannya terbengkelai dan menelantarkannya hingga lahan itu menjadi rusak, atau mencabut kepemilikan lahan itu dari tangan siapa pun dengan memberinya kompensasi ganti-rugi yang adil. Semua itu bisa dilakukan jika memang kemaslahatan atau kemanfaatan umum menghendaki hal itu.

Hal itu seperti yang terjadi pada masa sekarang ini, yaitu menasionalisasi bank dan perusahaan-perusahaan besar. Juga, seperti yang dilakukan oleh Umar ibnul Khaththab r.a. dalam rangka perluasan Masjidil Haram ketika dirasa semakin sempit karena jumlah jamaah yang terus mengalami peningkatan. Waktu itu, Umar ibnul Khaththab r.a. memaksa penduduk sekitar Masjidil Haram untuk menjual rumah-rumah mereka yang berada di sekitarnya. Umar ibnul Khaththab r.a. berkata kepada mereka, "Yang berstatus pendatang di sini adalah kamu sekalian, bukannya Ka'bah." Langkah kebijakan yang sama juga dilakukan oleh Utsman bin Affan r.a. untuk kedua kalinya, ia berkata kepada mereka, "Hal yang menjadikan kamu sekalian berani kepadaku adalah karakterku yang murah hati dan sabar, padahal kebijakan yang sama juga pernah dilakukan oleh Umar ibnul Khaththab r.a.. Namun, kamu sekalian tidak berkomentar dan hanya diam." Semua ini menunjukkan bahwa negara boleh melakukan pengambilalihan kepemilikan individu demi kemaslahatan sarana dan prasarana umum, seperti untuk kepentingan pelebaran jalan, pelebaran kompleks pemakaman, membangun masjid, membangun benteng, pelabuhan-pelabuhan, instalasi-instalasi umum seperti rumah sakit, sekolahan, tempat penampungan, dan sebagainya. Karena, kemaslahatan umum dimenangkan atas kemaslahatan khusus.

Kemudian para fuqaha madzhab-madzhab yang ada menetapkan bahwa *waliyyul amri* (pemerintah) memiliki kewenangan untuk mengeluarkan suatu peraturan yang mengakhiri atau menghentikan status kebolehan suatu kepemilikan karena alasan adanya suatu kemaslahatan yang menghendaki hal itu, sehingga apabila telah melewati batas-batas yang ditentukan, kepemilikan itu menjadi terlarang. Karena apabila *waliyyul amri* melarang suatu hal yang statusnya mubah, statusnya itu berubah menjadi haram. Begitu juga sebaliknya, ketika *waliyyul amri* memerintahkan suatu hal yang statusnya mubah, statusnya itu berubah menjadi wajib.

Dalil yang menunjukkan bahwa *waliyyul amri* diberi kewenangan-kewenangan seperti ini dalam hal-hal yang memang hukumnya tidak dinash secara jelas oleh agama adalah ayat,

"Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu...." **(an-Nisaa': 59)**

Sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas, *ulil amri* dalam lingkup politik dan pemerintahan adalah para pemimpin, hakim, dan para ilmuwan dalam bidang masing-masing.

Akan tetapi perlu diperhatikan di sini, bahwa kemaslahatan atau kemudharatan yang bisa dijadikan alasan untuk melakukan pembatasan terhadap kepemilikan atau pengambilalihan dan penyitaan suatu kepemilikan dengan kompensasi ganti rugi adalah, bukan kemaslahatan atau kemudharatan yang baru bersifat asumtif atau perkiraan belaka, akan tetapi haruslah kemaslahatan atau kemudharatan yang memang sudah bersifat nyata dan pasti atau bersifat kemungkinan besar dan rata-rata (potensial), bukannya yang bersifat langka atau hanya baru sekadar bersifat kemungkinan belaka. Menurut ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah, kemudharatan yang masih bersifat kemungkinan sudah bisa dijadikan alasan untuk melarang suatu perbuatan, berdasarkan pada prinsip, "Menolak kerusakan dan kemudharatan lebih dimenangkan dan didahulukan daripada menarik kemaslahatan."

Perlu diperhatikan juga di sini bahwa mempertimbangkan kemudharatan harus memenuhi tiga hal seperti berikut:

a. Setiap kemudharatan yang menimpa manusia secara umum adalah terlarang.
b. Dalam mempertimbangkan kemudharatan berskala umum, tidak melihat kepada apakah kemudharatan itu memang dimaksudkan dan disengaja ataukah tidak, akan tetapi yang dilihat adalah dampak-dampak nyata yang ditimbulkannya.
c. Kemudharatan yang menimpa perseorangan adalah tidak dipertimbangkan kecuali jika seseorang memang bermaksud dan sengaja untuk menimpakan kemudharat itu kepada orang lain, seperti dengan bersikap arogan dan seenaknya sendiri dalam menggunakan haknya, atau menggunakannya dalam bentuk penggunaan yang tidak lumrah dan tidak wajar.

Dari sini mungkin bisa dikatakan bahwa di antara hal yang bisa dijadikan alasan pembenaran untuk melakukan pengaturan, pengontrolan, dan penertiban terhadap kepemilikan atau melakukan pembatasan terhadapnya adalah, pemiliknya tidak menunaikan hak-hak Allah SWT yang ada pada kepemilikannya itu, atau memanfaatkannya untuk berlaku otoriter, menganiaya dan berlaku sewenang-wenang, atau digunakan untuk berfoya-foya, atau dimanfaatkan untuk memicu api fitnah, konflik dan kekacauan internal, atau dimanfaatkan untuk melakukan praktik-praktik monopoli dan mempermainkan harga, usaha-usaha penyelundupan barang. Atau, pengaturan dan pengontrolan dan/atau pembatasan terhadap suatu kepemilikan tersebut dilakukan demi untuk menjamin ketersediaan hal-hal yang dibutuhkan untuk bela negara, atau demi mengatasi kemiskinan yang diderita oleh sekelompok masyarakat.

Namun, semua itu dilakukan sebagai langkah-langkah kebijakan yang bersifat pengecualian dan darurat sesuai dengan yang dibutuhkan, dan dengan syarat itu dilakukan tidak sampai pada batas menghilangkan aset pokok serta disertai dengan pemberian kompensasi.

Para peneliti yang mempelajari kondisi perekonomian di negara-negara Arab menegaskan bahwa terkonsentrasinya sebagian besar aset kekayaan nasional di tangan sekelompok kecil orang-orang kaya memunculkan dampak negatif yang sangat besar terhadap kemaslahatan bangsa. Kondisi ini bertolak belakang dengan apa yang dikehendaki oleh Al-Qur'an yang menyerukan perputaran dan peredaran aset kekayaan di dalam masyarakat seperti yang dijelaskan dalam ayat,

"...agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu...." **(al-Hasyr: 7)**

Di antara hal yang sudah tidak diragukan lagi adalah, penasionalisasian sarana prasara-na, instalasi, dan fasilitas-fasilitas umum yang memberi pelayanan kepada rakyat, seperti sarana transportasi, listrik, dan air, bisa sangat membantu dan meringankan rakyat. Misalnya, pembatasan terhadap kepemilikan lahan-lahan pertanian dengan berdasarkan pada koridor menjauhkan kesulitan dan kesusahan dari manusia. Adapun penasionalisasian pabrik dan perusahaan-perusahaan milik perseorangan, hal itu baru bisa dilakukan jika memang benar-benar ada kemaslahatan umum yang menghendaki hal itu.

Di antara dalil-dalil yang menunjukkan prinsip mencegah kemudharatan adalah hadits yang telah disebutkan di bagian terdahulu, yaitu, *"Laa dharara wa laa dhiraara."*[30] Juga hadits, *"Janganlah seseorang melarang tetangganya dari menyandarkan kayu di tembok miliknya."*[31]

Di antara fakta sejarah yang menggambarkan intervensi seorang hakim Muslim terhadap kepemilikan individu dalam ruang lingkup mencegah kemudharatan adalah,

"Samurah bin Jundub r.a. memiliki sebuah pohon kurma yang berada di dalam kebun milik seorang sahabat Anshar. Sementara, Samurah bin Jundub r.a. keluar masuk kebun bersama keluarganya dan hal itu sangat mengganggu si pemilik kebun. Lalu, si pemilik kebun mengadukan masalah itu kepada Rasulullah.

Mendengar pengaduan itu, Rasulullah lantas berkata kepada Samurah bin Jundub, 'Juallah pohon kurmamu itu.' Namun, Samurah bin Jundub r.a. menolak. Lalu Rasulullah saw. berkata kepadanya, 'Jika begitu, potonglah pohonmu itu.' Namun, lagi-lagi Samurah bin Jundub r.a. menolak. Lalu Rasulullah saw. berkata lagi kepadanya, 'Jika begitu, hibahkanlah pohon kurmamu itu kepadanya dan kamu mendapatkan ganti di surga.' Namun, Samurah bin Jundub lagi-lagi menolak.

Lalu Rasulullah saw. pun menoleh kepada Samurah bin Jundub r.a. dan berkata kepadanya, 'Kamu adalah orang yang ingin menimbulkan kemudharatan.' Kemudian Rasulullah saw. menoleh ke arah sahabat Anshar pemilik kebun itu dan berkata, 'Pergi dan cabutlah pohon kurmanya itu.'"[32]

Kejadian dalam hadits di atas menunjukkan bahwa Rasulullah saw. tidak menghormati dan tidak menghargai suatu kepemilikan yang melanggar.

Di antara contoh lainnya adalah, apa yang diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab *al-Muwaththa'* disebutkan, ada seorang laki-laki bernama adh-Dhahhak bin Khalifah yang membuat saluran air dari *al-'Ariidh* (sebuah lembah di Madinah), lalu ia ingin melewatkannya di tanah milik Muhammad bin Maslamah, namun Muhammad bin Maslamah tidak memperbolehkannya. Lalu, adh-Dhahhak menyampaikan permasalahan itu kepada Umar ibnul Khaththab r.a., lalu Umar r.a. pun memanggil Muhammad bin Maslamah dan memerintahkannya supaya membiarkan adh-Dhahhak melewatkan saluran air itu di atas tanah miliknya. Namun, Muhammad Ibnu Maslamah berkata, "Tidak." Umar r.a. pun berkata kepadanya, "Kenapa kamu menghalangi saudaramu dari apa yang bermanfaat baginya? Sementara, itu juga bermanfaat bagi kamu juga, karena kamu bisa ikut menggunakannya untuk mengairi tanahmu dan itu sama sekali tidak merugikanmu." Muhammad bin Maslamah pun tetap bersikukuh dan berkata, "Tidak, demi Allah." Lalu

30 HR Ahmad dan Ibnu Majah dari Abdullah bin Abbas r.a..
31 HR Ahmad, Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah r.a..
32 Kisah ini diriwayatkan oleh Muhammad al-Baqir dari ayahnya, Ali Zainul Abidin.

Umar r.a. pun berkata, "Sungguh, ia boleh melewatkannya meskipun di atas perutmu sekalipun." Lalu, Umar ibnul Khaththab r.a. pun menyuruh adh-Dhahhak untuk melewatkannya di atas tanah milik Muhammad bin Maslamah, lalu adh-Dhahhak pun melakukannya.[33]

Di dalam kisah ini terkandung petunjuk bahwa tidak cukup hanya larangan menimbulkan kemudharatan, akan tetapi wajib atas seorang Muslim berkenaan dengan hak miliknya untuk melakukan apa yang bermanfaat bagi orang lain selama itu tidak merugikan dirinya.

Tatkala Umar ibnul Khaththab r.a. menetapkan suatu lahan di ar-Rabadzhah dekat Madinah sebagai lahan *al-Himaa*, ia berkata, "Harta adalah harta Allah dan manusia adalah para hamba-Nya. Sungguh, demi Zat Yang jiwaku berada di genggaman-Nya, seandainya bukan karena harta (kuda) yang saya peruntukkan untuk mengangkut pasukan yang berperang di jalan Allah tentu aku tidak akan menetapkan sedikit pun dari tanah mereka itu sebagai *al-Himaa* meski hanya sejengkal sekali pun."

Hal ini menunjukkan bahwa mengkhususkan sebagian lahan untuk kepentingan umum adalah boleh. Secara syara' tidak ada larangan untuk menyita dan mengambil alih suatu kepemilikan karena alasan darurat demi kemaslahatan umum bagi seluruh masyarakat atau demi menolak kondisi sulit dan kemudharatan dari diri mereka.

Fuqaha menetapkan empat keadaan di mana secara syara' dalam keadaan-keadaan tersebut boleh dilakukan pengambilalihan dan penyitaan kepemilikan. Keempat keadaan tersebut adalah:

a. Pengambilalihan dan penyitaan terhadap suatu kepemilikan demi kemanfaatan dan kebaikan umum, seperti untuk membuat jalan, pelebaran masjid, pelebaran kawasan pemakaman dan sebagainya, sementara tidak ada lahan lain yang bisa digunakan untuk itu. Dalil untuk keadaan yang pertama ini adalah, praktik para sahabat. Karena, mereka memperbolehkan pengambil-alihan dan pembebasan lahan di sekitar Masjidil Haram dalam rangka pelebaran Masjidil Haram. Hal ini terjadi sebanyak dua kali, yaitu pertama pada masa Khalifah Umar ibnul Khaththab r.a., sedangkan yang kedua adalah pada masa Khalifah Utsman bin Affan r.a..
b. Pemiliknya memiliki tanggungan utang, seperti tanggungan utang nafkah keluarga, tanggungan pajak bumi (*kharaaj*), tanggungan utang karena suatu transaksi, atau sebagainya, sementara ia menolak untuk melunasinya. Dalam kasus seperti ini, hakim memutuskan untuk menjual aset kekayaan yang dimilikinya secara paksa untuk digunakan menutup utangnya itu. Di sini, yang diprioritaskan untuk dijual adalah aset yang penjualannya lebih ringan. Materi nomor 998 dari Jurnal Hukum (*al-Majallah*) menegaskan hal ini.
c. Suatu kepemilikan diambil alih dan disita sebagai langkah pencegahan terhadap praktik-praktik monopoli. Yaitu, seperti ada sekelompok pedagang melakukan penimbunan dan monopoli terhadap bahan-bahan makanan pokok masyarakat dan hal itu menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat. Dalam kasus seperti ini, hakim berwenang untuk mengambil langkah penanganan dengan melakukan penjualan, atau melakukan penentuan dan standardisasi harga demi menolak kemudharatan. Karena, Rasulullah saw. melarang praktik-praktik penimbunan dan monopoli terha-

33 *Al-Muwaththa'*, Juz 2 hlm. 218 dan berikutnya.

dap bahan-bahan makanan. Ibnu Qudamah dalam kitab *al-Mughnii* Juz 4 halaman 198 menjelaskan tentang syarat dan kriteria-kriteria penimbunan dan monopoli yang diharamkan.

d. Kasus pengambilan hak *syuf'ah* (hak prioritas untuk membeli) oleh *syafii'*, demi menghormati dan melindungi hak pemilik lama.

Adapun selain keadaan-keadaan di atas, kepemilikan seseorang tidak boleh diambil alih kecuali dengan kerelaan hatinya. Hal ini berdasarkan ayat,

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil (tidak benar), kecuali dalam perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu...." **(an-Nisaa': 29)**

Juga, berdasarkan hadits yang sudah pernah disebutkan di atas, yaitu,

إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ

"Sesungguhnya darah (sebagian) dari kamu dan harta (sebagian) dari kamu adalah haram atas (sebagian) dari kamu yang lain."

d. Menciptakan Keseimbangan Ekonomi

Ketika Islam memperbolehkan adanya kepemilikan personal dan sifatnya yang permanen, itu tidak lantas berarti menunjukkan bahwa Islam memperbolehkan apa yang dalam sistem kapitalis dikenal dengan sistem kelas yang memperbolehkan suatu kelas sosial tertentu yang memiliki dana untuk "memiliki dan menguasai" pemerintahan serta akses-akses hukum baik secara langsung maupun dalam bentuk tidak langsung.

Karakter sistem perundang-undangan dan hukum Islam yang melarang praktik-praktik menyimpan dan menimbun uang, mengharamkan bunga bank pada selain kondisi yang sangat darurat, memecah harta milik melalui jalur waris, menghapus penginvestasian kekayaan alam mentah dengan cara-cara kapitalis, semua itu pastinya bisa melebur dan mempersempit jurang perbedaan antar kelas, mempersempit jurang kesenjangan yang lebar di antara individu dalam kepemilikan kekayaan.

Begitulah, Islam "mengeringkan" setiap sumber-sumber yang bisa memunculkan "kastaisme." Sebagaimana pula, pemerintah memiliki berbagai kewenangan berskala luas dalam menciptakan keadilan, mencegah kemudharatan dan sikap-sikap arogansi dalam penggunaan hak. Semua itu sudah barang tentu mampu menciptakan semacam keseimbangan ekonomi.

Di antara contohnya adalah, tatkala Rasulullah hijrah ke Madinah, beliau saw. mempersaudarakan antara kaum Muhajirin yang miskin dengan kaum Anshar. Waktu itu, seorang sahabat Muhajirin berbagi harta dengan saudaranya dari kaum Anshar. Abu Bakar ash-Shiddiq r.a. memberi *'athaa'* (bagian) yang sama rata di antara semua orang dari harta *ghanimah* yang didapatkan. Tatkala kawasan yang berhasil ditaklukkan oleh Islam semakin luas, para sahabat bermusyawarah bersama Umar ibnul Khaththab r.a. untuk tidak membagi tanah kawasan yang ditaklukkan di antara para pasukan yang ikut menaklukkannya. Akan tetapi, tetap dibiarkan berada di tangan para penduduknya demi menjaga prinsip keseimbangan ekonomi di antara rakyat semuanya, baik Muslim maupun non-Muslim. Allah SWT berfirman,

"Harta rampasan fai' yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (yang berasal) dari penduduk beberapa negeri, adalah untuk Allah, Rasul,

kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin dan untuk orang-orang yang dalam perjalanan, agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu...." **(al-Hasyr: 7)**

Maksudnya adalah, harta fai' dan tanah negeri yang ditaklukkan adalah milik semua rakyat.

6. ASAS-ASAS KEADILAN SOSIAL DALAM ISLAM

Prinsip keadilan sosial adalah pilar ketiga sistem ekonomi Islam. Kaum Muslimin mampu menerjemahkan prinsip ini pada tataran kehidupan nyata secara efektif yang hal itu menjadikan masyarakat Islam sebagai sebuah masyarakat yang didominasi oleh sikap-sikap saling mengasihi, tolong-menolong, penuh rasa persaudaraan, dan memiliki rasa solidaritas tinggi, baik pada waktu senang maupun susah. Itu adalah sifat-sifat masyarakat Islam yang utama, sebuah masyarakat yang dilindungi dan diproteksi oleh Islam dari berbagai bentuk penyimpangan dan penyakit moral, sosial, dan ekonomi. Islam menegaskan tentang keharusan "membasmi" kemiskinan, kebodohan, penyakit, pengangguran, keterbelakangan ekonomi, kelemahan sistem pertahanan dan militer, serta sikap politik yang lemah dan tunduk kepada hegemoni asing.

Perbincangan seputar keadilan sosial dalam Islam sudah begitu banyak dan terkenal, sehingga di sini kami hanya akan menyinggung tentang dua hal. *Pertama*, tugas dan kewajiban negara dalam merealisasikan dan mengimplementasikan prinsip jaminan sosial. *Kedua*, ketentuan dan batasan-batasan positif yang diberlakukan terhadap hak individu di dalam kepemilikan pribadi.

a. Tugas dan Kewajiban Negara dalam Merealisasikan dan Mengimplementasikan Prinsip Jaminan Sosial

Hal ini diambil atas dasar pertimbangan bahwa negara adalah yang bertanggung jawab terhadap rakyatnya, seluruh kaum Muslimin antara satu dengan yang lain adalah saling menjamin dan saling membantu. Islam mewajibkan negara untuk menjamin kehidupan setiap rakyatnya. Negara berkewajiban menyediakan akses-akses mendapatkan penghidupan yang legal bagi semua rakyat, menyediakan lapangan pekerjaan yang terhormat, membuka kesempatan untuk ikut berperan dalam berbagai bentuk aktvitas ekonomi yang bisa memberikan keuntungan dan kebaikan kepada mereka. Sehingga, mereka bisa mendapatkan pemenuhan kebutuhan-kebutuhan dasar berupa pangan, sandang, dan papan, kemudian meningkat kepada kebutuhan-kebutuhan yang bersifat pelengkap (tersier) sesuai dengan tingkat kemampuan yang dimiliki. Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرْبِهِ مُعَافًى فِي جَسَدِهِ عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا بِحَذَافِيْرِهَا

"Barangsiapa dalam keadaan aman, tubuhnya sehat, dan ia memiliki apa yang bisa ia makan untuk hari itu, seakan-akan dunia seisinya berada dalam genggamannya." [34]

Hadits ini menunjukkan bahwa kebutuhan-kebutuhan dasar (primer) manusia adalah pangan, sandang, dan papan. Sedangkan selain itu, termasuk kategori kebutuhan-kebutuhan pelengkap (sekunder dan tersier). Apabila seseorang tidak mampu bekerja dan membutuhkan bantuan kecukupan nafkah, negara berke-

[34] HR Bukhari dalam *al-Adab*. At-Tirmidzi dan Ibnu Majah dari Ubaidillah bin Mihshan r.a.. Ini adalah hadits *hasan*.

wajiban menanggungnya dan menjamin kecukupan kebutuhan-kebutuhannya, supaya ia bisa hidup dengan kehidupan yang layak dan terhormat sebagaimana kehidupan manusia yang semestinya. Negara bisa menjamin ketersediaan dana yang khusus dialokasikan untuk tujuan yang mulia ini, dari berbagai sumber yang di dalamnya individu-individu masyarakat ikut berperan, melalui berbagai bentuk kewajiban yang terdapat pada harta kekayaan mereka yang harus mereka serahkan. Ini adalah tema hal yang kedua.

b. Ketentuan dan Batasan-Batasan Positif yang Diterapkan Terhadap Kepemilikan Personal

Islam menetapkan sejumlah ketentuan dan batasan-batasan terhadap hak kepemilikan individu demi menciptakan keadilan dan kemaslahatan umum. Di antaranya ada yang berupa ketentuan dan batasan-batasan negatif yang beberapa yang terpenting telah disebutkan pada bagian terdahulu, seperti pencegahan praktik-praktik monopoli, penetapan patokan harga (standardisasi) yang bersifat mengikat, tidak boleh menimbulkan kemudharatan bagi orang lain, larangan kepemilikan terhadap harta mubah ketika penggunaannya akan menimbulkan kemudharatan umum.

Di antaranya lagi ada yang berupa ketentuan dan batasan-batasan positif yang menjadikan hak kepemilikan memiliki visi, fungsi, dan peran sosial yang bisa menjauhkan dan menyelamatkan konsep hak dari kontaminasi pemahaman kepemilikan dan kekuasaan absolut atau egoisme. Ketentuan dan batasan-batasan yang bisa mencairkan akumulasi aset-aset kekayaan yang besar, membangun kesadaran solidaritas sosial di antara individu-individu masyarakat Islam di atas landasan dan pilar-pilar agama, moral, dan hukum yang paling kokoh demi meningkatkan taraf kehidupan umum, melindungi dan menjamin kepentingan masyarakat miskin serta mengangkat mereka kepada kehidupan yang mandiri. Ketentuan dan batasan-batasan positif tersebut yang terpenting adalah seperti berikut.

- **Kewajiban zakat**

  Sebagaimana yang telah diketahui bersama, zakat termasuk salah satu rukun Islam. Zakat adalah sebuah undang-undang perdata yang bersifat mengikat bagi orang-orang mampu, dan mereka wajib untuk melaksanakannya serta mendistribusikannya kepada masyarakat yang berhak mendapatkannya. Secara prinsip, negara adalah yang bertugas menarik dan mengumpulkan zakat dari orang-orang yang sudah berkewajiban untuk mengeluarkan zakat serta memaksa mereka untuk mengeluarkannya. Zakat—sebagaimana anggapan sebagian kalangan—bukan hanya sebatas sedekah sunnah, dan zakat bukan pula suatu bentuk bantuan yang menghinakan dan merendahkan orang miskin. Akan tetapi, zakat adalah hak yang mulia dan wajib ditunaikan. Allah SWT berfirman,

  "Dan orang-orang yang dalam hartanya disiapkan bagian tertentu, bagi orang (miskin) yang meminta dan yang tidak meminta." **(al-Ma'aarij: 24-25)**

  Tujuan dari zakat adalah "mengulurkan tangan" kepada orang lemah dan membawanya kepada kondisi di mana dirinya akhirnya bisa hidup mandiri secara ekonomi dengan baik. Zakat adalah solusi atau penanganan yang bersifat temporal bagi kondisi setiap orang miskin untuk menjadikannya bisa hidup mandiri secara ekonomi, bukan bantuan "makanan" yang bersifat permanen kecuali bagi orang-orang yang memang tidak mampu untuk bekerja. Jadi, tujuan zakat adalah untuk mengentaskan kemiskinan dan menjadi-

kan orang miskin akhirnya bisa hidup mandiri secara ekonomi.

Sebagaimana yang telah diketahui bersama, zakat diambil dari tiga kategori harta, yaitu *nuquud* (mata uang, emas, dan perak) yang berlaku dan barang-barang komoditi dengan persentase 2,5%, binatang ternak berupa unta, sapi, dan kambing yang statusnya adalah *saa'imah* (dilepas supaya merumput sendiri di tempat merumput mubah) dengan penghitungan persentase progresif, dan yang ketiga adalah hasil pertanian dan buah dengan persentase 10% untuk pertanian yang mengandalkan air hujan, dan 5% untuk pertanian yang pengairannya menggunakan tenaga dan biaya.

Apabila hasil pengumpulan zakat ketiga macam harta kekayaan di atas tidak mencukupi, menurut pendapat fuqaha masa sekarang tidak ada larangan secara syara' untuk memberlakukan kewajiban zakat terhadap bentuk-bentuk harta kekayaan model baru yang ada pada masa sekarang, seperti perangkat industri, surat-surat berharga (seperti saham dan obligasi), gaji (zakat profesi), rumah, dan gedung yang disewakan. Hanya, hasil keputusan *Majma' al-Fiqh al-Islami* di Jeddah tidak mewajibkan zakat terhadap harta tidak bergerak yang dibisniskan, kecuali dengan syarat *haul* (berlalunya masa satu tahun) terhadap harta kekayaan yang disimpan dari hasil pembisnisan harta tidak bergerak itu.

Para ulama menyerukan pemerintahan-pemerintahan yang ada supaya kembali memainkan perannya sebagai pihak yang bertugas menarik dan mengumpulkan zakat pada masa sekarang, seperti yang telah dilakukan oleh sebagian negara Islam dan sebagian negara Arab dengan berdasarkan undang-undang zakat modern yang dimiliki. Karena, zakat adalah sebuah sistem yang sangat vital dalam menangani banyak sekali masalah-masalah sosial yang terjadi.

- **Membantu dan menjamin kehidupan masyarakat miskin**

  Negara juga memiliki kewenangan menuntut orang-orang kaya supaya membantu masyarakat yang miskin. Sebab, negara adalah yang bertanggung jawab terhadap kemaslahatan dan kesejahteraan mereka. Karena, Islam menetapkan bahwa interaksi sosial harus berlandaskan pada asas-asas saling mengasihi, saling menyayangi, solidaritas, dan simpati. Rasulullah saw. bersabda,

  كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُوْنَ كُفْرًا

  "Kemiskinan dekat kepada kekufuran."[35]

  Dan untuk menangani kondisi tersebut, Rasulullah saw. bersabda,

  مَثَلُ الْمُؤْمِنِيْنَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى

  "Orang-orang mukmin di dalam sikap saling mengasihi, saling menyayangi, dan saling memberi simpati adalah seumpama tubuh. Ketika ada salah satu anggota tubuh yang sakit, seluruh tubuh ikut bersimpati dengan mengalami kondisi tidak bisa tidur dan demam."[36]

---

35 HR Abu Nu'aim dalam kitab *al-Hilyah* dari Anas r.a..

36 HR Ahmad dan Muslim dari an-Nu'man bin Basyir r.a..

Agama Islam yang hanif juga menetapkan kewajiban lain terhadap harta kekayaan selain kewajiban zakat. Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ

"Sesungguhnya di dalam harta kekayaan terhadap hak yang lain selain zakat."[37]

Bahkan, prinsip membantu dan menjamin kesejahteraan masyarakat miskin yang memang tidak mampu bekerja tergambar dengan sangat jelas dalam sabda Rasulullah saw. berikut,

إِنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَى أَغْنِيَاءِ الْمُسْلِمِيْنَ فِي أَمْوَالِهِمْ بِقَدْرِ الَّذِي يَسَعُ فُقَرَائَهُمْ وَلَنْ يُجْهِدَ الْفُقَرَاءُ إِذَا جَاعُوْا أَوْ عَرُوْا إِلاَّ بِمَا يَصْنَعُ أَغْنِيَاؤُهُمْ أَلاَ وَإِنَّ اللهَ يُحَاسِبُهُمْ حِسَابًا شَدِيْدًا وَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيْمًا

"Sesungguhnya Allah mewajibkan atas orang-orang Islam yang kaya di dalam harta mereka untuk mengeluarkan harta mereka guna membantu masyarakat miskin sesuai dengan kadar yang bisa mencukupi untuk semua masyarakat miskin. Dan orang-orang miskin sekali-kali tidak dalam kondisi sengsara tatkala mereka lapar atau telanjang, kecuali disebabkan oleh ulah orang-orang kaya. Dan ingatlah, sesungguhnya Allah akan menghisab mereka dengan hisab yang berat dan menyiksa mereka dengan siksaan yang amat pedih."[38]

Hal ini ditambah lagi dengan motivasi dan anjuran Islam untuk mengeluarkan sedekah sunnah dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT sebagaimana yang telah diketahui bersama. Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ كَانَ عِنْدَهُ فَضْلُ ظَهْرٍ فَلْيَعُدْ بِهِ عَلَى مَنْ لاَ ظَهْرَ لَهُ وَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ فَضْلُ زَادٍ فَلْيَعُدْ بِهِ عَلَى مَنْ لاَ زَادَ لَهُ

"Barangsiapa memiliki kendaraan lebih, hendaklah ia mendermakannya kepada orang yang tidak memiliki kendaraan. Barangsiapa memiliki kelebihan bekal, hendaklah ia dermakan kepada orang yang tidak memiliki bekal."[39]

Begitu juga, seseorang wajib memberikan nafkah untuk mencukupi kebutuhan keluarga dan kerabatnya yang miskin, seperti orang tua, kakek, nenek, anak, dan cucu.

- **Berinfak di jalan Allah SWT**

Islam mewajibkan kaum Muslimin untuk ikut berperan dengan berinfak di jalan Allah SWT. Sedangkan yang dimaksud berinfak di jalan Allah SWT di sini adalah, berinfak untuk segala hal yang menjadi kebutuhan masyarakat berupa berbagai kemaslahatan dan kepentingan yang mutlak diperlukan dan sangat vital, seperti pertahanan dan keamanan negara, perbekalan dan perlengkapan militer (alutista), mendirikan lembaga-lembaga amal yang setiap negara mutlak memerlukannya.

Pemerintah memiliki kewenangan untuk membuat aturan dan rumusan tentang bagaimana mendapatkan dana dari sumber-

37 HR at-Tirmidzi dari Fathimah binti Qais r.a.. Adapun hadits yang berbunyi, *"Di dalam harta kekayaan tidak ada hak kecuali hanya zakat,"* ini adalah hadits dhaif yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Fathimah binti Qais r.a..

38 HR ath-Thabrani dari Ali bin Abi Thalib r.a..

39 HR Ahmad, Muslim, dan Abu Dawud dari Abu Sa'id al-Khudri r.a..

sumber pendanaan yang ada supaya dana APBN yang dialokasikan untuk sektor-sektor tersebut bisa mencukupi dengan cara memberlakukan kewajiban pajak yang adil dengan mekanisme pajak progresif, yaitu semakin tinggi penghasilan seseorang, semakin tinggi pula pajak yang harus dibayarkannya, juga disesuaikan dengan tingkat kekayaan dan kelapangan ekonomi yang dimiliki.

Fuqaha Islam, semisal al-Ghazali, asy-Syathibi, dan al-Qurthubi secara jelas menyatakan tentang pensyariatan pemberlakuan pajak baru terhadap orang-orang kaya, pemberlakuan pajak penghasilan, pajak hasil pertanian dan yang lainnya, sesuai dengan kadar yang bisa mencukupi berbagai kebutuhan umum negara. Hal ini ditetapkan oleh *Majma'ul Buhuuts al-Islaamiyyah* pada muktamarnya yang pertama yang diadakan pada tahun 1964 M di dalam hasil keputusannya yang kelima.[40]

Kesimpulannya adalah, syariat Islam menerapkan sejumlah ketentuan dan batasan-batasan yang cukup banyak terhadap seseorang dalam menggunakan hak miliknya dan dalam hak memiliki itu sendiri, demi merealisasikan prinsip-prinsip kemaslahatan, keadilan dan persamaan semaksimal mungkin.

7. SIKAP ISLAM KETIKA TERJADI PERTENTANGAN ANTARA KEPENTINGAN INDIVIDU DENGAN KEPENTINGAN PUBLIK (UMUM)

Sistem ekonomi kapitalis begitu mengultuskan kebebasan dan kepentingan individu. Sistem kapitalis memiliki pandangan bahwa kemaslahatan umum atau bersama adalah *output* kemaslahatan-kemaslahatan pribadi atau individu. Sementara, sistem sosialis berbanding terbalik, yaitu meniadakan peran individu, mengultuskan kepentingan bersama dan lebih memprioritaskannya dengan mengalahkan kepentingan individu. Sistem sosialis memiliki pandangan bahwa solidaritas sosial adalah satu-satunya asas kehidupan komunitas, individu dieksploitasi untuk melayani kemaslahatan dan kepentingan-kepentingan komunitas.

Sementara itu, Islam sama-sama menjaga, menghormati, memerhatikan, dan mempertimbangkan kepentingan individu dan kepentingan publik sekaligus. Islam membangun keseimbangan yang efektif antara dua kepentingan tersebut dalam bentuk yang mampu menciptakan solidaritas sosial. Dalam kondisi-kondisi normal, Islam tidak memperkenankan individu melanggar kepentingan umum, begitu pun sebaliknya, komunitas tidak boleh menginjak-injak kepentingan individu demi kepentingan masyarakat umum. Hal ini demi mencegah terjadinya gangguan dan ketimpangan pada neraca keadilan, serta demi memeli-

[40] Pemberlakuan pajak boleh dilakukan dengan empat syarat. *Pertama*, anggaran kas negara memang benar-benar dalam keadaan membutuhkan dana, sementara sudah tidak ditemukan sumber-sumber pendapatan negara yang lainnya yang bisa digunakan untuk merealisasikan target, tujuan, dan berbagai kemaslahatan kecuali harus dengan cara membebani rakyat dengan pajak. *Kedua*, pembagian dan pemerataan beban pajak harus adil dan tidak memihak, sekiranya tidak boleh ada sebagian rakyat dibebani sedangkan sebagian yang lain dibebaskan. *Ketiga*, hasil pajak yang didapatkan harus digunakan untuk kepentingan-kepentingan umum masyarakat. *Keempat*, disetujui oleh majelis syura. Karena, status hukum asal harta milik individu adalah haram bagi orang lain, juga status asal seseorang adalah bebas dari beban.

Ada versi pendapat lain yang mengatakan keharaman pemberlakuan pajak. Dengan alasan, bahwa tidak ada hak dan kewajiban di dalam harta kekayaan selain kewajiban zakat. Juga, karena Islam menghormati kepemilikan dan mengharamkan harta seseorang bagi orang lain, sebagaimana Islam mengharamkan darah dan kehormatan seseorang atas orang lain. Pajak, meski bagaimanapun bentuk alasan pembenaran yang dikemukakan, namun itu tetap merupakan bentuk pengambilalihan dan penyitaan sebagian dari harta seseorang secara paksa. Juga, terdapat sejumlah hadits yang mengecam bentuk-bentuk pungutan (*al-Maks*) dan larangan terhadap pemberlakuan *al-'Usyuur* (pajak hasil bumi).

hara dan mengakomodasi dua hak secara bersamaan semaksimal mungkin.

Oleh sebab itu, ketika terjadi pertentangan dua kepentingan pada kondisi-kondisi darurat misalnya, sementara tidak dimungkinkan untuk melakukan pengompromian di antara keduanya, maka yang dimenangkan adalah kepentingan umum dan mengalahkan kepentingan khusus atau individu, demi mencegah kemudharatan umum. Akan tetapi, tetap harus disertai dengan sikap menjaga dan memperhitungkan kepentingan individu tersebut dengan memberi kompensasi ganti rugi.

Berdasarkan pada perspektif keseimbangan inilah, Islam memberikan pandangannya terhadap harta. Sehingga, Islam mengakui kepentingan dan kemaslahatan individu pada harta serta mengakui hak individu untuk memiliki harta. Sebagaimana pula, Islam juga mengakui dan mempertimbangkan kemaslahatan publik dan mengakui haknya dalam kepemilikan. Sehingga dengan begitu, kepemilikan individu bisa berdampingan secara harmonis dengan kepemilikan publik dan kepemilikan negara di bawah naungan payung Islam.

Berdasarkan hal ini, berarti Islam memiliki visi ganda yang memiliki aturan, ketentuan, dan batasan-batasan tertentu yang telah digariskan oleh syara' dengan jelas. Islam, ketika secara prinsip mengakui dan melegitimasi kepemilikan individu, maka pada waktu yang sama juga meletakkan sejumlah aturan, ketentuan, dan batasan-batasan terhadapnya yang bisa mencegah terjadinya praktik-praktik penggunaan kepemilikan individu secara tidak bertanggung jawab dan menimbulkan mudharat, sebagaimana yang telah kami singgung pada bagian terdahulu. Serta, menjadikan penggunaannya memiliki visi untuk kemaslahatan bersama seluruh masyarakat.

Publik berhak mengambil alih kepemilikan individu atau melakukan perbaikan, revisi, dan regulasi terhadapnya ketika itu memang menjadi tuntutan kemaslahatan umum. Semua itu dalam rangka menjaga dan melindungi kepentingan-kepentingan dasar yang karena demi kepentingan-kepentingan dasar itulah hak-hak digariskan dan diberlakukan. Juga, semua itu demi tujuan mencegah terjadinya sikap-sikap arogansi, kelaliman, dan kesewenang-wenangan. Berdasarkan keterangan ini, jelas bahwa pengakuan undang-undang Islam terhadap kepemilikan individu sama sekali tidak menimbulkan kerisauan selama undang-undang Islam juga menetapkan kewenangan untuk membatalkan kepemilikan individu tersebut atau melakukan revisi terhadapnya.

Dengan menciptakan suatu bentuk keseimbangan ekonomi antara kepentingan individu dan kepentingan publik berdasarkan asas-asas keadilan ini, serta disesuaikan dengan tuntutan kemaslahatan dan kepentingan yang ada, Islam mampu memberikan jawaban dan jalan keluar bagi problem ekonomi yang menjadi perhatian dan pertanyaan besar para ekonom, yaitu bagaimana masyarakat mampu menjamin dan mengakomodasi terpenuhinya berbagai kebutuhan yang sangat banyak dan beragam dengan sumber-sumber kekayaan alam yang terbatas yang dimilikinya.

Jawaban Islam terhadap permasalahan ini adalah, sesungguhnya alam tidaklah kikir dan tidak pula tidak mampu menyediakan dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia yang hidup di dalamnya. Akan tetapi justru sebaliknya, alam sangat pemurah dan kaya, karena alam adalah ciptaan Allah SWT, Zat Yang menjamin rezeki bagi semua makhluk ciptaan-Nya. Jadi, permasalahannya bukan terletak pada alam, akan tetapi permasalahan sejatinya adalah terdapat pada manusianya itu sendiri.

Kezaliman-kezaliman yang dilakukan manusia dalam kehidupan praktisnya dalam pendistribusian dan pemerataan kekayaan serta

sikap manusia yang tidak menginvestasikan, memanfaatkan, dan mengoperasikan sumber-sumber kekayaan alam yang ada secara benar dan *accountable* adalah dua sebab ganda di balik munculnya problem ekonomi yang diderita oleh umat manusia sejak dulu. Oleh sebab itu, ketika kezaliman dan ketidakadilan dalam pendistribusian dan pemerataan kekayaan bisa terhilangkan, manusia mengerahkan, memobilisasi, dan menyinergikan semua energi dan kemampuan yang dimilikinya untuk memanfaatkan kandungan-kandungan alam yang terbarukan, hingga hilanglah problem ekonomi tersebut.

8. PERAN DAN PENGARUH AGAMA, MORAL, DAN KOMITMEN TERHADAP SEMUA PRINSIP ISLAM DALAM MEMBANGUN KONSTRUKSI ALIRAN EKONOMI KITA

Aliran ekonomi Islam tidak mungkin dinilai berhasil kecuali dengan mengimplementasikan semua sistem dan tata aturan Islam yang ada, baik sistem dan tata aturan politik, sosial, dan finansial. Karena, Islam adalah satu kesatuan yang tidak bisa terbagi-bagi, sebuah kesatuan yang integral dan inheren yang tidak mungkin memisah-misahkan antara bagian satu dengan bagian yang lain. Ekonomi Islam pada tingkat utama berlandaskan pada kerangka umum yang terdiri dari agama atau aqidah, moral atau perilaku, serta pemahaman yang komprehensif tentang alam dan kehidupan.

Aqidah Islamiah di dalam hati dan pikiran seorang Muslim adalah motivasi penggerak menuju sikap menghormati dan menjunjung tinggi sistem ekonomi Islam, meyakininya dan tunduk kepada aturan-ataurannya.

Nilai-nilai moral tidak kalah pentingnya dengan teks-teks ketentuan hukum yang mengikat dalam mengarahkan perilaku individu tentang bagaimana bersikap terhadap individu lain, menjunjung tinggi hak-hak orang lain, menjaga kemaslahatan publik, memiliki *sense of belonging* dan *sense of responsbility* terhadap kehormatan negara serta kesadaran untuk menjaga dan melindunginya, serta kesadaran untuk melakukan intropeksi diri.

Oleh sebab itu, kesadaran untuk berbuat baik, saling membantu, menyayangi, persaudaraan, rela berkorban, cinta kasih, saling membantu, dan tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan, semua itu yang merupakan bagian inti dari agama, memiliki dampak dan pengaruh yang sangat jelas terhadap pembentukan corak kehidupan ekonomi, menopang sistem ekonomi Islam dalam mewujudkan visi, misi, dan cita-citanya, membawa manusia kepada lingkungan kebaikan dan menjauhkannya dari anasir-anasir kejelekan, serta berperan dalam membangun dan memperkuat fondasi dan pilar-pilar solidaritas sosial di antara semua individu.

Hanya seorang mukmin yang sejati dan bertakwalah yang memiliki kesadaran menjaga dan menjunjung tinggi kepentingan-kepentingan orang lain, sebagaimana ia menjaga dan melindungi kepentingan-kepentingan pribadinya. Inilah elemen-elemen pokok komunitas manusia yang mulia dan luhur.

Pemahaman dan kesadaran manusia tentang alam, kehidupan, dan interaksi sosial bahwa dunia adalah ladang akhirat, bahwa Allahlah Yang Maha menggenggam, melepas, memberi rezeki dan Yang menjalankan segala sesuatu, bahwa harta kekayaan sejatinya adalah milik-Nya, manusia hanya sebatas sebagai khalifah dan wakil-Nya dalam memilikinya, bahwa harta kekayaan hanyalah sebatas sebagai sarana bukan tujuan, bahwa harta kekayaan adalah baik apabila pemiliknya menggunakannya dalam kebaikan, dan harta adalah jelek apabila penggunaannya bisa berdampak tidak baik dan menimbulkan kemudharatan. Rasulullah saw. bersabda,

نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلْمَرْءِ الصَّالِحِ

"Sebaik-baik harta yang baik adalah ketika berada di tangan orang yang baik pula."[41]

Sesungguhnya kepemilikan individu memiliki sifat, karakter, visi, dan fungsi sosial, bahwa kepemilikan individu adalah sebuah nikmat besar yang wajib dijaga dan dilindungi, serta untuk mendapatkannya harus dengan cara-cara yang halal, bahwa keuntungan yang masuk akal dan proporsional itulah yang akan mampu bertahan dan yang akan mampu menjaga aktivitas perniagaan dan kemaslahatan pedagang, bahwa musuh wajib dilawan dan ditangani, bahwa seorang hakim harus orang yang adil yang ia diamanahi menjaga kemaslahatan dan kepentingan rakyat. Kesadaran dan pemahaman-pemahaman ini serta yang lainnya memiliki dampak jangka panjang terhadap ladang ekonomi.

Kesimpulan Uraian

Sesungguhnya Islam—seperti biasanya dalam setiap ajaran yang dibawanya—adalah syariat *tawassuth*, seimbang, proporsional, dan moderat. Islam adalah sebuah sistem dan tatanan yang mandiri dan berdiri sendiri yang memiliki berbagai karakteristik dan keistimewaan-keistimewaan yang membedakannya dari bentuk-bentuk sistem yang lain, baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial, dan perundang-undangan. Sistem Islam sangat mampu menjawab berbagai permasalahan, tantangan, dan kondisi-kondisi kekinian.

Oleh sebab itu, sistem Islam memiliki titik temu dengan kedua sistem yang ada sekarang ini, sistem kapitalis dan sistem sosialis, pada poin-poin yang baik, dan membuang jauh-jauh poin-poin yang bersifat ekstrem dan menyimpang dari fitrah manusia. Islam pasti akan mengantarkan umatnya kepada kebahagiaan yang sejati yang di antara manifestasi dan indikasinya yang paling tampak adalah seseorang bisa merasakan kemapanan materi, ketenangan jiwa, percaya diri, serta menikmati kebebasan, dan kehidupan yang mulia.

Filosofi Islam dalam membangun peradaban manusia bukanlah hanya berlandaskan pada pemenuhan kebutuhan isi perut semata, karena manusia terdiri dari dua elemen, yaitu fisik dan ruh, jiwa dan raga, tidak seperti robot. Akan tetapi, manusia dipenuhi dengan emosi harapan, keinginan, kesedihan, dan rasa sakit. Di dalam lubuk hatinya kadang kala pada suatu waktu akan terasa lemah. Kemampuan, potensi, dan tingkat produktivitas manusia berbeda-beda antara satu individu dengan individu yang lain sesuai dengan tingkat kemampuan dan kesiapan alamiah, potensi pikiran, dan potensi fisik yang mereka miliki. Tidak adil dan tidak masuk akal rasanya jika seseorang dihalangi atau dibatasi dalam menuai dan menikmati hasil kerja yang dilakukannya, selama itu memang sah dan legal.

Islam bersungguh-sungguh dalam memerangi tiga hal yang membentuk lingkaran setan dan menjadi sebuah momok menakutkan, yaitu kemiskinan, kebodohan, dan penyakit. Islam melawan setiap hal yang menjadi faktor keterbelakangan ekonomi, yaitu pengangguran, praktik-praktik mencari keuntungan yang ilegal, serta pelemahan produksi pertanian, industri, dan perdagangan.

Sebagaimana pula di dalam fakta sejarah, Islam mampu menerapkan dan merealisasikan prinsip-prinsip solidaritas sosial yang dimilikinya, sehingga mampu menciptakan sebuah kehidupan yang makmur dan sejahtera, sampai-sampai pada beberapa era peradaban Islam, orang kaya tidak lagi mampu menemukan seseorang yang berhak dan layak diberi zakat.

---

[41] HR Ahmad dan Ibnu Mani' dari Amr ibnul Ash r.a..

B. KONSEP-KONSEP DASAR SISI SOSIALISME ISLAM

- *Kata Pengantar Seputar Istilah Sosialisme*

Istilah sosialisme yang dikenal pada masa sekarang ini mulai muncul dan tersebar sejak abad sembilan belas dan banyak mendapatkan sambutan luar biasa, karena sosialisme lahir sebagai reaksi balik terhadap kezaliman sistem kapitalis. Mereka menangkap adanya sinyalemen positif humanisme, keadilan, pemerataan, dan persamaan di dalam sistem sosialis, berdasarkan pertimbangan bahwa sistem sosialis memiliki sejumlah asas pokok untuk kesejahteraan manusia secara adil dan merata serta asas anti pengeksploitasian seseorang terhadap orang lain baik individu maupun kelompok, baik itu pengeksploitasian ekonomi, sosial, maupun politik.

Dilihat dari sisi ekstrem dan moderat, paham sosialisme memiliki tingkatan-tingkatan sesuai dengan seberapa jauh individu-individu dalam suatu komunitas melepaskan kebebasan politik dan kebebasan finansialnya. Semakin kecil tingkat penghapusan terhadap identitas individu dan tanggung jawabnya, semakin dekat kepada kondisi alamiah manusia.

Akan tetapi lingkungan Islam, Kristen, dan agama apa pun memiliki sikap antipati terhadap sejumlah masalah krusial yang menyertai sistem sosialis yang ada sekarang ini yang berkisar pada paham ateisme, sikap tidak percaya kepada wujud Tuhan, pengingkaran terhadap prinsip-prinsip agama dan tidak meyakini akan hari kebangkitan, dengan alasan bahwa hal itu dilakukan dengan maksud ingin memperlakukan secara adil terhadap kelas buruh. Padahal, pengingkaran dan sikap ateisme seperti itu luntur di hadapan bukti-bukti akan kebenaran wujud Tuhan.

Bahkan, apabila yang diinginkan adalah ingin memperlakukan dengan adil terhadap kaum buruh, maka pada tataran nalar dan pengalaman, paham ateisme seperti itu sama sekali tidak diperlukan untuk itu. Justru sebaliknya, nalar dan pengalaman menyatakan bahwa seruan dan ajakan untuk memperlakukan adil terhadap kelas bawah dan buruh akan jauh lebih efektif dan optimal jika berlandaskan pada keimanan kepada Tuhan dan Hari Pembalasan.

Sebagai konsekuensi logis adanya sikap antipati terhadap hal-hal yang mengotori sosialisme berupa paham-paham ateis dan komunisme, banyak penulis Islam yang lebih memilih untuk menggunakan idiom atau istilah lain sebagai ganti istilah sosialisme, yaitu keadilan sosial atau solidaritas sosial. Secara garis besar maksud dari istilah ini adalah, setiap individu dalam suatu negara berada dalam perlindungan dan pengayoman negara dalam kapasitasnya sebagai penjelmaan komunitas. Sehingga ketika itu, jaminan kesejahteraan bisa tercipta bagi setiap individu tatkala ia mendapatkan perlindungan, keamanan, dan kedamaian dari komunitas masyarakat.

Pada hakikatnya, bahasa Arab tidak keberatan menerima istilah ini (sosialisme) yang mengesankan makna kebersamaan dan komunalitas dalam kepemilikan. Sebagaimana pula, fiqih Islam yang mengukuhkan prinsip mengedepankan maksud dan substansi juga tidak antipati terhadap istilah ini terkait visi dan tujuan-tujuan kemanusiaan yang ingin dicapainya jauh dari kontaminasi paham-paham menyimpang yang menyertainya.

Rasulullah saw. telah menjelaskan tentang prinsip bahwa semua manusia sama-sama memiliki hak pada sumber-sumber produksi dasar dan kekayaan yang menjadi kebutuhan dasar. Beliau bersabda, *"Manusia bermitra (sama-sama memiliki hak) dalam tiga perkara yaitu air, rumput, dan api."*[42] Visi dan tujuan esen-

42 Hadits ini telah disebutkan dalam pembahasan sebelumnya

sial risalah-risalah langit adalah membangun sebuah masyarakat yang mulia yang berdiri di atas nilai-nilai cinta kasih, altruisme, persamaan antara individu, menjunjung tinggi kebenaran dan keadilan, serta menjauhi kezaliman dengan berbagai bentuknya. Esensi paham humanisme dan tujuan-tujuan luhur yang dimiliki oleh sosialisme sebenarnya bukan sesuatu yang baru, akan tetapi merupakan sesuatu yang sudah ada sejak masyarakat kuno dulu.

Meski kebanggaan kita akan Islam, keluhuran, dan independensinya dari sistem-sistem yang lain adalah sebuah keniscayaan dan harga mati yang tidak bisa ditawar-tawar lagi, namun tidak ada salahnya jika kita mencoba untuk mengetahui posisi dan sikap Islam terhadap sistem sosialis yang ada saat ini, juga berusaha untuk mengenal prinsip-prinsip Islam, bagaimana ternyata nilai-nilai luhur yang dijunjung tinggi oleh sistem sosialisme sebenarnya telah jauh lebih dulu ditetapkan dan dikenalkan oleh Islam, bagaimana Islam memperbaiki sisi-sisi buruk sistem sosialis, mengoreksi dan mengupas kekeliruannya. Hal ini selanjutnya mendorong untuk memublikasikan hakikat di atas, yaitu "sosialisme Islam."

- *Petunjuk-petunjuk Dasar Sosialisme Islam*

Manusia sejak dulu kala memiliki problem segitiga yang kompleks dan menuntut adanya jalan keluar yang sesuai dan selaras pada setiap masa. Problem segitiga itu adalah: *pertama*, berbagai kebutuhan jasmani yang beragam seperti kebutuhan pangan, sandang, papan, edukasi, pengobatan, dan sebagainya. *Kedua*, watak dan tabiat manusia yang beragam dan kontradiktif yang di antara yang terpenting adalah, tabiat dan dorongan ingin memiliki serta tabiat sosial, yakni dorongan untuk hidup bersama di dalam suatu komunitas. *Ketiga*, kecintaan manusia kepada kebebasan mutlak dalam hal perilaku dan tindakan.

Islam memberikan jawaban dan jalan keluar bagi problem segitiga di atas dengan meletakkan prinsip-prinsip seperti berikut:

1. SOLIDARITAS SOSIAL

Pada kajian yang pertama di atas, kami telah memaparkan tentang asas-asas keadilan sosial, dan di sini kami akan menjelaskan beberapa aspeknya.

a. Umat Islam adalah Seumpama Satu Tubuh (Saling Bersimpati dan Saling Berpartisipasi Nyata)

Dalam Islam, kebahagiaan individu tidak bisa terwujud kecuali dengan terwujudnya kebahagiaan publik. Oleh sebab itu, antara setiap individu dengan individu yang lain saling menopang dan melengkapi untuk mendirikan sebuah "bangunan." Banyak hadits yang menunjukkan prinsip ini, di antaranya adalah,

ذِمَّةُ الْمُسْلِمِيْنَ وَاحِدَةٌ تَتَكَافَأُ بِهَا دِمَاؤُهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ

"Tanggungan dan jaminan keamanan kaum Muslimin adalah satu, yang karenanya darah mereka statusnya adalah setara. Mereka bagaikan satu tangan menghadapi orang-orang selain mereka."[43]

اَلْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا

"Seorang mukmin dengan seorang mukmin yang lain seperti sebuah bangunan, antara satu bagian dengan bagian yang lainnya saling menopang."[44]

[43] HR Bukhari, Muslim, Ahmad, dan Ibnu Majah dari Ali bin Abu Thalib karramahullaah wajhah

[44] HR Bukhari, Muslim, At Tirmidzi, dan An Nasai dari Abu Musa al Asy'ari

مَثَلُ الْمُؤْمِنِيْنَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ شَيْءٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى

"Orang-orang mukmin di dalam sikap saling mengasihi, saling menyayangi, dan saling memberi simpati seumpama tubuh. Ketika ada salah satu anggota tubuh yang sakit, seluruh tubuh ikut bersimpati dengan mengalami kondisi tidak bisa tidur dan demam."[45]

Begitulah, syariat menumbuhsuburkan kesadaran tanggung jawab sosial dalam jiwa setiap Muslim dan mendorongnya kepada kesadaran untuk berpartisipasi nyata dengan motivasi simpati atau keimanan yang menyatukannya dengan para saudara seaqidah, dengan tali ikatan yang kokoh dan tidak akan putus. Sehingga dengan begitu, semua individu dalam masyarakat saling menopang dan saling bersinergi dalam rangka menciptakan kebahagiaan kolektif. Allah SWT berfirman,

"... Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa...." **(al-Maa'idah: 2)**

b. Masyarakat Menjamin Kebutuhan-Kebutuhan Dasar Setiap Anggota Individunya

Salah satu konsekuensi logis dari prinsip solidaritas sosial adalah, jaminan terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan dasar bagi setiap anggota individu dalam masyarakat yang hal itu bukan hanya bersifat sedekah, akan tetapi sebuah hak yang memberikan seseorang hak mengajukan tuntutan di hadapan hakim hingga ia mendapatkan apa yang bisa mencukupi bagi dirinya dari Baitul Mal (kas negara). Rasulullah saw. bersabda,

مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلاَّ وَأَنَا أَوْلَى بِهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَلْيَأْتِنِيْ فَأَنَا مَوْلَاهُ

"Tidak ada seorang mukmin pun kecuali aku lebih utama bagi dirinya di dunia dan akhirat. Barangsiapa meninggal dunia dengan meninggalkan tanggungan utang atau keluarga yang lemah, hendaklah ia datang kepadaku, karena aku adalah yang menanggungnya."[46]

ابْغُونِيَ الضُّعَفَاءَ فَإِنَّمَا تُرْزَقُونَ وَتُنْصَرُونَ بِضُعَفَائِكُمْ

"Carikanlah untukku orang-orang yang lemah, karena sesungguhnya kamu sekalian diberi pertolongan dan dikaruniai rezeki tidak lain berkat orang-orang lemah di antara kalian."[47]

Orang yang lemah mencakup lemah fisik, lemah ekonomi (miskin), lemah karena ada suatu udzur, dan lemah karena sedang dalam kondisi butuh. Realisasi kewajiban ini bisa dilakukan melalui zakat yang merupakan sebuah kewajiban dan tanggung jawab sipil yang wajib atas orang kaya, bukan hanya kewajiban agama saja, dan negara bertugas untuk menarik dan mengumpulkannya. Apabila hasil pengumpulan zakat belum mencukupi, maka negara boleh memberlakukan wajib pajak atas orang-orang kaya demi mencapai tujuan memberi kecukupan kepada orang-orang miskin sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu.

Setiap hakim (penguasa pemerintahan) bertanggung jawab langsung terhadap setiap orang miskin, sebagaimana yang telah disebutkan di bagian terdahulu. Setiap hakim juga bertanggung jawab langsung terhadap setiap

---

45 Hadits ini telah disebutkan dalam pembahasan sebelumnya

46 HR Ahmad, Abu Dawud, dan an-Nasa'i dari Jabir r.a..

47 HR Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa'i, dan at-Tirmidzi dari Abu Darda' r.a.. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh at-Tirmidzi.

individu dari rakyatnya, sebagaimana hal itu tampak jelas pada kesadaran Khulafaur Rasyidin akan tanggung jawab tersebut. Pada masa Khalifah Umar ibnul Khaththab r.a., kaum Muslimin semuanya bersolidaritas untuk menangani tragedi kelaparan pada tahun kejadian ar-Ramaadah. Ketika itu, Umar ibnul Khaththab r.a. berpidato, "Seandainya ada sekelompok manusia mengalami kesusahan, sungguh aku akan membebankan kepada setiap rumah untuk ikut menanggung dan membantu sesuai dengan jumlah anggota keluarga rumah itu. Sesungguhnya manusia tidak akan binasa hanya karena berbagi separuh dari kebutuhan perutnya."

c. Penyediaan Lapangan Kerja dan Perintah untuk Bekerja

Komunitas masyarakat yang tersimbol pada negara memiliki kewajiban dan tanggung jawab menciptakan dan menyediakan lapangan pekerjaan yang sesuai bagi setiap individu yang mampu untuk bekerja,[48] serta memerangi segala hal yang menjadi sebab pengangguran, supaya tidak semakin memberatkan beban Baitul Mal dalam menjamin dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan orang yang tidak memiliki pekerjaan. Ketika membuka lapangan pekerjaan, harus dengan memerhatikan dan mempertimbangkan seberapa jauh tingkat kebutuhan masyarakat terhadap pekerjaan tersebut, hal-hal yang dibutuhkan oleh pekerja berupa perlindungan, jaminan, keadilan dalam pembagian, dan istirahat yang sesuai. Pihak yang mempekerjakan harus memenuhi hak pekerjanya langsung ketika ia telah menyelesaikan pekerjaannya. Hal ini berdasarkan hadits,

أَعْطُوا الأَجِيْرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ

"Bayarlah upah orang yang dipekerjakan sebelum kering keringatnya."[49]

Pihak yang mempekerjakan juga tidak boleh membebani pekerjaan di luar kesanggupan pekerjanya. Ia ikut membantunya dalam menyelesaikan pekerjaannya jika memang ia kelelahan.

Negara harus lebih banyak mengarahkan perhatiannya kepada sektor investasi dan eksploitasi yang legal dan sektor-sektor pertumbuhan, jangan hanya mengarahkan perhatiannya kepada pemungutan pajak-pajak produksi bidang pertanian dan sebagainya. Khalifah Ali bin Abi Thalib r.a. memberikan instruksi dan pengarahan kepada salah seorang pegawainya, "Hendaklah perhatianmu kepada sektor pemakmuran, pemanfaatan dan pengembangan lahan (yakni sektor produksi) lebih besar daripada perhatianmu kepada penarikan dan pengumpulan *kharaaj* (yakni daripada pemberlakuan wajib pajak), karena *kharaaj* tidak bisa didapatkan kecuali dengan pemakmuran dan pemanfaatan lahan. Barangsiapa menginginkan *kharaaj* tanpa adanya pengembangan sektor pemakmuran dan pemanfaatan lahan, itu berarti sama saja dirinya menghancurkan negeri dan membinasakan masyarakat, dan urusannya tidak akan bisa berjalan lurus kecuali hanya sedikit."

Dalam berbagai ayat dan hadits, Islam memberikan dorongan dan anjuran yang sangat kuat untuk bekerja sebagaimana yang telah kita ketahui bersama. Islam menyatakan bahwa bekerja adalah sumber mendapatkan *income* yang legal yang paling utama serta sa-

[48] At-Tirmidzi meriwayatkan bahwasannya Rasulullah saw. menyarankan kepada seorang sahabat Anshar untuk bekerja mencari kayu bakar dan waktu itu Rasulullah saw. sendiri ikut membantunya dengan menyiapkan untuknya sebuah kapak. Imam Ahmad meriwayatkan bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa bekerja untuk kami dan ia belum memiliki rumah tempat tinggal, hendaklah ia disediakan fasilitas rumah tempat tingggal, atau ia belum beristri, hendaklah ia dibantu untuk menikah, atau ia belum memiliki kendaraan, hendaklah disediakan fasilitas kendaraan untuknya."* Tidak diragukan lagi bahwa biaya-biaya penyediaan fasilitas tersebut diambilkan dari Baitul Mal.

[49] HR Ibnu Majah dari Abdullah bin Umar r.a.. Ini adalah hadits dhaif.

rana produksi yang utama. Sebagaimana pula, pekerjaan adalah sebagai dasar diferensiasi antara individu dan ukuran nilai manusia, "Nilai setiap orang sesuai dengan *skill* dan kompetensi yang dimilikinya."

Umar ibnul Khaththab r.a. berkata, "Ketika aku melihat seseorang, aku kagum kepadanya. Namun kemudian ketika dikatakan bahwa ia tidak bekerja, ia langsung jatuh di mataku." Oleh sebab itu, menekuni suatu pekerjaan dan melakukannya secara profesional adalah sebuah keharusan. Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ اللهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُتْقِنَهُ

"Ketika salah seorang dari kamu sekalian melakukan suatu pekerjaan, sesungguhnya Allah senang jika ia melakukannya dengan sungguh-sungguh, optimal dan profesional."[50]

Seseorang hendaknya memiliki orientasi dan memotivasi dirinya untuk berusaha dan bekerja secara produktif, karena Rasulullah saw. bersabda,

اَلْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى

"Tangan yang di atas (yang memberi) lebih utama daripada tangan yang di bawah (yang meminta, yang diberi)."[51]

d. Menjamin Kebutuhan Anak Kecil dan Orang-Orang yang tidak Mampu Bekerja

Seorang ayah berkewajiban memenuhi nafkah dan kebutuhan anaknya hingga usia baligh. Orang kaya berkewajiban membantu memenuhi kebutuhan kerabatnya yang miskin jika kerabat itu adalah kerabat *ushuul* (orang tua, kakek, nenek dan terus ke atas) atau *furuu'* (anak, cucu dan terus ke bawah). Sebagian fuqaha, yaitu ulama Hanafiyah mewajibkan bagi orang yang kaya untuk membantu memenuhi nafkah dan kebutuhan kerabat mahramnya seperti saudara, paman dan bibi dari pihak ayah, paman dan bibi dari pihak ibu. Sementara itu, madzhab Hambali memberlakukan kewajiban memberi nafkah sesuai dengan kaidah waris. Oleh sebab itu, apabila seorang anak, seorang yang tidak mampu bekerja, atau seorang lanjut usia tidak memiliki kerabat yang menanggung nafkah kebutuhannya, nafkah kebutuhannya itu diambilkan dari Baitul Mal.

Khalifah Umar ibnul Khaththab r.a. menganggarkan dana untuk nafkah anak kecil sejak ia disapih. Kemudian setelah itu, Umar ibnul Khaththab r.a. mengubahnya menjadi sejak lahir sebesar seratus dirham, supaya para ibu tidak terdorong untuk cepat-cepat menyapih anaknya. Kemudian ketika si anak mulai tumbuh, Umar ibnul Khaththab r.a. menaikkannya menjadi dua ratus dirham. Umar ibnul Khaththab r.a. juga menganggarkan dana bantuan untuk seorang kafir dzimmi yang sudah lanjut usia ketika Umar r.a. melihatnya mengemis ka-rena kondisinya yang butuh, sudah lanjut usia, dan memiliki beban membayar *jizyah*.

Di antara orang yang statusnya seperti anak kecil dan orang lanjut usia adalah, setiap orang yang tidak mampu untuk bekerja karena mengalami kecelakaan kerja, orang yang mengalami gangguan kesehatan atau gangguan mental yang menyebabkannya tidak mampu bekerja, orang yang kehilangan orang yang menjadi penopang hidupnya, atau orang yang mengalami kejadian seperti kebakaran atau banjir.

Prinsip menjamin kebutuhan masyarakat miskin telah kami singgung pada pembahasan pertama. Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ

---

[50] HR. Al-Baihaqi dari Aisyah r.a, akan tetapi hadits ini dhaif.

[51] HR. Ahmad dan ath-Thabrani dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Ini adalah hadits shahih. Hadits ini juga sudah pernah disebutkan pada bagian terdahulu.

"Sesungguhnya di dalam harta terdapat hak yang lain selain zakat."[52]

مَا آمَنَ بِي مَنْ بَاتَ شَبْعَانَ وَجَارُهُ جَائِعٌ وَهُوَ يَعْلَمُ بِهِ

"Tidak dianggap beriman kepadaku, seseorang yang dalam keadaan kenyang sementara di sampingnya ada tetangganya yang kelaparan dan ia mengetahuinya."[53]

وَأَيُّمَا أَهْلِ عَرْصَةٍ أَصْبَحَ فِيهِمُ امْرُؤٌ جَائِعٌ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللهِ تَعَالَى

"Apabila ada suatu masyarakat yang di dalamnya kedapatan ada orang yang kelaparan, maka jaminan Allah terlepas dari mereka."[54]

Apabila para sahabat membuat dan memberlakukan bentuk-bentuk solidaritas dan jaminan sosial dengan alasan kemaslahatan dan keadilan secara mutlak, bisa dikatakan bahwa setiap undang-undang, aturan, dan kebijakan yang dibuat oleh negara seperti undang-undang jaminan sosial, pensiun, bantuan untuk suatu kelompok masyarakat baik berupa uang maupun barang seperti panti asuhan, panti rehabilitasi, dan sebagainya sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan zaman. Semua itu bisa diterima dengan syarat tidak menyalahi dan melanggar prinsip-prinsip dasar syariat.

Mujahid berkata, "Tiga orang yang masuk kategori *ghaarim* (salah satu pihak yang berhak mendapatkan zakat), yaitu, orang yang hartanya binasa karena bencana banjir, orang yang hartanya binasa karena bencana kebakaran, dan yang ketiga adalah orang yang memiliki tanggungan keluarga sementara ia tidak memiliki harta." Rasulullah saw. menyerukan kaum Muslimin agar bersedekah kepada orang yang sedang tertimpa bencana.

e. Bekerja Sama Bahu-Membahu dalam Mencegah dan Menangani Berbagai Ancaman

Di bagian terdahulu, kami telah menjelaskan bahwa negara memiliki hak dan kewenangan untuk memberlakukan wajib pajak kepada orang-orang kaya, ketika kondisi keuangan kas negara sedang sulit dan masyarakat terancam oleh suatu bahaya seperti kelaparan, epidemi, dan perang. Karena, prinsip fiqih mengatakan, "Kemudharatan yang berskala khusus terpaksa harus diambil demi menghilangkan kemudharatan yang berskala umum." Seseorang yang kelaparan, dalam kondisi terpaksa ia boleh memakan makanan orang lain demi menyelamatkan nyawanya, namun dengan syarat ia harus menebus harganya. Karena prinsip fiqih mengatakan, "Kondisi darurat dan terpaksa tidak bisa menghilangkan dan membatalkan hak orang lain."

Orang yang memiliki makanan, ia wajib memberikannya kepada orang yang membutuhkannya. Jika tidak, ia berdosa. Orang yang dalam kondisi terpaksa karena kelaparan boleh sampai menempuh cara-cara perlawanan dan kekerasan, ketika orang yang memiliki kelebihan makanan menolak untuk memberinya makan. Sebagaimana pula, seseorang yang dalam kondisi terpaksa karena kehausan boleh sampai menempuh cara-cara kekerasan terhadap pemilik air ketika ia menolak untuk memberinya air. Apabila akhirnya pemilik makanan itu justru berhasil mengalahkan dan membunuh orang yang kelaparan itu, ia wajib diqishash.

---

52 *Takhrij* hadits ini sudah pernah disebutkan di bagian terdahulu.

53 HR ath-Thabrani dari Anas r.a..

54 HR al-Hakim dan Ahmad. Di dalamnya terdapat seseorang yang masih diperselisihkan identitasnya.

Khalifah Umar ibnul Khaththab r.a. me-mublikasikan prinsip ini dan yang sebelumnya dengan perkataannya seperti berikut, "Andaikata sebelum ini aku tahu apa yang tampak kepadaku sekarang, sungguh aku akan mengambil kelebihan harta orang-orang kaya, lalu aku berikan kepada orang-orang miskin."

Ibnu Hazm azh-Zhahiri berkata, "Diwajibkan atas orang-orang kaya setiap kawasan untuk membantu masyarakat miskin kawasan tersebut. Sultan bisa menetapkan hal itu sebagai peraturan yang bersifat memaksa bagi mereka, jika memang hasil pengumpulan zakat yang ada dan aset-aset kekayaan milik umum kaum Muslimin tidak mampu memenuhi anggaran untuk bantuan bagi masyarakat miskin. Hal ini bertujuan untuk membantu memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar masyarakat miskin yaitu pangan, sandang untuk musim dingin dan musim panas, papan (tempat tinggal) yang bisa menjadi tempat teduh dari hujan, panas, sinar matahari, dan mata orang-orang yang lewat."

Dari pemaparan di atas, kita mengetahui bahwasanya ada kesadaran solidaritas yang efektif antara individu dengan kelompok yang tersimbol pada negara untuk menciptakan kebahagiaan, kemakmuran, dan kesejahteraan. Sebagaimana, negara bertanggung jawab terhadap warganya, begitu pula setiap individu anggota warga negara memiliki tanggung jawab terhadap setiap individu yang lain. Solidaritas ini bukan hanya sebatas komitmen moral saja, akan tetapi sebuah solidaritas sebagai sebuah undang-undang yang bersifat mengikat, meskipun memang tidak ada sanksi hukum apa-apa di dunia bagi orang yang tidak menjalankannya.

Berdasarkan hal ini, negara dalam sistem Islam lebih mirip dengan negara sosialis. Setiap individu di dalamnya lebih mirip dengan anggota perserikatan aktif yang ikut ambil bagian dalam mengemban tanggung jawab perserikatan sesuai dengan pola perengkingan rasional, yaitu, *"Ibda' bi man ta'uulu,"*[55] yang artinya adalah, mulailah dari orang yang nafkahnya menjadi tanggung jawab dan kewajibanmu (yaitu keluargamu).

Maksudnya adalah, mulailah dari dirimu sendiri, kemudian keluarga yang nafkahnya menjadi tanggung jawab dan kewajibanmu, kemudian tetangga, tamu, kemudian setiap orang yang membutuhkan, kemudian bekerja sama dan bersinergi dalam mengelola dan memanfaatkan sumber-sumber alam. Prinsip ini tidak hanya sebatas pada aspek ekonomi saja, akan tetapi juga pada bidang dan aspek-aspek kehidupan yang lain seperti bidang pendidikan, bidang-bidang urusan politik dan sipil seperti kebebasan, keadilan, syura, dan kesamaan hak-hak kehidupan politik.

2. KEPEMILIKAN INDIVIDU DAN FUNGSI SOSIALNYA

a. Pengakuan Terhadap Kepemilikan Individu

Pada bagian terdahulu, kami telah menjelaskan bahwa Islam mengakui kepemilikan individu dan menghormatinya, selaras dengan fitrah manusia dan tabiat keinginan untuk memiliki. Mencari kekayaan itu sendiri sebenarnya bukanlah sesuatu yang terlarang, akan tetapi dengan ketentuan itu harus dilakukan dengan cara-cara yang legal, di antara yang terpenting dan paling mulia adalah dengan cara bekerja, dan di antara pekerjaan yang paling utama adalah menghidupkan, mengelola, dan mengembangkan lahan mati yang tidak bertuan.

---

55 HR Ahmad dan ath-Thabrani dari Abdullah bin Umar r.a.. Bagian awal hadits ini adalah, *"Al-Yadul 'ulyaa khairun minnal yadis suflaa"* (tangan yang di atas lebih baik dari tangan yang di bawah).

Ketika Islam memperbolehkan kepemilikan yang didapatkan tanpa bekerja melalui jalur waris, wasiat, atau hibah, hal itu tidak lain dikarenakan seorang ahli waris adalah kepanjangan pribadi orang yang diwarisi. Adapun wasiat, hibah, dan bentuk-bentuk derma yang lain, itu adalah sebagai buah kebebasan manusia dalam melakukan pentasharufan, motivasi untuk melakukan amal-amal sosial dan kebaikan yang bisa menjadi penopang kewajiban zakat, menutup celah-celah kebutuhan dan kekurangan atau sektor-sektor yang harta zakat tidak boleh di-*tasharuf*-kan di dalamnya, sementara kondisi kehidupan manusia yang ada menghendaki keberadaan sektor-sektor tersebut.

b. Ketentuan dan Batasan-Batasan Kepemilikan

Kita juga telah mengetahui bahwa pengakuan terhadap kepemilikan individu bukanlah bersifat mutlak. Akan tetapi, kepemilikan individu tersebut dibatasi dan diatur dengan aturan dan batasan-batasan yang cukup banyak yang menjadikan kepemilikan individu memiliki fungsi dan tugas sosial serta memiliki karakter humanisme yang luhur.

Ketentuan dan batasan-batasan itu ada yang bersifat umum yang berkaitan dengan tatanan-tatanan dasar Ilahiah seperti pengharaman praktik-praktik riba, judi, taruhan, bisnis barang-barang haram seperti minuman keras, dan sebagainya. Adapula ketentuan dan batasan-batasan yang bersifat khusus menyangkut aktivitas individu dan menjadikannya memiliki karakter atau visi sosialistik moderat, seperti pengharaman bentuk-bentuk eksploitasi yang terlarang, penimbunan dan monopoli, bentuk-bentuk penipuan dan sikap tidak jujur, serta menghindari kondisi akumulasi aset-aset kekayaan.

Pengharaman praktik-praktik eksploitatif mencakup pengeksploitasian kondisi kemiskinan pekerja oleh orang yang mempekerjakannya, sehingga ia menzaliminya, pengeksploitasian terhadap kondisi kebutuhan pihak konsumen oleh pedagang sehingga ia memberikan harga yang sangat mahal, atau seseorang mengeksploitasi ketidaktahuan produsen atau pengekspor sehingga ia membeli barang dagangannya dengan harga yang sangat murah (dalam istilah fiqih praktik ini dikenal sebagai salah satu bentuk *talaqqi ar-rukbaan*), atau seseorang mengeksploitasi keluguan orang kampung (*bai'ul haadhir lil baadii*), mengeksploitasi dan menyalahgunakan pengaruh, wewenang, kedudukan, jabatan, dan kekuasaan.

Praktik-praktik penimbunan adalah haram, karena praktik penimbunan menghalangi terjadinya sirkulasi dan peredaran barang, serta bisa memicu terjadinya pemonopolian dan pengeksploitasian. Juga, terkadang bisa menyebabkan aktivitas investasi, pengelolaan dan pengembangan menjadi terganggu, seperti dalam kasus seseorang melakukan *at-Tahajjur* terhadap suatu lahan mati, lalu ia biarkan terbengkalai tanpa ia daya gunakan, kembangkan, dan investasikan. Sehingga jika itu tetap berlangsung selama tiga tahun, lahan itu harus diambil alih dari dirinya, seperti yang sudah pernah dijelaskan pada bagian terdahulu.

Kondisi keterakumulasian aset-aset kekayaan sekalipun itu hanya sebatas kondisi yang makruh menurut Islam dan tidak sampai pada derajat diharamkan, namun meski bagaimana pun juga, kondisi itu adalah sesuatu yang sangat dibenci dan tidak sejalan dengan visi dan misi idealisme syariat. Negara memilik kewenangan untuk mengambil langkah-langkah kebijakan yang bisa menghalangi terjadinya kondisi tersebut, karena pengakumulasian kekayaan akan memunculkan gaya hidup mewah, perilaku-perilaku tidak baik, monopoli, dan

kesewenang-wenangan. Rasulullah saw. telah memberikan contoh kebijakan yang bisa menjadi pencegah terjadinya kondisi tersebut, yaitu ketika beliau memberlakukan keseimbangan ekonomi antara kaum Muhajirin dan kaum Anshar.

Kebijakan yang memiliki semangat sama juga diteruskan oleh Khulafaur Rasyidin, seperti kebijakan yang diambil oleh Khalifah Umar ibnul Khaththab r.a. berkenaan dengan lahan kawasan-kawasan yang ditaklukkan di Irak, Syam, dan Mesir. Umar ibnul Khaththab r.a. mengambil kebijakan untuk membiarkan lahan-lahan itu tetap berada di tangan para penduduknya dan tidak membagi-baginya di antara para pasukan yang ikut dalam proses penaklukan. Kebijakan ini dilatarbelakangi oleh pemikiran Umar r.a. supaya aset kekayaan tidak hanya terkonsentrasi di tangan mereka saja, sementara tidak ada sesuatu yang tersisa untuk generasi-generasi yang datang setelah mereka. Umar ibnul Khaththab r.a. melandaskan keabsahan kebijakan yang diambilnya itu pada ayat tujuh sampai sepuluh surah al-Hasyr dan disetujui oleh para sahabat yang lain,

"Apa saja harta rampasan (fai') yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, tinggalkanlah. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya. (Juga) bagi orang fakir yang berhijrah yang diusir dari kampung halaman dan dari harta benda mereka (karena) mencari karunia dari Allah dan keridhaan-Nya dan mereka menolong Allah dan Rasul-Nya. Mereka itulah orang-orang yang benar. Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Anshar) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka (Anshar) mencintai orang yang berhijrah kepada mereka (Muhajirin). Dan mereka (Anshar) tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan. Siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang orang yang beruntung. Orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshar), mereka berdoa, 'Ya Tuhan kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman; Ya Tuhan kami, Sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang.'"

Rasulullah saw. berusaha keras supaya tidak terjadi perluasan kepemilikan-kepemilikan lahan agrikultural, sehingga, beliau melarang penyewaan lahan, seperti yang akan dijelaskan lebih lanjut pada pembahasan tersendiri.

Sistem waris dalam syariat dinilai sebagai salah satu faktor atau cara yang paling jitu dalam proses pemecahan aset kekayaan dan mencegah terkonsentrasinya aset kekayaan di tangan sekelompok kecil orang saja.

Di bagian terdahulu kami telah menuturkan aturan dan batasan-batasan terpenting yang diberlakukan terhadap kepemilikan individu yang aturan dan batasan-batasan itu menjadikan kepemilikan individu memiliki fungsi dan tugas sosial yang dilaksanakan oleh pemiliknya untuk kemaslahatan kolektif tanpa diganggu oleh persepsi bahwa kepemilikan individu adalah hak yang absolut. Sebab pemilik hakiki harta kekayaan adalah Allah SWT sementara yang dimiliki manusia terhadap harta

kekayaan hanyalah hak sebagai khalifah dan wakil-Nya dalam menguasai harta kekayaan. Allah SWT berfirman,

"Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan infakkanlah (di jalan Allah) sebagian dari harta yang Dia telah menjadikan kamu sebagai penguasanya (amanah)...." **(al-Hadiid: 7)**

Aturan dan batasan-batasan syar'i yang diberlakukan terhadap kepemilikan individu adalah, kepemilikan itu tidak menjadi sebab kemudharatan bagi orang lain, pemiliknya harus mengeluarkan zakatnya dan mengeluarkan nafkah-nafkah yang wajib atas orang kaya untuk kerabatnya yang miskin baik itu kerabat *ushuul* (orang tua, kakek nenek dan seterusnya ke atas), kerabat *furuu'* (anak, cucu dan seterusnya ke bawah), kerabat *al-Hawaasyii* (saudara, paman, bibi baik dari jalur ayah maupun dari jalur ibu), ataupun istri, kepemilikan itu harus didayagunakan di jalan kebaikan umum, maksudnya boleh dilakukan pembatasan terhadap kepemilikan individu atau bahkan mengambil alih dan menyitanya dari tangan pemiliknya apabila kemaslahatan dan kepentingan umum menghendaki hal itu dengan ketentuan tetap harus dengan adanya kompensasi ganti rugi bagi pemiliknya.

Adapun kenyataan historis dalam sejarah Islam menyebutkan bahwa belum pernah terjadi kasus harta orang kaya diambil tanpa kerelaan dan persetujuannya lalu diberikan kepada orang miskin, itu memang betul. Akan tetapi, itu sama sekali tidak bertentangan dengan prinsip pensyariatan kebijakan penasionalisasian dalam kondisi-kondisi pengecualian dan darurat saja. Karena, realita masyarakat telah berubah dan jauh berbeda dengan kondisi kaum Muslimin pada awal era Islam. Pada awal era Islam, kaum Muslimin yang kaya menyerahkan harta kekayaan mereka di jalan-jalan kebaikan umum secara suka rela dan penuh kesadaran sebagai pengimplementasian apa yang dianjurkan oleh Islam dan Rasul-Nya. Melaksanakan kewajiban dengan dorongan dan kemauan sendiri tidak diragukan lagi tentu lebih utama dan lebih mulia, daripada jika dengan paksaan.

Pada masa Khalifah Umar bin Abdil Aziz, ada salah seorang gubernur yang mengeluhkan terjadinya akumulasi kekayaan di dalam Baitul Mal, sementara ia tidak menemukan satu orang miskin pun yang bisa ia beri. Lalu Khalifah Umar bin Abdil Aziz mengistruksikan supaya harta yang ada di baitul mal itu digunakan untuk melunasi utang-utang para *gharim* yang berutang.

Orang-orang miskin pada masa-masa awal Islam mereka memelihara diri mereka dari meminta dan mengambil bagian dari harta zakat, hingga pada masa Khalifah Umar ibnul Khaththab r.a. muncul permasalahan "mencari orang-orang miskin" yang hal ini memaksanya untuk mengambil kebijakan menerapkan sistem patroli pada malam hari untuk mencari orang-orang yang sedang dalam kondisi butuh untuk diberi hak mereka dari Baitul Mal.

Karena situasi dan kondisi masyarakat pada masa sekarang ini telah berubah, buruknya kondisi dan perilaku orang-orang Islam, perilaku kikir orang-orang dan kelalaian mereka dalam menunaikan kewajiban mereka, tidak ada larangan untuk mengambil sejumlah langkah, kebijakan, dan prosedur pengecualian dan darurat bergantung dari situasi dibutuhkan, guna memperbaiki sejumlah kondisi yang rusak, memaksa orang-orang kaya untuk menyerahkan hak orang-orang miskin, atau menasionalisasikan sebagian aset kekayaan orang kaya supaya dikelola dan diinvestasikan oleh orang miskin, ketika orang-orang kaya itu enggan membayar zakat dan kewajiban-kewajiban yang ditetapkan lainnya. Rasulullah saw. bersabda tentang orang yang membangkang tidak mau membayar zakat,

وَمَنْ مَنَعَهَا فَإِنَّا آخِذُوهَا وَشَطْرَ مَالِهِ عَزْمَةً مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا

"Barangsiapa tidak mau mengeluarkan zakat, aku akan mengambilnya berikut sebagian dari hartanya. Ini adalah salah satu ketentuan dan kewajiban yang ditetapkan oleh Tuhan."[56]

Di samping itu juga, ada sebagian dari kepemilikan para feodal (tuan tanah) dalam jumlah yang cukup besar yang sebelumnya didapatkan dengan cara-cara yang ilegal, seperti dengan bantuan penjajah atau hakim yang zalim. Tidak diragukan lagi bahwa boleh mengambil alih dan menyita tanah dan harta kekayaan yang didapatkan dengan cara-cara yang ilegal, sebagaimana yang telah kita ketahui bersama di atas. Sebagaimana pula, ketika masyarakat miskin tidak bisa mendapatkan bantuan yang mencukupi kebutuhannya, secara syara' tidak ada larangan untuk mengambil kebijakan pemberlakuan kewajiban atas orang kaya untuk membantu orang-orang miskin sebagai pengimplementasian prinsip syara', *"Ketika ada seorang mukmin kelaparan, maka tidak ada yang namanya harta bagi siapa pun."*

c. Prinsip Persamaan Sosial dalam Islam

Di antara hal yang sudah tidak asing lagi yakni, Islam adalah agama persamaan hak dan kewajiban antara individu-individu masyarakat Islam. Tidak ada yang namanya diskriminasi antara manusia atas dasar ras atau warna kulit, nasab dan keturunan, kaya dan miskin. Akan tetapi, semua manusia di hadapan Allah SWT dan di dalam kedudukan sosial adalah sama, hingga setiap hal yang menjadi pendorong terjadinya berbagai kejahatan yang dipicu oleh adanya diskriminasi materil dan diskriminasi moril bisa dibasmi.

Oleh sebab itu, Islam tidak memperbolehkan adanya sistem kelas-kelas sosial (kastaisme) yang membedakan antara derajat sosial kelas yang satu dengan derajat sosial kelas yang lain, meskipun memang di sana ada semacam perbedaan dan keterpautan materil antara orang kaya dengan orang miskin pada batas-batas bahwa orang miskin berhak dibantu dan tidak boleh terjadi kondisi terakumulasinya harta kekayaan di tangan orang kaya. Allah SWT berfirman,

"... Kamilah yang menentukan penghidupan mereka dalam kehidupan dunia, dan Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat...." **(az-Zukhruf: 32)**

"... Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menginfakkannya di jalan Allah, maka berikanlah kabar gembira kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih." **(at-Taubah: 34)**

Ayat yang pertama tidak berarti menunjukkan adanya bentuk masyarakat kelas (kastaisme) dalam sistem Islam. Karena di dalam Islam tidak ada yang namanya kelas atau kasta yang memiliki berbagai hak istimewa sosial. Islam hanya mengakui adanya keterpautan materil, karena kaya dan miskin masing-masing adalah objek pertanggungjawaban, ujian, dan cobaan. Sehingga, tidak ada yang namanya paham kastaisme, yang ada hanyalah bahwa masing-masing memiliki tanggung jawab sendiri-sendiri, orang kaya memiliki pertanggungjawaban dalam mengelola dan mengembangkan harta kekayaannya, sedang si miskin memiliki pertanggungjawaban dalam hasil pengujian

[56] HR Ahmad, an-Nasa'i, dan Abu Dawud dari hadits Bahz Ibnu Hakim dari ayahnya dari kakeknya.

kesabarannya dan seberapa jauh usaha dan ikhtiarnya dalam menjalani kehidupan.

Tidak ada yang salah di dalam keterpautan materil, karena keterpautan materil memang sudah sejalan dengan fitrah manusia yang memiliki keinginan untuk memiliki, bisa melahirkan unsur persaingan yang sportif dan jujur, serta memang sudah menjadi tuntutan tabiat manusia sesuai dengan keterpautan dan perbedaan mereka dalam hal ilmu, pekerjaan, kemampuan, *skill*, dan potensi untuk berusaha dan menghasilkan. Hal ini memberikan petunjuk kepada kita untuk melakukan pembagian kerja dan keahlian.

Berdasarkan hal ini, bisa diketahui bahwa sebab dan faktor-faktor keterpautan yang terbatas dalam masyarakat Islam hanya berkisar pada dua faktor saja, yaitu pekerjaan (usaha) dan ilmu. Dengan pekerjaan dan usaha, terjadilah persaingan yang ketat dalam produktivitas, kemudian selanjutnya persaingan dalam meraih buah hasil usaha dan kekayaan. Dengan ilmu, bangsa-bangsa bisa maju, seorang yang berilmu bisa mengambil faedah dari buah hasil ilmunya untuk kebaikan dan kemanfaatan masyarakat, menyuarakan kalimat kebenaran, serta memberi nasihat dan bimbingan kepada kebenaran. Keterpautan dan perbedaan dalam kemampuan, potensi, usaha, aktivitas, dan ilmu tidak menciptakan pengkelasan (kastaisme) sosial yang memberikan suatu hak istimewa atau superioritas. Akan tetapi, keterpautan dan perbedaan itu tidak lain semuanya adalah suatu tanggung jawab di hadapan Allah SWT dan tanggung jawab di hadapan masyarakat. Rasulullah saw. bersabda,

لاَ تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ أَرْبَعٍ عَنْ عُمُرِهِ فِيمَ أَفْنَاهُ وَعَنْ شَبَابِهِ فِيمَ أَبْلاَهُ وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ وَمَاذَا عَمِلَ فِيمَا عَلِمَ

"Kedua kaki seorang hamba pada hari Kiamat tidak beranjak dari hadapan Tuhannya hingga ia ditanya dan dimintai pertanggungjawaban tentang empat hal; yaitu umurnya untuk apa saja ia menghabiskannya, masa mudanya untuk apa saja ia melaluinya, hartanya dari mana ia mendapatkannya dan ia pergunakan untuk apa saja, ilmunya ia amalkan untuk apa."[57]

3. KEBEBASAN SOSIAL DALAM ISLAM

Semua manusia dalam penilaian Islam adalah orang-orang yang bebas dan merdeka. Tidak ada ketundukan kecuali hanya kepada Allah SWT semata. Seseorang tidak boleh tunduk kepada orang lain kecuali atas dasar kebenaran dan kebaikan, karena tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Sang Khaliq.

Dari prinsip inilah, kebebasan dan kehormatan bagi setiap manusia berakar. Kebebasan adalah sesuatu yang langsung muncul dari diri manusia dan penciptaannya itu sendiri, bukan suatu pemberian dari komunitas kepada seseorang. Kebebasan adalah sumber harga diri, keberanian moral dalam menyuarakan kalimat kebenaran, menghadapi berbagai rintangan, dan tidak takut kepada siapa pun kecuali hanya kepada Allah SWT. Dalam sebuah hadits, Rasulullah saw. bersabda,

أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ

"Jihad yang paling utama adalah menyuarakan kalimat kebenaran di hadapan penguasa yang tiran."[58]

---

57 HR at-Tirmidzi dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a..

58 HR Ibnu Majah dari Abu Sa'id al-Khudri r.a..

Kebebasan individu tentunya harus diikuti oleh kebebasan komunitas dalam bidang politik dan ekonomi.

Hanya saja, kebebasan di sini bukanlah kebebasan mutlak, akan tetapi diatur dan dibatasi dengan ukuran dan norma sosial yang berdiri di atas fondasi solidaritas antarsemua individu masyarakat, baik bagi penguasa atau pemimpin maupun masyarakat umum. Seorang pemimpin yang diangkat dan dibaiat oleh umat harus terikat dengan kewajiban menjalankan sistem dan tatanan syariah, serta menjalankan prinsip musyawarah dan meminta pertimbangan kepada para ahli dalam bidang masing-masing (*ahlul halli wal 'aqdi*). Allah SWT berfirman,

"...dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu...." **(Ali 'Imraan: 159)**

Sedangkan rakyat dituntut untuk setia dan taat kepada pemimpin dalam hal kebaikan dan ketaatan, serta dituntut untuk menolong dan membelanya, karena *"Tidak ada ketaatan kepada makhluk di dalam kemaksiatan kepada Sang Khaliq."*[59] Allah SWT berfirman,

"Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain...." **(at-Taubah: 71)**

Rakyat juga berhak memberikan pendapat dan penilaian terhadap berbagai tindakan dan kebijakan pemimpin, sebagaimana hal itu pernah diminta oleh Khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq r.a. dalam sebuah pidato kenegaraan yang disampaikannya yang sudah sangat terkenal itu. Negara Islam dalam hubungannya dengan negara-negara lain dibatasi dan diatur dengan aturan tidak boleh menganiaya, melanggar, dan melampaui batas. Allah SWT berfirman,

"Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas." **(al-Baqarah: 190)**

4. NILAI-NILAI MORAL DALAM SISTEM DAN TATANAN SOSIALISME ISLAM

Di bagian terdahulu, kami telah menyinggung tentang peran moral dalam membangun individu dan masyarakat. Di sini kami menambahkan, bahwa sebaik-baik bentuk sosialisme adalah yang tidak dipaksakan dengan senjata, pembantaian berdarah, dan konflik yang tajam antarkelas. Akan tetapi, sosialisme yang memancar dari diri yang beriman dan luhur, hati nurani yang hidup dan ajaran-ajaran agama yang luhur. Sosialisme politik dan ekonomi yang kokoh pilar-pilarnya adalah yang berdiri di atas fondasi kesadaran akan perlunya melepas beberapa kemaslahatan dan kepentingan individu dalam rangka menciptakan kemaslatahan dan kebaikan bersama.

Kesadaran ini membutuhkan *sense of morality* dalam hubungan kemanusiaan antarindividu masyarakat, sementara kesadaran moralitas membutuhkan kekuatan dorongan dari aqidah luhur yang dikukuhkan oleh agama-agama dan akhirnya mengkristal dalam aqidah Islam. Karena agama adalah pilar moral, agama menjaga dan melindungi moral dari kemunduran dan keruntuhan di tengah hantaman berbagai krisis.

Di antara moralitas sosial yang terpenting adalah, kesadaran yang tinggi akan tanggung jawab, keluhuran humanisme di dalam rasa simpati, pergaulan, cinta kebaikan, kebenaran, dan altruisme. Adapun kesadaran akan tanggung jawab, itu semua menjadi tugas setiap individu, baik pemimpin maupun yang dipimpin.

[59] HR Ahmad dan al-Hakim dari Imran ibnul Hushain r.a. dan al-Hakam bin Amr al-Ghifari r.a..

Rasulullah saw. bersabda,

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا

"Setiap dari kamu sekalian adalah ar-Raa-'ii (pemimpin yang diamanati menjaga dan melindungi apa yang dipimpinnya) dan setiap dari kamu sekalian bertanggung jawab terhadap apa yang dipimpinnya. Seorang penguasa adalah pemimpin dan ia bertanggung jawab terhadap rakyat yang berada di bawah kepemimpinannya. Seorang laki-laki adalah pemimpin bagi keluarganya dan ia bertanggung jawab terhadap keluarga yang berada di bawah pengampuannya. Seorang istri adalah pemimpin bagi rumah suaminya dan ia bertanggung jawab terhadap rumah suaminya yang berada di bawah kepemimpinannya."[60]

Kesadaran tanggung jawab yang dimiliki oleh Khulafaur Rasyidin dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik mencapai titik tingkatan yang sangat tinggi, yang pengaruhnya memantul kepada setiap gubernur dan pegawai pemerintahan, bahkan kepada setiap individu-individu kaum Muslimin. Karena, setiap individu bergegas memenuhi panggilan kewajiban dan melaksanakan perintah-perintah Islam tanpa butuh kepada tumpukan kertas berisikan dekrit, undang-undang, peraturan, dan instruksi-instruksi dari khalifah dan para hakim, yang terkadang antara undang-undang satu dengan yang lainnya justru saling kontradiktif seperti yang terjadi pada masa sekarang ini.

Bentuk tanggung jawab yang paling berat dan penting adalah tanggung jawab pendistribusian dan pemerataan hak-hak kekayaan kepada semua manusia di seluruh penjuru negeri dan tanggung jawab pemerintah dalam melaksanakan tugas dan kewajibannya terhadap rakyat. Inilah yang dirasakan oleh Khalifah Umar ibnul Khaththab r.a. ketika ia berkata, "Sungguh, jika aku masih diberi kesempatan hidup, akan sampai kepada seorang penggembala yang berada di Shan'a' hak bagiannya dari harta fai' ini, sementara ia masih tetap berada di tempatnya." Umar ibnul Khaththab r.a. juga berkata, "Sungguh, jika ada seekor domba hilang dan tersesat di pesisir Efrat, aku sangat khawatir Allah akan meminta pertanggungjawabanku terhadap domba itu kelak di akhirat."

Adapun rasa simpati di antara anggota masyarakat, itu adalah identitas yang menonjol yang dimiliki oleh sosialisme Islam yang berdiri di atas fondasi cinta kasih, *al-iitsaar* (altruisme), persaudaraan, kesetiakawanan, solidaritas, dan usaha-usaha di jalan kebaikan. Allah SWT berfirman,

"Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara...." **(al-Hujuraat: 10)**

"...dan mereka mengutamakan (Muhajirin), atas dirinya sendiri, meskipun mereka juga memerlukan...." **(al-Hasyr: 9)**

Rasulullah saw. bersabda,

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

"Salah seorang di antara kamu sekalian belum dikatakan beriman hingga ia mencintai untuk saudaranya sesuatu yang ia cintai untuk dirinya sendiri."[61]

---

60 *Takhriij* hadits ini telah disebutkan di bagian terdahulu.

61 HR al-Bukhari, Muslim, Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Anas bin Malik r.a..

اَلْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللهِ فَأَحَبُّهُمْ إِلَى اللهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِه

"Makhluk semuanya adalah keluarga Allah, oleh sebab itu makhluk yang paling dicintai oleh-Nya adalah yang paling bermanfaat bagi keluarga-Nya."[62]

عَامِلِ النَّاسَ بِمَا تُحِبُّ أَنْ يُعَامِلُوْكَ بِهِ

"Perlakukanlah orang lain dengan perlakuan yang kamu ingin mereka juga memperlakukan kamu dengan perlakuan tersebut."[63]

أَنْ تُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَتَكْرَهَ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ

"Kamu mencintai untuk orang lain sesuatu yang kamu cintai untuk dirimu sendiri, dan kamu membenci untuk orang lain sesuatu yang kamu benci untuk dirimu sendiri."[64]

Di samping itu, terdapat banyak sekali hadits yang mendorong untuk berbuat kebaikan, memberikan pertolongan, bederma, membantu orang yang sedang butuh, dan melakukan amal-amal sosial yang bisa mendekatkan diri kepada Tuhan, seperti hadits,

"Barangsiapa memiliki kendaraan lebih, hendaklah ia mendermakannya kepada orang yang tidak memiliki kendaraan. Barangsiapa memiliki kelebihan bekal, hendaklah ia dermakan kepada orang yang tidak memiliki bekal."[65]

يَا ابْنَ آدَمَ إِنَّكَ إِنْ تَبْذُلِ الْفَضْلَ خَيْرٌ لَكَ وَإِنْ تُمْسِكْهُ شَرٌّ لَكَ وَلاَ تُلاَمُ عَلَى كَفَافٍ وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى

"Wahai anak cucu Adam, jika kamu mendermakan suatu kelebihan yang kamu miliki, itu adalah lebih baik bagi kamu. Jika kamu bersikap kikir dengan tidak bersedia mendermakannya, itu adalah buruk bagi kamu, dan kamu tidak dicela jika mencukupkan diri dengan sesuatu sesuai dengan kadar yang kamu butuhkan. Mulailah dari orang yang nafkahnya menjadi tanggung jawab dan kewajibanmu. Tangan yang di atas lebih baik daripada tangan yang di bawah."[66]

Dengan asas-asas moral inilah sosialisme Islam terbangun, dan hanya dengan asas-asas moral itulah bisa dicapai pemecahan masalah segitiga manusia yang kompleks (kemiskinan, kebodohan dan penyakit). Sehingga, kepentingan individu dan kepentingan masyarakat umum bisa bertemu. Berbagai tabiat individualisme yang dimiliki setiap manusia dengan kemaslahatan masyarakat umum pun bisa berjalan bersama secara harmonis.

Implementasi praktis sosialisme yang berdiri di atas nilai-nilai moral telah membuktikan bahwa undang-undang dan peraturan-peraturan atau kekuasaan dan pemaksaan sama sekali tidak cukup untuk menjamin keberhasilan sosialisme dalam membahagiakan dan menyejahterakan umat manusia. Bahkan, bisa dipastikan eksistensinya tidak akan bisa ber-

62 HR Abu Ya'la dan al-Bazzar dari Anas r.a., juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dari Abdullah bin Mas'ud r.a., akan tetapi hadits ini adalah hadits dhaif.

63 Yang tetap dalam sunnah adalah dengan redaksi, *"Cintailah untuk orang lain sesuatu yang kamu cintai untuk dirimu sendiri, maka kamu menjadi orang yang beriman."*

64 HR Ahmad dari Mu'adz bin Anas r.a.. Lihat, *"At-Targhiib wat-Tarhiib,"* juz 4, hlm. 23.

65 *Takhrîij* hadits ini telah disebutkan di bagian terdahulu

66 HR Ahmad, Muslim, dan at-Tirmidzi dari Abu Umamah r.a. Lihat, *Fathul Qadiir,* juz 3, hlm. 376.

tahan lama. Ini adalah sebuah pernyataan yang telah saya suarakan sejak tahun 1965 M sebelum runtuhnya Uni Soviet.

C. TEORI NILAI DALAM ISLAM

Pada pembahasan yang pertama di atas, saya telah menyinggung tentang teori ini dan di atas saya telah menjelaskan bahwa Islam sangat mendorong untuk bekerja dan beramal. Al-Qur'an menginstruksikan untuk mendayagunakan potensi dan kekayaan alam. Allah SWT berfirman,

"Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu...." **(al-Baqarah: 29)**

Karena, bekerja pada hakikatnya adalah asas kemajuan dan pembangunan alam seluruhnya. Kerja dan amal adalah yang menjadi dasar perbedaan status dan derajat manusia di dunia dan akhirat. Bekerja di dunia adalah setiap usaha yang bisa mendatangkan kemanfaatan umum atau khusus, atau yang bisa mencegah kemudharatan khusus atau umum, atau berkembang dan majunya industri yang berfaedah, atau meningkatnya taraf kehidupan yang halal, atau majunya pembangunan dalam semua bidang.

Adapun bekerja (beramal) untuk akhirat adalah, menunaikan kewajiban-kewajiban agama, baik dalam bentuk pemikiran, pendidikan, pengamalan, menjauhi kejelekan dan berbagai bentuk kejahatan. Juga, mencakup niat yang baik dalam melaksanakan amal dan pekerjaan-pekerjaan duniawi.

Sekarang yang terpenting adalah, pekerjaan meskipun memang menjadi asas utama untuk nilai ekonomi suatu barang, asas utama nilai sosial bagi individu, dan asas utama bagi pertumbuhan ekonomi dan bagi pendayagunaan kekayaan alam. Namun, nilai suatu barang tertentukan oleh tingkat penawaran dan permintaan terhadap barang tersebut, dengan tetap memerhatikan prinsip harga yang adil serta berada dalam koridor pengawasan dan kontrol negara. Hal ini berdasarkan hadits,

دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقُ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ

"Biarkanlah sebagian manusia dikaruniai rezeki oleh Allah SWT lantaran sebagian yang lain."[67]

Ditambah lagi dengan fatwa tujuh tokoh fuqaha Madinah pada masa Tabi'in, fatwa ulama Malikiyah, ulama Hanabilah dan ulama Zaidiyyah generasi terakhir, yang menyatakan tentang bolehnya *at-Tas'iir* (*pricing, price control,* intervensi negara untuk mengontrol harga barang dengan membuat standarisasi dan patokan harga) ketika penyakit rakus, serakah dan tamak menyerang sebagian orang sehingga mereka seenaknya sendiri melambungkan nilai-nilai harga barang.[68]

Pendapat ini sebagai bentuk pengimplementasian prinsip *al-Mashaalih al-Mursalah* yang menuntut adanya intervensi pemerintah untuk menggiring para pedagang dan pengusaha kepada prinsip harga yang adil (atau nilai standar, nilai *mitsl*) yang tidak mengandung *al-Ghabn al-Faahisy* (penipuan harga dengan menjual atau membeli sesuatu dengan

---

67 *Takhriij* hadits ini telah disebutkan di bagian terdahulu

68 Sementara itu, mayoritas fuqaha berpendapat bahwa *at-Tas'iir* hukumnya adalah tidak boleh kecuali jika terjadi praktik-praktik melampaui batas yang sudah tidak bisa ditoleransi. Pendapat ini bersandarkan kepada hadits yang diriwayatkan oleh *al-Khamsah* kecuali an-Nasa'i dari Anas r.a., *"Sesungguhnya Allah-lah Zat Yang menggenggam, melepaskan, memberi rezeki, dan Yang mengontrol dan menentukan harga."* Juga, karena harga adalah hak pihak penjual, sehingga masalah penentuannya diserahkan kepadanya. Oleh sebab itu, penguasa tidak selayaknya mengintervensi hak tersebut. Hal ini memang benar dan bisa diterima pada masa Rasulullah saw. ketika sifat *wara'* masih mendominasi.

harga yang jauh lebih tinggi atau jauh lebih rendah).[69]

Berdasarkan hal ini, harga barang-barang jadi pada masa sekarang secara prinsip dalam menentukan harganya harus memasukkan unsur pekerjaan yang dibutuhkan dalam proses pembuatannya, dengan tetap memperhatikan kemaslahatan umum dan asas keadilan dalam penentuan nilai harga.

D. PENYEWAAN LAHAN DALAM ISLAM

Sebelum menyebutkan perbedaan pendapat para ulama yang cukup banyak dalam tema penyewaan lahan, terlebih dahulu saya akan menjelaskan orientasi, visi dan tujuan-tujuan umum Islam, semangat perundang-undangan Islam, dan prinsip-prinsip sosialisme Islam yang telah saya singgung di bagian terdahulu.

Tidak diragukan lagi, Islam sangat menganjurkan dan mendorong untuk menginvestasikan, memanfaatkan, dan mendayagunakan kandungan kekayaan alam. Islam sangat membenci bentuk-bentuk penelantaran dan penyia-nyiaan harta, sebagaimana Islam sangat membenci kemalasan dan pengangguran. Berdasarkan hal ini, sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa lahan tidak boleh dibiarkan terbengkelai tanpa didayagunakan untuk pertanian, karena hal itu mengandung bentuk penyia-nyiaan harta.

Islam juga sangat menginginkan pemerataan kemakmuran dan kesejahteraan bagi semua manusia, sangat menginginkan hal-hal yang bermanfaat bagi umum, pembagian dan pemerataan kepemilikan, menghindari kepemilikan lahan pertanian yang terlalu luas karena dikhawatirkan tidak mampu untuk mengolah dan mendayagunakannya secara optimal, membenci kondisi terakumulasinya aset-aset kekayaan, monopoli kepemilikan tanah dan kondisi terhalangnya sebagian besar masyarakat dari ikut memilikinya. Karena, tanah adalah milik Allah SWT dan Dia menyukai keadilan dalam pembagian dan distribusi.

Islam sangat mengutamakan jika sumber pemasukan manusia adalah lewat kerja dan secara umum sangat membenci pemasukan tanpa kerja. Oleh sebab itulah, Islam mengharamkan riba, judi, taruhan, praktik-praktik bisnis yang tidak jujur seperti *at-Tadliis* (menyembunyikan cacat pada barang yang dijual, informasi yang tidak lengkap) dan *al-Ghabn* (penipuan harga), praktik-praktik pengeksploitasian dan praktik-praktik penimbunan serta monopoli. Sebagian ulama terinspirasi oleh visi dan orientasi perundang-undangan ini, sehingga mereka juga mengharamkan praktik penyewaan lahan dan pendapat ini dijadikan pedoman oleh pihak-pihak yang berpendapat tentang bolehnya kebijakan nasionalisasi atau pembatasan kepemilikan.

Sosialisme Islam sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu, hendaknya muncul dari motivasi pribadi dan dorongan moral. Sosialisme Islam secara garis besar tidak menyukai pemaksaan dan pemberlakuan perintah dan larangan terhadap manusia dengan menggunakan perangkat undang-undang represif dan ancaman tegas selama pemerintah tidak dalam kondisi terpaksa untuk menggunakannya dan manusia bersikap lalai dalam menjalankan tugas dan kewajiban-kewajiban mereka.

Hal ini bertujuan agar penghormatan dan kepatuhan terhadap hukum dan aturan terjadi atas dasar penuh kerelaan, dengan senang hati, kesadaran, dan kemauan sendiri. Juga, agar hukum dan aturan itu bisa berjalan langgeng

69 Ibnul Qayyim mengatakan, *at-Tas'iir* boleh dilakukan dalam kaitannya dengan pekerjaan. Ketika masyarakat membutuhkan orang-orang yang memiliki keahlian dalam bidang tertentu seperti petani dan yang lainnya, mereka harus mengerjakannya dengan upah *mitsl* (standar). Ini adalah bentuk *at-Tas'iir* yang wajib, dan ini adalah bentuk *at-Tas'iir* dalam kaitannya dengan pekerjaan.

serta kehidupan masyarakat bisa damai dan tenteram, tidak dikeruhkan oleh sikap-sikap saling membenci, saling bermusuhan, dan kedengkian di antara individu anggota masyarakat. Berdasarkan semangat ini, *jumhur* ulama memperbolehkan praktik-praktik penyewaan lahan. Mereka tidak memaksa pemilik lahan harus menginvestasikan, mendayagunakan dan menanaminya sendiri, atau meminjamkannya kepada orang lain, atau memberikannya secara cuma-cuma kepada orang yang mau menggarap dan menanaminya. Hal ini sebagai implementasi prinsip kebebasan ekonomi, yakni bahwa setiap orang bebas dalam men-*tasharuf*-kan harta kekayaannya.

Dari visi dan orientasi-orientasi inilah, muncul perbedaan pendapat di kalangan fuqaha seputar tema hukum menyewakan lahan untuk diperdayagunakan dan ditanami. Dalam hal ini terdapat dua pendapat. *Pertama*, melarang praktik penyewaan lahan secara mutlak. *Kedua*, mengatakan boleh. Kemudian kelompok yang memperbolehkan praktik penyewaan lahan berbeda pendapat dalam beberapa aspek yang bersifat tidak prinsip yang ada baiknya juga disebutkan.

Kelompok pertama yang melarang praktik penyewaan lahan pertanian dan mereka adalah minoritas, yaitu sebagian kalangan Tabi'in, seperti Thawus, Abu Bakar bin Abdirrahman dan beberapa kelompok kecil ulama lainnya. Pendapat kelompok pertama ini diambil oleh Ibnu Hazm azh-Zhahiri. Mereka mengatakan, praktik penyewaan lahan pertanian adalah tidak boleh secara mutlak, baik biaya sewa itu berupa sebagian dari hasil tanamannya, berupa bahan makanan selain dari hasil tanamannya, berupa uang, maupun yang lainnya. Pendapat ini mereka landaskan pada dua dalil berikut,

a. Dalil akal, yaitu bahwa praktik penyewaan lahan seperti itu mengandung unsur *gharar* (risiko), yakni kemungkinan bisa merugikan pihak penyewa, yaitu si petani penggarap. Karena, bisa jadi tanamannya terserang wabah penyakit atau bencana seperti terbakar, kekeringan, atau tenggelam, sehingga akhirnya ia terpaksa harus membayar biaya sewa tanpa ia mendapatkan hasil apa pun.

b. Dalil naqli dari hadits. Terdapat sejumlah hadits shahih dari Rasulullah saw. yang melarang penyewaan lahan pertanian. Di antaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik dari Rafi' bin Khadij r.a.,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى عَنْ كِرَاءِ الْمَزَارِعِ

"Rasulullah melarang penyewaan lahan pertanian."

Diriwayatkan dari Rafi' bin Khadij r.a. dari ayahnya, ia berkata,

نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ إِجَارَةِ الْأَرَضِيْنَ

"Rasulullah saw. melarang menyewakan tanah."[70]

Diriwayatkan dari Jabir r.a., ia berkata,

مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا أَوْ لِيُحْرِثْهَا أَخَاهُ وَإِلاَّ فَلْيَدَعْهَا

"Rasulullah menyampaikan pidato kepada kami, lalu beliau bersabda, 'Barangsiapa memiliki lahan, hendaklah ia menanaminya sendiri. Jika tidak, hendaklah ia menyerahkannya secara cuma-cuma (meminjamkannya) kepada saudaranya supaya ditanami oleh saudaranya itu. Jika tidak, hendaklah ia membiarkannya."[71]

---

70 HR Ahmad, Bukhari, dan an-Nasa'i.

71 HR Ahmad dan Muslim dari Jabir r.a..

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا أَوْ لِيَمْنَحْهَا أَخَاهُ فَإِنْ أَبَى فَلْيُمْسِكْ أَرْضَهُ

"Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., ia berkata, 'Rasulullah bersabda, 'Barangsiapa memiliki lahan, hendaklah ia menanaminya sendiri. Jika tidak, hendaklah ia menyerahkannya secara cuma-cuma (meminjamkannya) kepada saudaranya supaya ditanami oleh saudaranya itu. Jika tidak mau, hendaklah ia tetap memegang lahannya itu."[72]

Maksud potongan hadits, *"Atau jika tidak, hendaklah ia menyerahkannya kepada saudaranya supaya ditanami oleh saudaranya itu,"* adalah menyerahkannya supaya ditanami oleh saudaranya itu secara cuma-cuma, yaitu dengan meminjamkannya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah Ibnu Abbas r.a., bahwasanya Rasulullah saw. bersabda,

لَأَنْ يَمْنَحَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ الْأَرْضَ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَأْخُذَ خَرَاجًا مَعْلُومًا

"Sungguh salah seorang di antara kamu sekalian menyerahkan ladangnya kepada saudaranya (untuk digarap dan ditanami secara cuma-cuma tanpa biaya sewa), itu lebih baik baginya daripada ia menyerahkannya kepadanya dengan menetapkan biaya sewa berupa sebagian tertentu dari hasil ladang itu."[73]

Hadits-hadits di atas secara tegas menyatakan bahwa setiap pemilik lahan dibebani untuk menanami sendiri lahan miliknya. Apabila ia tidak mampu menanaminya seluruhnya atau sebagiannya, ia meminjamkannya atau meminjamkan sebagian dari lahan yang ia tidak mampu untuk menanaminya itu kepada saudaranya secara cuma-cuma.

Sementara itu, kelompok kedua, yaitu jumhur ulama yang secara prinsip memperbolehkan praktik penyewaan lahan, mereka berbeda pendapat dalam beberapa aspek yang terkait dengan masalah jenis biaya sewa. Perbedaan ini muncul sebagai konsekuensi keharusan memerhatikan beberapa kaidah syariah yang lain yang mengharamkan riba dan *gharar* (akad yang mengandung unsur risiko, spekulatif). Perbedaan pendapat mereka terbatas seputar boleh-tidaknya menyewakan lahan dengan biaya sewa sebagian dari hasil tanamannya.

1. Pendapat sebagian Tabi'in, yaitu Rabi'ah dan Sa'id Ibnul Musayyab
   Pendapat ini menyatakan bahwa tidak boleh menyewakan lahan kecuali dengan biaya sewa berupa dinar atau dirham (uang) saja. Pendapat ini dilandaskan pada hadits yang diriwayatkan oleh Rafi' Ibnu Khadij r.a,

   نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ وَقَالَ إِنَّمَا يَزْرَعُ ثَلَاثَةٌ رَجُلٌ لَهُ أَرْضٌ فَهُوَ يَزْرَعُهَا أَوْ رَجُلٌ مُنِحَ أَرْضًا فَهُوَ يَزْرَعُ مَا مُنِحَ أَوْ رَجُلٌ اسْتَكْرَى أَرْضًا بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ

   "Rasulullah melarang al-Muhaaqalah dan al-Muzaabanah, dan beliau bersabda, 'Orang yang menanam hanya ada tiga, yaitu, orang yang memiliki ladang, orang

[72] HR Bukhari dan Muslim.
[73] HR Ahmad, Bukhari, Abu Dawud, dan Ibnu Majah. Lihat, *Nailul Authaar*, juz 5, hlm. 279.

yang dipinjami ladang secara cuma-cuma lalu ia mengolah dan menanami ladang yang dipinjamkan kepadanya itu, dan orang yang menyewa ladang dengan ongkos sewa dibayar dengan emas atu perak (uang)."[74]

Mereka mengatakan, hadits ini menjelaskan dan mengklasifikasikan tentang siapa saja yang mengolah dan menanami lahan, sehingga, tidak boleh keluar dari batasan klasifikasi tersebut.

Adapun hadits-hadits yang lain, redaksinya berbentuk mutlak. Sementara hadits di atas berbentuk *muqayyad* (spesifik), selanjutnya dalil yang berbentuk mutlak dipahami dalam konteks hadits yang berbentuk *muqayyad*. Larangan akad *al-Muzaara'ah* dan *al-Mukhaabarah* yang berbentuk larangan mutlak dipahami dalam konteks kasus akad tersebut yang mengandung unsur *al-Jahaalah* (tidak diketahui secara jelas) dan *gharar* (risiko, spekulatif). Atau dipahami dalam konteks larangan yang bersifat anjuran untuk menghindarinya. Ibnu Hajar dalam kitab *Fathul Baarii* mengatakan, larangan akad *al-Muzaara'ah*, menurut jumhur dipahami dalam konteks bahwa yang dimaksudkan adalah akad *al-Muzaara'ah* dalam bentuk yang mengandung unsur *gharar* dan *al-Jahaalah*, bukannya larangan praktik penyewaan lahan secara mutlak sekalipun dengan ongkos sewa berupa dinar atau dirham.

2. Pendapat ulama Malikiyah berdasarkan pendapat mereka yang masyhur.

   Boleh menyewakan lahan dengan ongkos sewa apa pun, seperti dinar atau dirham (uang), bahan tambang, binatang, barang komoditi dan kemanfaatan suatu harta, kecuali hanya dua hal yang tidak boleh dijadikan sebagai ongkos sewa, yaitu: *pertama*, berupa bahan makanan baik bahan makanan dari hasil bumi maupun bahan makanan yang lainnya. *Kedua*, berupa sesuatu yang ditumbuhkan oleh bumi, baik itu berupa bahan makanan maupun yang lainnya, kecuali kayu, kayu bakar, bambu, dan sebagainya berupa hal-hal yang tertanamnya di atas tanah adalah sangat lama sampai-sampai dianggap bahwa itu adalah sesuatu yang lain dan bukan bagian dari tanah.

   Bahan makanan yang dikecualikan tersebut mencakup setiap bahan makanan yang ditumbuhkan oleh bumi, seperti gandum, dan bahan makanan tidak ditumbuhkan oleh bumi, seperti susu dan madu. Sesuatu selain bahan makanan yang ditumbuhkan oleh bumi dan tidak boleh dijadikan sebagai bayaran ongkos sewa adalah seperti kapas, ushfur (*safflower*), dan *zeffron*.

   Alasan mengecualikan bahan makanan adalah, supaya tidak terjatuh ke dalam riba dengan menjual makanan dibayar dengan makanan secara tidak tunai. Adapun alasan mengecualikan sesuatu yang ditumbuhkan bumi selain bahan makanan karena adanya unsur *gharar* (risiko) dalam akad tersebut yakni, mengandung kemungkinan hasil lahan yang disewa memang sesuai dengan kadar ongkos sewa yang dikeluarkan, atau lebih sedikit atau lebih banyak. Juga karena mengandung unsur *al-Jahaalah*, yakni melakukan akad sewa terhadap sesuatu yang sudah diketahui dengan jelas yaitu lahan, dengan sesuatu yang tidak diketahui dengan jelas dan pasti, yaitu sesuatu yang dihasilkan dari lahan. Sementara *gharar* dan *al-Jahaalah* berpotensi menimbulkan perselisihan.

---

[74] HR. Abu Dawud dan an-Nasa'i dengan sanad shahih. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 276

Berdasarkan hal ini, akad *al-Musaaqaah* dan akad *al-Muzaara'ah* adalah boleh menurut ulama Malikiyah. Adapun *al-Musaaqaah* adalah, akad antara pemilik kebun dengan pihak *aamil* (pekerja) untuk mengurus dan merawat pohon yang berbuah seperti pohon kurma atau pohon anggur, dengan upah sebagian tertentu dengan kadar yang diketahui pasti dari buah yang dihasilkan. Boleh juga menambahkan akad lain yang statusnya mengikuti akad *al-Musaaqaah*. Dengan kata lain akad sampingan, yaitu mengelola dan mengolah sebagian tanah kebun tersebut dengan syarat harus sedikit, yakni upah akad sampingan itu jika dibandingkan dengan upah secara keseluruhan dari buah pohon yang ada adalah sepertiganya atau lebih sedikit dari itu.

Akad *al-Muzaara'ah* adalah, kesepakatan pemanfaatan dan pendayagunaan suatu lahan dengan upah sebagian dari hasil tanaman lahan yang digarap. Menurut ulama Malikiyah, akad *al-Muzaara'ah* adalah boleh dengan syarat tidak mengandung bentuk penyewaan lahan yang dilarang, yaitu lahannya atau sebagiannya statusnya tidak sebagai bandingan benih, atau bahan makanan meskipun bahan makanan selain yang dihasilkan dari bumi (seperti susu, madu), atau sesuatu yang dihasilkan dari bumi meskipun itu berupa selain bahan makanan, seperti yang telah dijelaskan di atas.

Sementara itu, Imam Abu Hanifah tidak memperbolehkan *al-Muzaara'ah*. Sedangkan ulama Syafi'iah berpendapat bahwa akad *al-Muzaara'ah* tidak sah kecuali jika statusnya mengikuti akad *al-Musaaqaah* (atau dengan kata lain sebagai akad sampingan), sulitnya melakukan penyiraman terhadap pohon-pohon kurma yang ada secara tersendiri, dan lahan yang dijadikan objek *al-Muzaara'ah* itu memang kosong.

Dalil pendapat ulama Malikiyah adalah hadits yang diriwayatkan oleh Rafi' Ibnu Khadij r.a, ia berkata, "Rasulullah bersabda,

مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا أَوْ لِيُزْرِعْهَا أَخَاهُ وَلاَ يُكْرِهَا بِثُلُثٍ وَلاَ بِرُبُعٍ وَلاَ بِطَعَامٍ مُعَيَّنٍ

"Barangsiapa memiliki lahan, hendaklah ia menanaminya sendiri, atau jika tidak, hendaklah ia menyerahkannya secara cuma-cuma (meminjamkannya) kepada saudaranya supaya ditanami oleh saudaranya itu. Janganlah ia menyewakannya dengan ongkos sepertiga atau seperempat (dari hasil tanaman) atau dengan ongkos berupa bahan makanan tertentu."[75]

Menyewakan lahan dengan ongkos berupa *hinthah* (gandum) dikenal dengan istilah *al-Muhaaqalah* dan Rasulullah saw. melarangnya dalam sebuah hadits yang lain. Ini adalah dalil mereka tentang larangan menyewakan lahan dengan ongkos sewa berupa bahan makanan. Adapun dalil pendapat mereka yang melarang penyewaan lahan dengan ongkos berupa sesuatu yang ditumbuhkan oleh bumi adalah hadits yang menjelaskan bahwa Rasulullah saw. melarang praktik *al-Mukhaabarah*,[76] yaitu menyewakan lahan dengan ongkos sewa berupa sebagian dari apa yang dihasilkan lahan tersebut.

75 HR. Ahmad, Bukhari, Abu Dawud, dan an-Nasa'i
76 HR. Abu Dawud dari Zaid Ibnu Tsabit r.a

3. Pendapat Abu Yusuf dan Muhammad dari kalangan ulama Hanafiyah, pendapat ulama Hanabilah, ats-Tsauri, al-Laits, Ibnu Abi Laila, al-Auza'i, dan sekelompok ulama lainnya.

   Mereka mengatakan bahwa praktik penyewaan lahan adalah boleh dengan biaya sewa berbentuk apa pun sekali pun biaya sewanya adalah sebagian dari hasil tanaman lahan tersebut. Ini adalah pendapat yang dipraktikkan oleh kaum Muslimin di mana-mana. Karena itu adalah bentuk menyewakan suatu kemanfaatan yang diketahui dengan jelas dan pasti (yaitu pekerjaan mengolah dan menanami lahan) dengan ongkos berupa sesuatu yang diketahui juga (yaitu ongkos sewa atau upah). Oleh sebab itu, hukumnya boleh diqiyaskan dengan penyewaan kemanfaatan-kemanfaatan yang lain, seperti kemanfaatan berupa menempati rumah (menyewakan rumah), kemanfaatan menggunakan kios (menyewakan kios), dan sebagainya. Dari sudut pandang dalil *atsar*, hal ini dikuatkan oleh hadits Abdullah Ibnu Umar r.a,

   أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَامَلَ أَهْلَ خَيْبَرَ بِشَطْرِ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا مِنْ ثَمَرٍ أَوْ زَرْعٍ

   "Rasulullah mempekerjakan penduduk Khaibar untuk mengolah dan menggarap tanah Khaibar dengan upah sebagian dari hasil kebun dan ladang Khaibar yang mereka urus dan kelola."[77]

   Maksudnya Rasulullah saw. memasrahkan kebun kurma dan lahan Khaibar kepada Yahudi Khaibar supaya mereka mengelola dan menggarapnya dengan menggunakan harta mereka dengan upah separuh dari hasil pohon kurma dan tanaman lahan tersebut. Hadits-hadits yang semakna juga diriwayatkan Abdullah Ibnu Abbas r.a dan Abu Hurairah r.a.. Setiap kaum Muhajirin di Madinah mereka mengolah dan menanami lahan milik saudara mereka dari Anshar dengan upah sepertiga atau seperempat dari hasilnya.

   Ali Ibnu Abi Thalib r.a, Sa'd Ibnu Malik r.a, Abdullah Ibnu Mas'ud r.a, Umar Ibnu Abdil Aziz, Al-Qasim, Urwah, keluarga Abu Bakar r.a, keluarga Ali Ibnu Abi Thalib r.a, keluarga Umar ibnul Khaththab r.a, dan Mu'adz Ibnu Jabal r.a, mereka semua juga melakukan akad *al-Muzaraa'ah*, baik pada masa Rasulullah saw. maupun pada masa Khulafaur Rasyidin.

   Sementara itu, berkenaan dengan hadits-hadits yang dijadikan sebagai landasan dalil oleh kelompok lain, mereka memberikan tanggapan bahwa hadits-hadits Rafi' Ibnu Khadij r.a adalah *dha'if* (lemah), karena redaksinya *mudhtharib*, yakni rancu dan berbeda-beda antara redaksi riwayat satu dengan redaksi riwayat yang lain. Jika diasumsikan bahwa hadits-hadits tersebut memang sahih, dipahami dalam konteks tidak disukai, bukan larangan atau pengharaman. Hal ini berdasarkan apa yang yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abdullah Ibnu Abbas r.a, bahwasannya ia berkata,

   إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَنْهَ عَنْهَا وَلَكِنْ قَالَ أَنْ يَمْنَحَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا

   "Sesungguhnya Rasulullah saw. tidak melarangnya, hanya saja beliau bersabda, 'Sungguh salah seorang di antara kamu

[77] HR. Bukhari, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan Ahmad dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, 5/272.

sekalian menyerahkan ladangnya kepada saudaranya (untuk digarap dan ditanami secara cuma-cuma tanpa biaya sewa), itu lebih baik baginya daripada ia menyerahkannya kepadanya dengan mengambil sesuatu (biaya sewa) darinya.'"

Atau larangan menyewakan lahan dipahami dalam konteks apabila ongkos sewanya tidak diketahui dengan jelas dan pasti (*majhuul*) atau ongkos sewanya berupa hasil tanaman pada petak tertentu dari lahan yang digarap seperti pemilik lahan mensyaratkan bahwa hasil tanaman pada petak tertentu dari lahan yang digarap adalah untuknya misalnya, atau seperti mensyaratkan bahwa hasil tanaman yang ada di sekitar bibir parit adalah untuknya misalnya. Karena hal itu mengandung unsur *gharar* (risiko) dan *jahaalah* (tidak diketahui dengan jelas dan pasti).

Ketérangan di atas menunjukkan bahwa hadits-hadits yang melarang penyewaan lahan adalah dipahami dalam konteks anjuran, sehingga yang lebih utama adalah menyerahkan lahan tersebut secara cuma-cuma (meminjamkannya) kepada para petani atau buruh untuk digarap. Ini berdasarkan dalil ijma' para sahabat bahwa *ijaarah* (menyewakan) adalah boleh, dan meminjamkan hukumnya juga tidak wajib berdasarkan ijmak.

E. UPAH DALAM ISLAM

Ijaarah ada dua macam. *Pertama, ijaarah* terhadap kemanfaatan suatu barang, dalam artian yang menjadi objek akad adalah kemanfaatan suatu barang (atau yang biasa dikenal dengan sebutan penyewaan barang). *Kedua, ijaarah* terhadap pekerjaan, dalam artian yang menjadi objek akad adalah pekerjaan (atau yang biasa dikenal dengan istilah mempekerjakan seseorang dengan upah).

Contoh *ijaarah* yang pertama adalah, seperti menyewakan harta tidak bergerak (tanah), rumah, kios, pekarangan, kendaraan untuk dinaiki dan untuk mengangkut barang, pakaian dan perhiasan untuk dikenakan, berbagai macam wadah untuk digunakan, dan sebagainya dengan syarat kemanfaatan barang yang disewakan tersebut adalah kemanfaatan yang mubah. Apabila kemanfaatan itu berupa kemanfaatan yang diharamkan, seperti bangkai, darah, upah tukang meratapi mayat, upah biduwan, maka tidak sah melakukan *ijaarah* terhadapnya.

Contoh *ijaarah* yang kedua, yaitu akad *ijaarah* terhadap suatu pekerjaan tertentu, seperti mengupah seseorang untuk membangun suatu bangunan, mengupah seseorang untuk menjahit baju, mengupah seseorang untuk mengangkut suatu barang ke tempat tertentu, mengupah seseorang untuk mewarnai kain, mengupah seseorang untuk memperbaiki sepatu dan sebagainya berupa pekerjaan-pekerjaan yang boleh mengupah seseorang untuk melakukannya. Diriwayatkan dari Rafi' Ibnu Rifa'ah r.a, ia berkata,

لَقَدْ نَهَانَا نَبِيُّ اللهِ ﷺ عَنْ كَسْبِ الْأَمَةِ إِلاَّ مَا عَمِلَتْ بِيَدِهَا وَقَالَ هَكَذَا بِأَصَابِعِهِ نَحْوَ الْخَبْزِ وَالْغَزْلِ وَالنَّفْشِ

"Sesungguhnya Rasulullah melarang hasil kerja budak perempuan kecuali yang ia lakukan dengan menggunakan kedua tangannya. Beliau bersabda sambil menunjuk ke arah roti, pemintalan, dan penyisiran."[78]

Yakni membuat adonan roti dan memasaknya menjadi roti, memintal bulu atau kapas,

---

78 HR. Ahmad dan Abu Dawud. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 282 dan halaman berikutnya.

atau menyisirnya. Dalam sebuah riwayat disebutkan dengan kata *an-Naqsyu* yang artinya adalah menyulam.

Ijaarah dengan kedua bentuknya di atas adalah disyariatkan dan mubah berdasarkan dalil dari Al-Qur'an, sunnah dan ijma'. Allah SWT berfirman,

"Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya." **(ath Thalaq: 6)**

"Salah seorang dari kedua wanita itu berkata, 'Wahai bapakku ambillah ia sebagai orang yang bekerja (pada kita), karena sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja (pada kita) ialah orang yang kuat lagi dapat dipercaya.'"

Rasulullah saw. bersabda,

أَعْطُوا الأَجِيْرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ

"Berikanlah kepada pekerja upahnya sebelum keringatnya mengering."[79]

مَنِ اسْتَأْجَرَ أَجِيْرًا فَلْيُسَمِّ لَهُ أَجْرَتَهُ

"Barangsiapa mempekerjakan seseorang, hendaklah ia menyebutkan kepadanya upahnya."[80]

Umat Islam pada masa sahabat berijma' bahwa *ijaarah* adalah boleh, karena manusia membutuhkan kemanfaatan suatu barang seperti kebutuhan mereka kepada barang itu sendiri.

Akan tetapi, syara' menetapkan sejumlah jaminan terhadap hak *ajiir* (orang yang dipekerjakan dengan upah), yaitu kerelaan dan persetujuan, keadilan atau proporsionalitas, dan *urf* (kebiasaan yang berlaku, *common law*). Oleh sebab itu, upah harus adil sesuai dengan kebiasaan yang beraku dengan mempertimbangkan bentuk keahlian, serta harus dilakukan atas dasar kebebasan, kerelaan dan atas kemauan sendiri tanpa ada suatu bentuk pemaksaan.

Oleh sebab itu, tidak boleh mempekerjakan seseorang secara paksa, tidak boleh menganiaya *ajiir*, tidak menghalang-halangi haknya (upahnya) atau mengulur-ngulur pembayarannya, atau mendapatkan suatu kemanfaatan darinya tanpa *iwadh* (upah), karena barangsiapa menggunakan jasa seorang pekerja tanpa memberinya upah, itu sama saja ia memperbudaknya sebagaimana yang dikatakan oleh fuqaha Islam yang disimpulkan dari sebuah hadits yang menganggap orang yang "memakan" tenaga dan jerih payah seorang pekerja sama saja seperti seseorang yang menjual orang yang berstatus merdeka dan memakan harga hasil penjualan itu. Hadits tersebut diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a, ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda,

قَالَ اللهُ ثَلاَثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ رَجُلٌ أَعْطَى بِيْ ثُمَّ غَدَرَ وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيْرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُوفِهِ أَجْرَهُ

Allah SWT berfirman, "Ada tiga orang yang Aku adalah seterunya kelak di hari kiamat, dan barangsiapa yang Aku adalah seterunya, Aku pasti akan mengalahkannya dalam perseteruan, yaitu, seseorang yang bersumpah atas Nama-

79 HR. Ibnu Majah dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Ya'la dari Abu Hurairah r.a, oleh ath-Thabrani dalam kitab *Al-Mu'jamul Awsath* dari Jabir r.a dan oleh al-Hakim at-Tirmidzi dari Anas r.a. Ini adalah hadits dhaif.

80 HR. Al-Baihaqi, Abdurrazzaq, Ishaq dalam *Musnad*-nya, Abu Dawud dalam kitabnya *Al-Maraasiil* dan an-Nasa'i dalam *az-Ziraa'ah*, namun menurut riwayat sebagian dari mereka hadits dengan redaksi ini tidak dalam bentuk *marfuu'*. Imam Ahmad meriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudri r.a, ia berkata, *"Rasulullah melarang mempekerjakan seseorang hingga dijelaskan kepadanya upahnya."* Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 292, 293

Ku kemudian ia melanggarnya. Seseorang yang menjual orang yang statusnya sudah merdeka dan ia memakan harganya. Dan ketiga, orang yang mempekerjakan seseorang, lalu orang yang ia pekerjakan itu telah melaksanakan pekerjaannya, namun ia tidak memenuhi hak upahnya."[81]

Ibnut Tin mengatakan bahwa Allah SWT adalah seteru bagi semua orang yang berlaku zalim, hanya saja di sini Allah SWT ingin memberikan penekanan lebih dalam memberikan ancaman terhadap ketiga kriteria orang tersebut.

Dalam hadits-hadits lain, Rasulullah saw. menekankan keharusan memenuhi hak pekerja sebagaimana yang telah kami sebutkan. Juga seperti hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. dari Rasulullah saw. yang menyatakan,

أَنَّهُ يُغْفَرُ لِأُمَّتِهِ فِي آخِرِ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ، أَهِيَ لَيْلَةُ الْقَدْرِ قَالَ: لاَ وَلَكِنَّ الْعَامِلَ إِنَّمَا يُوَفَّى أَجْرَهُ إِذَا قَضَى عَمَلَهُ

"Umat beliau diberi ampunan pada malam terakhir bulan Ramadhan. Lalu ditanyakan kepada beliau, 'Wahai Rasulullah, apakah itu adalah malam Lailatul Qadar?' Beliau menjawab, 'Tidak, akan tetapi bukankah seseorang yang bekerja akan dipenuhi upahnya tidak lain ketika ia telah selesai melaksanakan pekerjaannya."[82]

Sebagai bentuk perhatian syariat yang sangat besar terhadap hak-hak pekerja dan buruh, terutama upah, maka syariat menetapkan sejumlah syarat tertentu ketika mengadakan kesepakatan akad *isti`jaar* (kontrak kerja). Di antara syarat-syarat tersebut adalah: upahnya harus berupa harta yang memiliki nilai (*mutaqawwam*, boleh digunakan dan dimanfaatkan menurut agama), jelas dan diketahui spesifikasinya oleh pihak pekerja baik spesifikasi jenis, kadar dan sifatnya, sama seperti harga dalam akad jual-beli. Hal ini berdasarkan hadits di atas,

مَنِ اسْتَأْجَرَ أَجِيْرًا فَلْيُسَمِّ لَهُ أَجْرَتَهُ

"Barangsiapa yang mempekerjakan seseorang, hendaklah ia menyebutkan dan menjelaskan upahnya."

Syarat diketahuinya upah tidak bisa terpenuhi kecuali dengan cara dijelaskan dan ditentukan secara pasti.

Disyaratkan juga bahwa kemanfaatan yang menjadi objek akad harus diketahui kadarnya juga, seperti diketahui dengan berdasarkan maksud dan tujuannya seperti menjahit baju, membuat pintu, dan sebagainya, atau dengan menentukan jangka waktunya seperti mempekerjakan seseorang secara harian, bulanan, atau tahunan. Penentuan jangka waktu itu ada kalanya dengan batas waktu apabila yang menjadi objek akad adalah suatu pekerjaan dan kemanfaatan yang keberadaannya terus tersambung, seperti dalam penyewaan rumah atau kios, atau ada kalanya dengan batasan tempat atau ruang jika yang diinginkan adalah dalam bentuk berjalan, seperti penyewaan kendaraan, yakni jasa pengangkutan dari suatu tempat ke tempat lain.

Upah berhak diterima dengan adanya kerja atau dengan melaksanakan sesuatu yang diminta dari pihak pekerja. Hal ini berdasarkan hadits di atas,

"Akan tetapi bukankah seseorang yang bekerja akan dipenuhi upahnya tidak lain ketika ia telah selesai melaksanakan pekerjaannya."

Apabila pihak pekerja tidak menuntaskan pekerjaannya, maka yang harus dibayarkan

81 HR. Ahmad dan Bukhari dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 295.

82 HR. Ahmad dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 295.

adalah sesuai dengan kadar pekerjaan yang telah dilakukan.

Adapun berkenaan dengan positifnya hak kepemilikan pekerja atas upah, di sini ada dua versi pendapat fuqaha. Ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, kepemilikan terhadap upah muncul dan tetap dengan terbentuknya akad, yakni upah tersebut menjadi positif dan wajib oleh sebab akad *ijaarah* itu sendiri, karena akad *ijaarah* adalah masuk kategori akad *mu'aawadhah* (pertukaran), sementara akad *mu'aawadhah* menghendaki kepemilikan terhadap dua hal yang dipertukarkan sesaat setelah akad terbentuk, seperti hak kepemilikan pihak penjual atas harga barang yang dijualnya dengan akad jual-beli yang dilakukannya.

Berdasarkan hal ini, apabila *ijaarah* yang ada adalah berstatus dalam tanggungan, dalam artian pihak pekerja memberikan komitmen untuk melakukan sesuatu seperti menjahit baju atau mendirikan bangunan yang statusnya berada dalam tanggungannya, maka upahnya harus diserahkan di majelis akad. Apabila *ijaarah* yang ada adalah terhadap suatu barang tertentu (penyewaan) seperti harta tidak bergerak tertentu atau kendaraan tertentu, maka biaya sewa dimiliki oleh pihak yang menyewakan seketika itu dan harus dibayar segera kecuali jika ada suatu syarat yang menghendaki untuk menangguhkan pembayarannya.

Versi pendapat kedua adalah pendapat ulama Malikiyah dan ulama Hanafiyah, upah atau biaya sewa belum berstatus positif dan menjadi wajib hanya oleh sebab akad itu sendiri, akan tetapi upah atau biaya sewa menjadi positif dan wajib ketika pihak yang bersangkutan telah mendapatkan kemanfaatan yang dimaksud secara nyata atau dengan menjadikannya bisa mendapatkan kemanfaatan tersebut. Karena pada saat itulah, sesuatu yang menjadi objek akad menjadi milik *musta`jir* (pihak yang mempekerjakan).

Oleh sebab itu, selanjutnya *'iwadh* (upah) juga menjadi milik pihak *ajiir* (pihak yang dipekerjakan dengan upah). Hal itu jika memang akad yang ada tidak dibarengi dengan syarat pembayaran upah disegerakan sesaat setelah akad terbentuk, atau tidak ada syarat seperti itu akan tetapi pembayaran upahnya memang segera dibayarkan, atau ada kesepakatan bahwa pembayaran upahnya ditangguhkan.

Berdasarkan hal ini, pihak *ajiir* berhak terhadap upahnya sedikit demi sedikit sesuai dengan kemanfaatan yang telah ia berikan kepada pihak yang mempekerjakannya dan ia memiliki upah itu sedikit demi sedikit bersamaan dengan berjalannya waktu. Dengan kata lain, pihak yang mempekerjakan harus menyerahkan upah sedikit demi sedikit sesuai dengan kemanfaatan yang telah ia terima kecuali jika ada suatu syarat yang menghendaki selain itu, atau di sana terdapat sesuatu yang menghendaki untuk membayarnya di muka, seperti apabila *ijaarah* yang ada adalah berupa suatu barang tertentu, atau *ijaarah* tersebut statusnya dalam bentuk tanggungan.

Kesimpulannya, hubungan antara pihak yang mempekerjakan dengan pihak yang dipekerjakan dibangun atas asas rasa kemanusiaan, rasa kasih sayang, kemitraan dan keadilan, atau kesepadanan, kerelaan, dan *'urf*.

Islam juga sangat menganjurkan untuk bermurah hati kepada seorang pekerja dengan memberi tambahan atau bonus selain upah pokoknya. Rasulullah saw. bersabda,

خَيْرُكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً

"Sebaik-baik kamu sekalian adalah yang paling baik dalam memenuhi hak."[83]

[83] HR Ahmad, Bukhari, dan Muslim dari Abu Hurairah r.a. dengan redaksi, *"Inna khairakum ahsanukum qadhaa`an."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad dan at-Tirmidzi dari Abu Hurairah r.a. dengan redaksi, *"Khiyaarukum ahaasinukum qadhaa`an."* Hadits

Kadar sesuatu yang menjadi bandingan (upah) adalah disesuaikan dengan kelumrahan yang berlaku apabila memang tidak ada kesepakatan yang jelas dalam penentuan kadarnya, atau pihak yang bersangkutan menyerahkan kepada pihak yang lain dalam hal sesuatu yang dibayarkan tanpa menentukan berapa kadarnya, akan tetapi terserah kepadanya berapa ia akan membayarnya. Pihak yang mempekerjakan juga harus memberi kompensasi ganti rugi terhadap apa yang menimpa pihak pekerja berupa kemadharatan yang diakibatkan oleh alat kerja atau kecelakaan kerja.

Pemerintah memiliki kewenangan untuk melakukan intervensi terhadap masalah hubungan antara pihak yang mempekerjakan dengan pihak yang dipekerjakan seperti membuat peraturan bahwa upah pekerja disesuaikan dengan beban berat kerja demi mencegah terjadinya pengeksploitasian terhadap kondisi butuh para pekerja, namun juga tidak sampai merugikan kemaslahatan pihak yang mempekerjakan demi menjaga modal yang ada bisa tetap tumbuh dan berkembang.

F. PASAR KEUANGAN

- ***PENGANTAR***

Ini adalah pembahasan seputar pandangan hukum Islam terhadap bentuk-bentuk muamalat atau transaksi modern yang berlangusng di dalam apa yang dikenal dengan bursa atau pasar keuangan.

Yang dimaksud dengan bursa di sini adalah sekumpulan aktivitas transaksi yang berlangsung di suatu tempat tertentu antara sekumpulan orang untuk melakukan sejumlah transaksi perdagangan seputar hasil-hasil produksi pertanian, industri atau surat-surat berharga, baik apakah objek transaksinya ada wujudnya -dalam bentuk contoh - atau tidak ada di tempat transaksi, atau bahkan belum ada wujudnya ketika dilakukan transaksi (atau yang dikenal dengan istilah *ma'duum*, fiktif) akan tetapi mungkin untuk diadakan[84] sehingga transaksi yang dilakukan berarti bersifat kemungkinan (spekulatif) atau yang dalam fiqih kita dikenal dengan istilah *gharar* (risiko, spekulatif).

Pada hakikatnya, bursa bukanlah pasar dengan pengertian yang biasa kita kenal ketika mendengar kata pasar. Karena bursa dengan pasar memiliki perbedaan dalam tiga hal:

1. Aktivitas transaksi yang dilakukan di pasar adalah terhadap barang-barang yang ada wujudnya secara nyata. Sementara di bursa, transaksi yang berlangsung adalah hanya terhadap contoh atau sampel atau dengan berdasarkan spesifikasi dan kriteria-kriteria suatu barang.
2. Transaksi yang dilakukan di pasar terjadi terhadap semua bentuk barang. Sedangkan di bursa, barang yang ditransaksikan harus memenuhi sejumlah kriteria, yaitu bisa disimpan, berupa barang-barang yang masuk kategori harta *mitsli* dan sering ditransaksikan, harganya berpotensi untuk berubah-ubah pada fase masa tertentu disebabkan oleh faktor penawaran dan permintaan atau faktor iklim.
3. Harga-harga barang di pasar relatif stabil dan tetap yang pasar itu sendiri tidak berpengaruh terhadapnya, sementara bursa memiliki peran yang mampu berpengaruh pada tataran harga karena banyaknya transaksi yang dilakukan di dalamnya, sehingga bursa disebut seperti "neraka Jahannam."

---

ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abu Rafi' r.a. dengan redaksi, *"Fa inna min khairin naasi ahsanuhum qadhaa'an."* Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 230 dan berikutnya.

84 *Al-Mausuu'ah al-'Ilmiyyah wal-'Amaliyyah lil Bunuuk al-Islaamiyyah*, juz 5, hlm. 391

Di antara fungsi terpenting bursa adalah, *mudhaarabah*, yakni melakukan spekulasi jual-beli yang didasarkan pada prediksi fluktuasi harga dengan maksud mendapatkan keuntungan dari keterpautan dan perbedaan harga yang terjadi. Bursa itu sendiri ada tiga macam:

1. Bursa komoditi yang barangnya berwujud, yaitu bursa yang di dalamnya transaksi dilakukan berdasarkan contoh atau sampel barang, kemudian sebagian besar harganya dibayarkan ketika telah terjadi kesepakatan, sedangkan sisanya dibayar nanti ketika terjadi serah-terima barang.
2. Bursa efek, yaitu bursa yang di dalamnya berlangsung transaksi jual-beli saham berbagai perusahaan yang berbeda-beda atau surat obligasi (*sanadaat*) dengan harga pasti atau harga bursa pada saat *tashfiyah* (penyelesaian transaksi, *settlement*) yang dilakukan pada waktu yang telah ditentukan. Saham atau surat obligasi tersebut ada kalanya memang dimiliki oleh penjualnya, atau ada kalanya tidak dimiliki olehnya (*al-Bai' 'ala al-Maksyuuf, short sale*).
3. Bursa akad atau kontrak, yaitu bursa yang di dalamnya aktivitas jual-beli dilakukan terhadap barang yang tidak ada dengan harga pasti atau dengan harga yang digantungkan kepada harga bursa pada saat *tashfiyah* (penyelesaian transaksi) yang telah ditentukan. Jual-beli yang terjadi di dalamnya adalah jual-beli *'ala al-Maksyuuf* (*short selling*), yaitu jual-beli terhadap sesuatu yang bisa diserahterimakan di waktu mendatang bukan langsung seketika itu.

Model transaksi bursa ada tiga:

1. Transaksi instan

   Transaksi ini dipilih oleh pihak-pihak yang ingin menginvestasikan dananya dengan cara membeli saham, kemudian dijual kembali ketika ada kesempatan mendapatkan keuntungan atau ada harapan mendapatkan hadiah atau bonus yang diberikan untuk sebagian surat obligasi melalui penarikan undian nomor.
2. Transaksi berjangka yang memiliki dua bentuk:
   - Transaksi bersyarat sederhana atau simpel, yaitu transaksi yang di dalamnya pihak spekulan memiliki pilihan atau opsi antara membatalkan akad pada waktu *tashfiyah* (penyelesaian transaksi) atau sebelumnya, atau memilih untuk meneruskan transaksi ketika fluktuasi harga yang terjadi menguntungkan pihaknya, atas dasar dirinya membayar kompensasi sesuai yang disepakati.
   - Transaksi bersyarat kompleks, yaitu transaksi yang di dalamnya pihak spekulan memiliki opsi antara sebagai pihak pembeli atau penjual, atau membatalkan transaksi apabila ia melihat bahwa hal itu menguntungkan dirinya pada saat penyelesaian transaksi atau sebelumnya. Dan sebagai bandingannya ia membayar kompensasi kepada rekannya yang jumlahnya lebih besar daripada kompensasi yang ia bayarkan kepada rekannya pada transaksi bersyarat sederhana di atas.
3. Transaksi lipat ganda, yaitu transaksi yang di dalamnya pihak spekulan berhak untuk menaikkan volume yang ia beli atau jual dengan harga transaksi apabila ia melihat bahwa *tashfiyah* (penyelesaian transaksi) menguntungkan dirinya, atas dasar ia membayar kompensasi yang sesuai yang telah disepakati yang besarannya berbeda-beda sesuai dengan persentase volume yang dilipatgandakan.

   Makna istilah *mudhaarabah* dalam bursa

(spekulasi) berbeda dengan istilah *mudhaarabah* (*profit sharing*) dalam syara'. Istilah *mudhaarabah* dalam bursa adalah melakukan spekulasi terhadap harga suatu barang di bursa pada saat *tashfiyah* tertentu.

Spekulasi ada dua: *pertama*, spekulasi naik, yaitu pihak spekulan membeli suatu barang dengan harga tertentu, dan ia berspekulasi bahwa harganya akan naik, lalu ia menjual apa yang ia beli secara tidak tunai dengan harga yang telah naik secara tunai, sehingga ia mendapatkan keuntungan dari perbedaan dan keterpautan harga yang ada.

Kedua, spekulasi menurun, yaitu seseorang menjual suatu barang dengan harga tertentu, sementara ia berspekulasi bahwa harga barang tersebut akan turun pada saat *tashfiyah*, sekiranya ia menjualnya dengan harga tunai, dan pada waktu yang sama ia membeli sesuatu yang disepakati secara tidak tunai, sehingga ia mendapatkan keuntungan.

Pada kedua bentuk spekulasi di atas, terkadang yang terjadi tidak sesuai dengan yang diprediksi, sehingga pihak spekulan merugi. Transaksi jual-beli yang dilakukan itu adalah secara *maksyuuf* (*short sale*), yakni pada saat dilakukan akad, barangnya tidak berada di tangan si penjual dan harganya juga tidak ada di tangan pihak pembeli. Serah terima juga tidak berlangsung kecuali pada saat *tashfiyah*. Semua itu hukumnya adalah haram.

Adapun kata *mudhaarabah* menurut istilah syara' atau yang juga dikenal dengan akad *qiraadh*, itu adalah suatu akad ketika seseorang menyerahkan harta (modal) kepada orang lain untuk dibisniskan dan dikembangkan.

RANCANGAN PEMBAHASAN

Pembahasan di sini terdiri dari dua bagian:

Pertama, hukum-hukum bursa efek.
Kedua, hukum-hukum bursa kontrak.

1. HUKUM-HUKUM BURSA SURAT BERHARGA (BURSA EFEK)

Surat-surat berharga yaitu saham dan obligasi. Saham adalah, bagian para pihak yang ikut memiliki modal pada perusahaan-perusahaan (dengan) modal bersama. Jadi, modal suatu perusahaan dibagi menjadi beberapa bagian yang sama, dan setiap bagian itu disebut saham. Dan, saham adalah bagian dari modal perusahaan.

Saham adalah mewakili hak pemilik saham yang ditaksir dengan uang, guna menentukan tanggung jawab dan porsinya dari keuntungan atau kerugian perusahaan yang harus ditanggungnya. Ketika keuntungan perusahaan tersebut meningkat, meningkat pula harga saham tersebut ketika pemiliknya ingin menjualnya. Begitu juga sebaliknya, ketika perusahaan yang bersangkutan mengalami kerugian, menurun pula harga sahamnya apabila pemilik saham ingin menjualnya.

Secara syara' dan perundang-undangan, jual-beli saham hukumnya adalah boleh dengan harga yang pasti. Adapun apabila harganya tidak pasti dan ditangguhkan sampai waktu penyelesaian transaksi, maka tidak boleh. Sebab, dengan begitu berarti mengandung unsur *jahaalah* pada harganya (tidak diketahui dengan jelas dan pasti). Karena menurut mayoritas ulama, kejelasan dan kepastian suatu harga adalah syarat sahnya jual-beli. Imam Ahmad, Ibnu Taimiyah, dan Ibnul Qayyim memperbolehkan jual-beli dengan harga yang akan menjadi pasti.

Adapun jual-beli saham yang ketika melakukan transaksi, pihak penjual belum memiliki saham yang dimaksudkan, itu adalah tidak boleh, karena adanya larangan secara syara'

terhadap praktik jual-beli sesuatu yang tidak dimiliki.

Adapun *sanadaat* (obligasi) adalah surat berharga sebagai bukti jaminan utang yang dikeluarkan oleh negara atau suatu perusahaan, dan pembeli (pemegang) obligasi tersebut akan mendapatkan bunga atau keuntung-an yang tetap. Di samping itu, di sana juga ada diskon dalam penerbitan obligasi, dalam arti pihak pemegang obligasi membayar lebih sedikit dari nilai nominal dan pada saat jatuh tempo, maka ia berhak mendapatkan nilai nominal tersebut secara utuh, selain itu ia juga mendapatkan bunga tahunan. Kesimpulannya, obligasi adalah pinjaman utang (pihak penerbit obligasi adalah sebagai peminjam atau debitor, sedangkan pihak pemegang obligasi adalah sebagai pemberi pinjaman atau kreditor) dengan bunga per tahun, tanpa disesuaikan dengan keuntungan atau kerugian.

Pendapat yang *raajih* dan pasti berkenaan dengan hukum obligasi ini yakni hukumnya haram secara syara' dan tidak boleh melakukan transaksi jual-beli terhadapnya. Karena setiap pinjaman utang yang menarik kemanfaatan, itu adalah riba. Obligasi adalah bentuk pinjaman utang yang menarik kemanfaatan yang termasuk riba yang jelas dan nyata. Sebagai solusinya supaya perusahaan bisa terus mempertahankan eksistensinya adalah, obligasi tersebut diubah statusnya menjadi saham dan diperjualbelikan dengan akad tunai, sekiranya para pemegangnya ikut menanggung keuntungan dan kerugian yang ada.

Sementara sistem obligasi bertentangan dengan prinsip syara' yang berbunyi, *"laa dharara wa laa dhiraara."* Juga bertentangan dengan kaidah, *"al-Ghunmu bil ghurmi,"* (keuntungan adalah bagi orang yang menanggung kerugian). Jika obligasi tersebut diubah menjadi saham, sehingga para pemegang saham ikut menanggung keuntungan dan kerugian yang ada, itu baru adil, dan adil hukumnya adalah wajib. Sedangkan selain adil disebut zalim, dan kezaliman hukumnya adalah haram secara syara', nalar, adat kebiasaan, dan undang-undang. Juga, karena transaksi obligasi landasannya adalah paham riba kapitalis, yaitu bahwa harta bisa melahirkan harta. Adapun dalam Islam, kerja itulah yang bisa menghasilkan harta.

Adapun para pemikir kontemporer yang memperbolehkan transaksi obligasi semisal Syaikh Muhammad Abduh dan Ustadz Abdul Wahhab Khalaf dengan berlandaskan pada argumentasi bahwa penentuan dan pemastian bunga atau keuntungan tetap adalah sebuah hal yang tidak bisa dihindari pada era sekarang ketika manusia sudah tidak memiliki kesadaran akan kejujuran dan tanggung jawab.

Dalam hal ini pandangan mereka tersebut berbenturan dengan nash-nash yang secara jelas dan nyata mengharamkan bunga tetap atau riba. Mereka berpegang kepada argumentasi bentuk-bentuk kemaslahatan yang berbenturan dengan nash, oleh sebab itu tidak diperhitungkan. Sebagaimana pula di sini tidak ditemukan kriteria-kriteria darurat yang ditetapkan dan diakui oleh syara' yang bisa menjadi alasan pembenaran untuk melakukan pengecualian.

2. HUKUM-HUKUM BURSA KONTRAK

Pembicaraan ini mencakup hukum seseorang menjual sesuatu yang tidak dimilikinya, menjual sesuatu sebelum *al-Qabdhu* (dipegang, diserahterimakan), akad tanpa menentukan dan menjelaskan harganya, transaksi berjangka bersyarat simpel, transaksi berjangka bersyarat kompleks, transaksi penggandaan, hukum kompensasi penangguhan serah terima,

jual-beli utang dengan utang, biaya pelayanan bank atau biaya atas penjaminan yang dikeluarkannya.

a. Hukum Orang Menjual Sesuatu yang tidak Dimilikinya (Menjual Sesuatu yang *Ma'duum* atau Fiktif, Menjual Sesuatu yang tidak Bisa Diserahterimakan Seketika, dan Jual-Beli *Gharar*)

Jumhur ulama mensyaratkan bahwa supaya akad bisa terbentuk, objek akad harus wujud pada waktu dilakukannya transaksi. Oleh sebab itu, tidak sah melakukan transaksi terhadap sesuatu yang *ma'duum* (belum berwujud, fiktif), seperti transaksi jual-beli tanaman pertanian sebelum tanaman itu nampak, karena mengandung kemungkinan bisa jadi tanaman itu tidak tumbuh.

Juga tidak sah melakukan transaksi terhadap sesuatu yang berisiko tidak ada (spekulatif), yakni mengandung kemungkinan tidak wujud seperti transaksi jual-beli janin yang masih berada di dalam perut induknya karena mengandung kemungkinan janin itu terlahir mati, juga seperti transaksi jual-beli air susu yang masih berada dalam kambing karena mengandung kemungkinan kambing tersebut tidak mengandung air susu. Akan tetapi, kambing susu itu nampak besar karena membengkak saja misalnya, juga seperti transaksi jual-beli mutiara dalam kerang.

Tidak sah melakukan transaksi jual-beli terhadap sesuatu yang tidak mungkin wujud di masa mendatang, seperti melakukan transaksi dengan seorang dokter untuk mengobati pasien yang telah meninggal dunia misalnya karena mayat bukanlah objek pengobatan, juga seperti melakukan transaksi dengan seorang buruh untuk memanen tanaman pertanian yang telah terbakar. Semua bentuk akad di atas adalah batal.

Syarat ini juga tetap harus terpenuhi menurut ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah[85] baik apakah pen-*tasharuf*-an tersebut berupa akad-akad *mu'aawadhah* (pertukaran, seperti jual-beli) maupun berupa akad-akad derma (seperti hibah). Karena melakukan pen-*tasharuf*-an terhadap sesuatu yang *ma'duum* (tidak ada, tidak wujud, fiktif, maya) adalah batal, baik berupa jual beli, hibah, atau gadai. Hal ini berdasarkan larangan Rasulullah saw. terhadap transaksi jual-beli *habalul habalah,*[86] jual-beli *al-Madhaamiin,* dan *al-Malaaqiih,*[87] dan melarang jual-beli sesuatu yang tidak ada di tangan seperti yang dijelaskan dalam hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abdullah Ibnu Amr r.a, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda,

لاَ يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ وَلاَ شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَلاَ رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ وَلاَ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

"Tidak halal pemberian utang (atau pesanan) disertai dengan transaksi jual-beli, tidak halal dua syarat di dalam sebuah transaksi jual-beli, tidak halal keuntungan dari sesuatu yang belum tertanggung (keuntungan yang didapatkan oleh seseorang dari menjual barang yang dibelinya sebelum ada serah terima), dan tidak halal menjual sesuatu yang tidak ada pada kamu."

Mereka mengecualikan beberapa praktik transaksi akad dari kaidah larangan men-*tasharuf*-kan sesuatu yang *ma'duum*, akad-akad

---

85 *Al-Mabsuuth*, juz 12, hlm. 194; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 138; *Fathul Qadiir*, juz 5, hlm. 192; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 30; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 262.

86 Yakni jual-beli anak yang akan dilahirkan oleh anak yang akan dilahirkan unta, atau jual-beli anak yang akan dilahirkan unta. Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan at-Tirmidzi dari Abdullah Ibnu Umar r.a.

87 Jual-beli *al-Madhaamiin* adalah jual-beli sperma pejantan, sedangkan jual-beli *al-Malaaqiih* adalah jual-beli terhadap janin yang masih berada dalam perut induknya. Hadits ini diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dalam *Al-Mushannaf* dari Abdullah Ibnu Umar r.a.

yang dikecualikan tersebut adalah, akad salam (pesan), *ijaarah*, *musaaqaah* dan *istishnaa'* (seseorang meminta kepada orang lain untuk membuatkan suatu barang dan bahannya dari orang lain tersebut). Jadi, akad-akad tersebut berdasarkan kaidah *al-Istihsaan* hukumnya boleh meskipun ketika dilakukannya akad, objek akad belum wujud, karena akad-akad tersebut memang sangat dibutuhkan oleh manusia, sudah lumrah mereka lakukan, dan syara' pun memberikan izin terhadap akad *salam*, *ijaaraah*, *musaaqaah*, dan akad-akad sejenisnya.

Sementara itu, ulama Malikiyah memberlakukan syarat ini hanya pada akad-akad *mu'aawadhah* saja, bukan akad-akad derma seperti hibah, wakaf dan gadai.[88]

Sementara itu, ulama Hanabilah tidak menetapkan syarat ini, akan tetapi mereka hanya melarang jual-beli yang mengandung unsur *gharar* (risiko, mungkin ada mungkin tidak, spekulatif) yang memang dilarang oleh syara', seperti jual-beli janin yang terdapat dalam perut induknya sementara induknya sendiri tidak ikut dijual, jual beli air susu di dalam ambing, dan jual beli wool yang masih menempel di tubuh domba.

Sedangkan selain itu, mereka memperbolehkan transaksi jual-beli sesuatu yang *ma'-duum* (belum ada wujudnya) ketika akad jika memang sesuatu itu biasanya bisa dipastikan akan ada di waktu mendatang, seperti transaksi jual-beli rumah yang masih dalam bentuk kerangka atau baru dalam bentuk skema. Karena sebenarnya tidak ada larangan terhadap transaksi jual-beli sesuatu yang *ma'duum*, baik dalam Al-Qur'an, sunnah, maupun perkataan sahabat. Akan tetapi yang ada hanyalah larangan terhadap transaksi jual-beli yang mengandung *gharar*, yaitu jual-beli terhadap sesuatu yang tidak bisa diserahterimakan, baik apakah barangnya berwujud maupun tidak, seperti jual-beli kuda atau unta yang lepas dan lari.

Jadi, *illat* atau alasan larangan yang ada bukan berkisar pada wujud dan tidak wujud, akan tetapi *gharar*. Menjual sesuatu yang *ma'-duum* (belum berwujud) apabila tidak diketahui apakah di masa mendatang akan berwujud adalah batal dan tidak sah, akan tetapi bukan karena sesuatu itu *ma'duum*, akan tetapi karena adanya unsur *gharar* di dalamnya. Bahkan syara' membenarkan jual-beli sesuatu yang *ma'-duum* dalam beberapa kondisi. Karena syara' memperbolehkan jual-beli buah yang masih ada di pohon setelah nampak baiknya (*buduwwush shalaah*, tua), jual-beli biji makanan yang masih berada di tangkainya setelah biji tersebut mengeras, karena akad jual-beli ini tentunya berlaku terhadap sesuatu yang sudah berwujud dan belum berwujud.

Adapun hadits yang melarang penjualan seseorang terhadap sesuatu yang tidak ada pada dirinya di atas, mengandung unsur *gharar*, karena tidak bisa diserahterimakan bukan karena alasan sesuatu itu *ma'duum*.[89]

Bagaimana pun juga, kedelapan madzhab yang ada[90] dan seluruh fuqaha termasuk di antaranya adalah Ibnu Hazm, Ibnu Taimiyah, dan Ibnul Qayyim, sepakat bahwa penjualan seseorang terhadap sesuatu yang tidak ia miliki adalah tidak boleh, ada kalanya karena sesuatu itu berarti *ma'duum* (tidak ada, belum berwujud, fiktif) ketika dilakukannya akad menurut sebagian besar ulama, atau karena itu

---

88 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 305; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 367.

89 *Al-Mughnii*, juz 4, hlm. 200, 208; *Nazhariyyatul 'Aqdi* karya Ibnu Taimiyyah, hlm. 224; *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 2, hlm. 8.

90 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 138; *Fathul Qadiir*, juz 5, hlm. 192; *Al-Muqaddimaat Al-Mumahhidaat*, juz 3, hlm. 202; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 305; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 367; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 30; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 262; *Al-Mughnii*, juz 4, hlm. 200, 208; *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 363; *Minhaajush Shaalihiin* milik ulama Zaidiyyah, juz 2, hlm. 24, *Al-Bahruz Zakhkhaar*, juz 3, hlm. 291.

termasuk jual-beli yang mengandung unsur *gharar* menurut ulama Hanabilah. Hal ini berdasarkan hadits-hadits berikut,

1. Hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Hakim Ibnu Hizam r.a, ia berkata,

سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ، يَأْتِينِي الرَّجُلُ فَيَسْأَلُنِي الْبَيْعَ لَيْسَ عِنْدِي أَبِيعُهُ مِنْهُ ثُمَّ أَبْتَاعُهُ لَهُ مِنَ السُّوقِ قَالَ لاَ تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

"Saya bertanya kepada Rasulullah, 'Wahai Rasulullah, ada seseorang datang kepadaku ingin membeli suatu barang dariku, sementara barang yang diinginkan tidak saya miliki, kemudian saya membelikan untuknya barang yang dimaksudkan itu dari pasar.' Lalu Rasulullah bersabda, 'Janganlah kamu menjual apa yang tidak ada pada kamu.'"

2. Hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan ad-Darimi dari Abdullah Ibnu Amr r.a, ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda,

لاَ يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ وَلاَ شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَلاَ رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ وَلاَ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

"Tidak halal pemberian utang (atau pesanan) disertai dengan transaksi jual-beli, tidak halal dua syarat di dalam sebuah transaksi jual-beli, tidak halal keuntungan dari sesuatu yang belum tertanggung (keuntungan yang dihasilkan oleh seseorang dari menjual barang yang dibelinya sebelum ada serah terima), dan tidak halal menjual sesuatu yang tidak ada pada kamu."

3. Hadits yang diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah r.a, ia berkata,

نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ

"Rasulullah melarang cara jual beli al-Hashaah dan jual-beli al-gharar."

Keempat madzhab yang ada sepakat batalnya jual-beli sesuatu yang tidak bisa diserahterimakan, seperti jual-beli burung yang terbang di udara, jual-beli ikan yang berada di air, jual-beli kuda atau unta yang lepas dan melarikan diri, jual-beli sesuatu yang di-*ghashab* yang masih berada di tangan orang yang meng-*ghashab*-nya, juga seperti jual-beli tanah atau rumah yang berada di tangan musuh. Karena sebagaimana yang telah disebutkan di atas, Rasulullah saw. melarang cara jual-beli *al-hashaah* dan jual-beli *gharar*, dan bentuk-bentuk jual-beli tersebut adalah termasuk bentuk jual-beli *gharar*.[91]

Fuqaha sepakat tidak sahnya jual-beli *gharar*, seperti jual-beli air susu yang masih di dalam tubuh kambingnya, jual-beli wool yang masih menempel di tubuh domba, jual-beli mutiara dalam kulit kerang, jual-beli janin di perut, ikan di air dan burung yang terbang di udara sebelum ditangkap, menjual harta yang masih berstatus milik orang lain dan belum menjadi miliknya, karena di sini si penjual menjual sesuatu yang belum menjadi miliknya saat itu, apakah ikan tersebut di laut maupun sungai,

91 *Al-Mughnii*, juz 4, hlm. 202; *Al-Badaa`i'*, juz 5, hlm. 295; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 263; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 156.

yakni di suatu tempat yang untuk mengambilnya harus dengan cara melakukan perburuan terlebih dahulu terhadapnya, juga apakah unsur *gharar* tersebut adalah pada barang yang dijual maupun pada harganya.[92]

b. Menjual Sesuatu yang Sudah Dimiliki Namun Belum Diserahterimakan dan Dipegang (*al-Qabdhu*) olehnya dari Orang Lain

Secara prinsip, fuqaha sepakat bahwa tidak boleh seseorang menjual sesuatu yang belum ia terima dan ia pegang (*al-Qabdhu*) dari pemilik yang lain (misalnya, si A membeli sesuatu dari si B, namun belum sampai dilakukan serah terima, si A menjual kembali sesuatu itu kepada si C). Akan tetapi, mereka berbeda pendapat seputar seberapa jauh cakupan hukum, kemutlakan, dan batasannya. Perbedaan ini dilatarbelakangi oleh perbedaan riwayat-riwayat hadits yang melarang bentuk transaksi jual-beli ini, atau lebih karena perbedaan interpretasi terhadap hadits tersebut, atau karena lebih memilih untuk mengambil zahir hadits saja.

Di antara mereka, termasuk di antaranya adalah ulama Syafi'iah, Muhammad dan Zufar dari kalangan ulama Hanafiyah, berpendapat bahwa seseorang tidak boleh melakukan pen-*tasharuf*-an terhadap sesuatu yang dibelinya sebelum ia melakukan serah terima (*al-qabdhu*) terhadap sesuatu itu secara mutlak.

Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa larangan tersebut hanya berlaku terhadap harta bergerak saja, tidak mencakup harta tidak bergerak. Ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf.

Ada pula yang berpendapat bahwa larangan tersebut hanya berlaku terhadap bahan makanan saja, sedangkan untuk barang selain bahan makanan adalah boleh. Ini adalah pendapat ulama Malikiyah.

Ada yang berpendapat bahwa larangan tersebut hanya berlaku terhadap bahan makanan yang dihitung per biji, ditimbang, dan ditakar, sedangkan selain itu adalah boleh. Ini adalah pendapat ulama Hanabilah. Pendapat yang hampir serupa juga dikatakan oleh ulama Imamiah dan ulama Zaidiah.

Ada pula yang berpendapat bahwa larangan tersebut hanya berlaku terhadap *hinthah* saja, sedangkan selain itu adalah boleh. Ini adalah pendapat ulama Zhahiriah. Penjelasan lebih lanjut adalah seperti berikut,

Ulama Syafi'iah, Muhammad Ibnul Hasan dan Zufar berpendapat, bahwa tidak boleh menjual sesuatu yang kepemilikan terhadapnya belum benar-benar mapan dan positif secara mutlak sebelum terjadi *al-qabdhu* (serah terima), baik itu berupa harta tidak bergerak maupun berupa harta bergerak. Pendapat ini berlandaskan pada keumuman larangan terhadap praktik menjual sesuatu yang belum dipegang dan diserahterimakan (*al-qabdhu*) dalam hadits Hakim Ibnu Hizam r.a. di atas, "*Tidak halal pemberian utang (atau pesanan) disertai dengan transaksi jual-beli, tidak halal dua syarat di dalam sebuah transaksi jual-beli, tidak halal keuntungan dari sesuatu yang belum tertanggung (keuntungan yang dihasilkan oleh seseorang dari menjual barang yang dibelinya sebelum ada serah terima), dan tidak halal menjual sesuatu yang tidak ada pada kamu.*"

Menjual sesuatu yang belum dilakukan *al-qabdhu* terhadapnya termasuk kategori menjual sesuatu yang belum tertanggung yang maknanya adalah, sesuatu yang belum dilakukan *al-qabdhu* terhadapnya. Karena selama barang itu belum diserahterimakan dan masih

92 *Al-Majmuu'* karya An-Nawawi, juz 9, hlm. 280; *Qawaa'id Al-Ahkaam* karya Al-'Iz Ibnu Abdis Salam, juz 2, hlm. 76; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 148.

berada di tangan pihak penjual, barang itu belum menjadi tanggungan pihak pembeli ketika rusak. Sehingga apabila barang itu rusak sebelum diserahterimakan dan masih berada di tangan pihak penjual, maka yang menanggung kerugian atas kerusakan itu adalah pihak penjual dan akad jual-beli yang ada menjadi batal. Sehingga di sini penjualan yang kedua (yang dilakukan pihak pembeli) mengandung unsur *gharar* tanpa hal itu diperlukan, maka oleh karena itu tidak boleh. Jadi, alasan pelarangan tersebut adalah *gharar*.[93]

Sedangkan pendapat yang *mu'tamad* di kalangan ulama Hanafiyah, yaitu pendapat Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf adalah diklasifikasi, yaitu seorang pembeli tidak boleh melakukan pen-*tasharuf*-an terhadap barang yang dibelinya sebelum terjadi *al-qabdhu* jika barang itu berupa harta bergerak. Karena Rasulullah saw. melarang menjual sesuatu sebelum terjadi *al-qabdhu* terhadapnya, dan larangan mengharuskan rusaknya sesuatu yang dilarang. Juga karena itu termasuk bentuk jual-beli yang mengandung unsur *gharar*, yaitu rusaknya akad yang ada ketika barang yang ada rusak.

Dalam arti, barang itu mengandung kemungkinan rusak, sehingga pihak pembeli pertama (yang juga sebagai pihak penjual) tidak mengetahui apakah barang tersebut masih utuh ataukah sudah rusak sebelum terjadi *al-qabdhu*, sehingga akad jual-beli yang pertama batal dan akad jual-beli yang kedua juga menjadi batal. Rasulullah saw. melarang jual-beli yang mengandung unsur *gharar*, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

Adapun apabila barang itu berupa harta tidak bergerak seperti tanah dan rumah, pihak pembeli boleh menjualnya kepada orang lain lagi meskipun belum terjadi *al-qabdhu*. Hal ini berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*, berlandaskan pada keumuman dalil jual-beli tanpa ada suatu pembatasan terhadapnya, dan tidak boleh membatasi keumuman dalil dari Al-Qur'an dengan menggunakan hadits ahad. Di samping itu, apabila barang itu berupa harta tidak bergerak, di dalamnya tidak ditemukan unsur *gharar*, sebab tidak terbayangkan harta tidak bergerak akan rusak dan biasanya juga tidak ada kekhawatiran terhadap perubahan harta tidak bergerak setelah terjadi penjualan terhadapnya sekali pun belum dilakukan *al-Qabdhu*. Dengan kata lain, harta tidak bergerak tidak mengandung kemungkinan rusak, sehingga di dalamnya tidak bisa muncul *gharar*.[94]

Kesimpulannya adalah, alasan larangan menjual sesuatu sebelum terjadi *al-qabdhu* terhadapnya menurut ulama Hanafiyah adalah *gharar*, sebagaimana pendapat ulama Syafi'iah.

Karena barang yang diperjual-belikan dalam bursa (jual-beli kontrak) adalah harta bergerak bukan harta tidak bergerak, karenanya tidak boleh dilakukan sebelum terjadi *al-qabdhu* terhadapnya menurut ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah. Sehingga akad tersebut adalah rusak menurut ulama Hanafiyah, dan batal menurut ulama Syafi'iyah. Sebab, di dalamnya terjadi penjualan sebelum terjadi *al-qabdhu* dan dengan harga yang berbeda.

Sementara itu, ulama Malikiyah berpendapat, larangan menjual kembali sesuatu sebelum terjadi *al-qabdhu* terhadapnya adalah hanya terbatas pada makanan saja[95] ketika dijual dengan cara ditakar, ditimbang, atau dihitung per satuannya. Adapun selain makanan atau makanan yang dijual secara acak (maksudnya

93 *Mughnil Muhtaaj*, Juz 2, hlm. 68; *Al-Muhadzdzab*, Juz 1, hlm. 139.
94 *Fathul Qadiir*, Juz 4, hlm. 193; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 139
95 Makanan di sini mencakup bahan makanan yang di dalamnya terdapat kewajiban zakat, seperti biji-bijian (gandum, beras, jagung dan lain sebagainya) dan makanan lauk dengan berbagai jenisnya seperti minyak, madu, dan lain sebagainya.

tanpa ditakar, ditimbang atau dihitung, akan tetapi diperjualbelikan dalam bentuk tumpukan-tumpukan), maka boleh menjualnya kembali meskipun belum terjadi *al-qabdhu* terhadapnya. Karena biasanya makanan cepat mengalami perubahan, beda dengan barang selain makanan. Juga berdasarkan pengertian hadits Abdullah Ibnu Umar r.a. yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, dan Abu Dawud, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda,

مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلاَ يَبِعْهُ حَتَّى يَقْبِضَهُ

"Barangsiapa membeli makanan, janganlah ia menjualnya kembali sebelum ia melakukan al-qabdhu (memegang dan menerima) terhadap makanan itu."

Menurut mereka, alasan pelarangan menjual kembali makanan yang dibeli sebelum dilakukan *al-qabdhu* terhadapnya karena cara seperti itu berpotensi dijadikan celah masuk kepada riba nasi`ah. Cara seperti ini mirip dengan jual-beli makanan dengan makanan secara tidak tunai. Oleh sebab itu, diharamkan demi menutup celah masuk yang bisa membawa kepada sesuatu yang dilarang (*saddudz dzaraa`i*).[96]

Adapun ulama Hanafiyah berpandangan bahwa tidak boleh menjual kembali sesuatu sebelum terjadi *al-qabdhu* terhadapnya apabila sesuatu itu berupa barang yang ditimbang, ditakar, atau dihitung per satuan, karena barang-barang seperti itu biasanya mudah untuk dilakukan *al-qabdhu* (serah terima) terhadapnya. Pendapat ini juga dilandaskan pada pengertian hadits di atas (*Barangsiapa membeli makanan, janganlah ia menjualnya kembali sebelum ia melakukan serah terima (al-qabdhu) terhadap makanan itu*). Hadits ini secara khusus menyebutkan larangan menjual kembali makanan yang dibeli sebelum terjadi *al-qabdhu* terhadapnya. Hal ini menunjukkan bahwa jika selain makanan, hukumnya boleh, sementara hadits-hadits yang lain adalah tidak sahih.

Mengapa di sini ada ketentuan barang itu harus barang yang ditakar, ditimbang, atau dihitung per biji karena barang-barang seperti itu statusnya tidak keluar dari tanggungan pihak penjualnya ke dalam tanggungan pihak pembeli kecuali ketika telah dilakukan penakaran, penimbangan, atau penghitungan (*al-qabdhu*), sementara Rasulullah telah melarang menjual kembali sesuatu yang dibeli sebelum dilakukan *al-qabdhu* terhadapnya. Jadi, alasan pelarangan di sini menurut mereka adalah, *gharar* sebagaimana pendapat ulama Hanafiyah.[97]

Adapun selain yang ditakar, ditimbang atau dihitung perbiji, maka menurut ulama Hanabilah boleh menjualnya kembali meskipun belum dilakukan *al-qabdhu* terhadapnya.

Berdasarkan hal ini, menurut ulama Malikiyah, seorang pembeli sah melakukan pen-*tasharuf*-an terhadap barang yang dibelinya meski belum dilakukan *al-qabdhu* terhadapnya, baik barang itu masuk kategori harta bergerak maupun harta tidak bergerak seperti tanah, pohon kurma, dan sebagainya, kecuali makanan yang ditakar, ditimbang, atau dihitung per satuan, maka ia tidak boleh melakukan pen-*tasharuf*-an terhadapnya sebelum *al-qabdhu*.

Sedangkan menurut ulama Hanafiyah, seorang pembeli sah menjual kembali barang yang dibelinya jika itu selain barang yang ditakar, ditimbang, atau dihitung per biji. Oleh sebab itu, apa yang berjalan di dalam transaksi jual-beli sebelum dilakukan *al-qabdhu* terhadapnya adalah sah menurut kedua madzhab

96 *Al-Muntaqaa 'alal Muwaththa'*, juz 4, hlm. 279; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 142.

97 *Al-Mughnii*, juz 4, hlm. 110, 113 dan halaman berikutnya.

ini jika telah dilakukan *at-takhliyah*. Yakni, pihak penjual menyerahkan sesuatu yang dijualnya kepada pihak pembeli dengan cara menghilangkan berbagai hal yang bisa menghalangi antara pihak pembeli dengan apa yang dibelinya.

Sementara itu, ulama Zhahiriah memperbolehkan seseorang menjual kembali meski belum dilakukan *al-qabdhu* terhadapnya kecuali hanya satu yang tidak boleh, yaitu *al-qumh* (gandum), baik apakah itu dijualbelikan dengan cara ditakar, ditimbang, dihitung per biji maupun secara acak (menjual dalam bentuk tumpukan-tumpukan tanpa ditakar, ditimbang maupun dihitung per biji). Hal ini berdasarkan zahir larangan pada hadits yang ada. Sementara kata *ath-Tha'aam* (makanan) menurut mereka tidak digunakan kecuali hanya untuk arti *al-qamh*. Makna *al-qabdhu* (serah terima) adalah, pihak penjual membebaskan tangan pembeli untuk menguasai barang yang dijual dengan cara tidak menghalang-halangi antara si pembeli dengan barang yang dibelinya itu.[98]

Sementara itu, ulama Imamiah berpendapat, tidak apa-apa seorang menjual kembali sesuatu meski belum terjadi *al-qabdhu* terhadap sesuatu itu. Namun, apabila sesuatu itu berupa sesuatu yang ditakar atau ditimbang, hukumnya makruh. Hukum makruh ini semakin kuat jika sesuatu itu berupa makanan, bahkan ada versi pendapat mengatakan haram.[99]

Adapun ulama Zaidiyah memperbolehkan seseorang menjual kembali sesuatu yang dibelinya meski belum terjadi *al-qabdhu* terhadapnya jika sesuatu itu tidak termasuk sesuatu yang ditakar atau ditimbang. Sedangkan jika sesuatu itu termasuk sesuatu yang ditakar atau ditimbang, berdasarkan pendapat yang *azhhar*, mereka melarang pihak pembeli menjualnya kembali dengan penjualan untuk mendapatkan keuntungan sebelum dilakukan *al-qabdhu* terhadapnya.[100]

Dari pemaparan semua pendapat di atas, yang zahir yaitu pendapat ulama Syafi'iah yang *raajih* di antara pendapat-pendapat yang ada. Hal ini dilandaskan pada keumuman larangan menjual kembali sesuatu sebelum terjadi *al-qabdhu* terhadapnya yang terdapat dalam hadits Hakim Ibnu Hizam r.a di atas, tanpa membatasi larangan yang ada hanya terhadap makanan saja.

Sementara hadits yang secara spesifik menyebutkan kata makanan, itu adalah salah satu di antara bentuk-bentuk kasus yang tercakup dalam larangan yang ada, sehingga itu tidak menghalangi kasus-kasus yang lain tercakup ke dalam larangan yang ada. Pendapat yang membatasi larangan yang ada hanya pada makanan, sehingga selain makanan boleh, pendapat ini berlandaskan pada *mafhuum mukhaalafah* (pengertian konotasi berbalik) dari hadits yang secara spesifik menyebutkan kata makanan tersebut.

Sedangkan keumuman larangan yang ada adalah arti *manthuuq* (literal) hadits Hakim Ibnu Hizam r.a, sehingga statusnya lebih dimenangkan daripada *mafhuum mukhaalafah*. Hal ini dikuatkan oleh hadits Zaid Ibnu Tsabit r.a. yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan sanad sahih,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى أَنْ تُبَاعَ السِّلَعُ حَيْثُ تُبْتَاعُ حَتَّى يَحُوزَهَا التُّجَّارُ إِلَى رِحَالِهِمْ

"Rasulullah melarang menjual kembali barang di lokasi tempat barang tersebut dibeli

98 *Al-Muhallaa*, juz 1, hlm. 292, 297
99 *Al-Mukhtashar An-Naafi' fi Fiqhil Imamiah*, hlm. 148
100 *Minhaajush Shaalihiin*, juz 2, hlm. 51

hingga para pedagang membawanya ke tempat mereka."

Kemudian di samping itu, kepemilikan terhadap sesuatu sebelum terjadi *al-qabdhu* (diserahterimakan dan dipegang) adalah kepemilikan yang lemah dan di dalamnya mengandung unsur *gharar* (risiko), yaitu kemungkinan akhirnya memang bisa didapatkan dan kemungkinan tidak bisa. Sisi kemungkinan tidak bisa didapatkan ini sangat dominan dalam kondisi ketika para produsen menimbun dan memonopoli barang produksi yang ada dan meletakkan para penjual atau agen *'ala maksyuuf* (para penjual yang barangnya belum mereka miliki, para pelaku penjualan dengan cara *short selling*) dalam situasi yang sulit dan dilematis.

c. Penjualan Tanpa Menetapkan Harganya Secara Spesifik (atau Penjualan dengan Harga Menggantung yang Disesuaikan dengan Harga yang Akan Tertentukan di Waktu Mendatang)

Kedelapan madzhab yang ada sepakat bahwa harga dalam akad jual-beli disyaratkan harus diketahui dengan jelas dan pasti pada saat akad atau sebelumnya. Oleh sebab itu, tidak boleh melakukan transaksi jual-beli dengan harga yang tidak diketahui dengan jelas dan pasti (*majhuul*). Di sini, juga harus ada kejelasan tentang spesifikasi jenis, kadar, dan sifat harga.[101] Berdasarkan hal ini, menurut mereka, tidak sah jual-beli dengan harga yang akan tertentukan di waktu mendatang atau dengan harga pasar pada hari tertentu atau pada periode tertentu.

Akan tetapi, ada sebuah versi riwayat dari Imam Ahmad yang mengatakan boleh melakukan transaksi jual-beli dengan harga yang akan ditentukan di waktu mendatang tanpa memberikan penentuan harga ketika dilakukannya akad, karena cara seperti ini lumrah dipraktikkan manusia, kapan pun dan di mana pun mereka lakukan dalam bertransaksi. Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim mengunggulkan pendapat ini. Namun perlu digarisbawahi di sini, yang mereka maksudkan adalah harga pasar pada saat jual beli dilakukan, bukan harga yang mana saja di waktu yang akad datang.[102]

Berdasarkan uraian di atas, bisa diketahui bahwa semua madzhab yang ada tidak memperbolehkan praktik jual-beli yang berlaku di dalam bursa pada masa sekarang, di mana penjualan barang yang ada adalah dengan harga pasar pada hari tertentu atau harga pasar pada periode waktu tertentu yaitu waktu *tashfiyah* (penyelesaian transaksi). Bahkan menurut Ibnu Taimiyah, Ibnul Qayyim, dan versi riwayat dari Imam Ahmad sekalipun yang memperbolehkan jual-beli dengan harga yang akan tertentukan. Karena yang mereka maksudkan adalah harga pasar pada saat dilakukannya jual-beli, bukan harga di waktu mendatang.

Seperti seseorang membeli barang kebutuhannya dari penjual roti atau penjual daging dengan harga hari itu, kemudian pada akhir bulan mereka berdua melakukan penghitungan semua harga barang yang telah diambil lalu si pembeli pun membayarnya. Ini biasa disebut jual-beli *al-istijraar* (bahasa sederhananya adalah membeli suatu barang kebutuhan secara sedikit-sedikit dengan cara utang sedangkan pembayarannya dilakukan pada akhir bulan misalnya).

---

101 *Al-Mabsuuth*, juz 13, hlm. 49; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 158; *Fathul Qadiir*, juz 5, hlm. 113; *Raddul Muhtaar*, juz 4, hlm. 30; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 15; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 257; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 17; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 266; *Al-Mughnii*, juz 4, hlm. 187; *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 19; *Al-Mukhtashar An-Naafi'*, hlm. 143; *Minhaajush Shaalihiin*, juz 2, hlm. 25.

102 *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2, hlm. 14, 26; *Nazhariyyatul 'Aqdi* karya Ibnu Taimiyyah, hlm. 220; *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 4, hlm. 5-6.

Sebagian ulama kontemporer terjebak oleh pendapat sebagian ulama Hanafiyah, sehingga mereka memperbolehkan transaksi jual-beli dengan harga pasar pada hari begini, atau dengan harga penutupan di bursa begini. Alasannya, karena kedua belah pihak yang melakukan transaksi menyetujui hal itu. Karena pada kondisi seperti itu, unsur *al-jahaalah* (ketidakjelasan dan ketidakpastian) pada harga tidak menyebabkan terjadinya perselisihan dan persengketaan. Pernyataan Ibnu Taimiyah juga menyebutkan bahwa cara itu biasa dipraktikkan oleh manusia kapan pun dan di mana pun, dan hal itu lebih bisa diterima dan menyenangkan hati pihak pembeli daripada cara tawar-menawar.

Pendapat dan semua argumentasi tersebut perlu ditinjau kembali. Karena sesungguhnya yang dikehendaki oleh Ibnu Taimiyah berbeda dengan apa yang berlaku dalam bursa kontrak pada masa sekarang. Selain itu, jual-beli *al-istijraar* dan bentuk jual-beli yang serupa, di dalamnya juga tetap memperhatikan dan mempertimbangkan kondisi butuh sebagian masyarakat, dan apakah kondisi butuh seperti ini juga ditemukan dalam bursa?!

d. Transaksi Berjangka Bersyarat Simpel

Transaksi ini, sebagaimana yang telah kita ketahui, adalah pihak spekulan memiliki hak opsi untuk membatalkan akad yang ada pada waktu *tashfiyah* (transaksi) atau sebelumnya ketika ia melihat bahwa perubahan harga yang terjadi tidak menguntungkan dirinya, dengan ketentuan ia membayar kompensasi kepada pihak lain dan kompensasi itu tidak dikembalikan kepadanya. Ini disebut syarat yang simpel atau ringan.

Untuk mengetahui hukum transaksi se-perti ini, itu bisa dilakukan dalam ruang lingkup yang dalam literatur fiqih Islam dikenal dengan istilah syarat *khiyaar* (hak memilih antara melanjutkan atau membatalkan akad). Seluruh fuqaha selain ulama Zhahiriah memperbolehkan *khiyaar* syarat (jangka waktu tertentu ketika pihak yang melakukan akad selama jangka waktu itu memiliki hak menentukan pilihan atau opsi antara melanjutkan akad ataukah membatalkannya).[103] Akan tetapi, mereka berbeda pendapat seputar berapa lama jangka waktu *khiyaar* syarat yang diperbolehkan.

Imam Abu Hanifah, Zufar, dan Imam asy-Syafi'i berpendapat, *khiyaar* syarat boleh dalam jangka waktu yang pasti dan tidak lebih dari tiga hari. Hal ini berdasarkan hadits Habban Ibnu Munqidz r.a. yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, an-Nasa`i, dan yang lainnya dari Abdullah Ibnu Umar r.a,

"Habban Ibnu Munqidz r.a. diadukan kepada Rasulullah bahwa ia selalu mengalami al-ghabn (penipuan harga) jika ia melakukan transaksi jual-beli. Lalu Rasulullah berkata kepadanya, "Apabila kamu melakukan transaksi jual beli, maka ucapkanlah, laa khilaabata[104] dan aku memiliki hak khiyaar selama tiga hari."

Abu Yusuf, Muhammad Ibnul Hasan, ulama Hanabilah, ulama Imamiah, dan ulama Zaidiyah memperbolehkan jangka waktu *khiyaar* syarat sesuai dengan yang disepakati oleh kedua belah pihak selama jangka waktu yang disepakati itu jelas dan pasti, baik pendek maupun panjang. *Khiyaar* di sini adalah sebagai suatu syarat yang dikehendaki. Oleh sebab itu, masalah penentuan jangka waktunya dipasrahkan kepada pihak yang menginginkan dan men-

---

[103] *Al-Mabsuuth*, juz 12, hlm. 40; *Al-Badaa`i'*, juz 5, hlm. 174; *Al-Mudawwanah*, juz 3, hlm. 223; *Al-Muntaqaa 'alal Muwaththa`*, juz 5, hlm. 108; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2, hlm. 30; Ad-Dardir dan Ad-Dasuqi, juz 3, hlm. 91, 95; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 47; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 207; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 258; *Al-Mughnii*, juz 3, hlm. 585; *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 328; *Al-Mukhtashar An-Naafi'*, hlm. 145; *Minhaajush Shaalihiin*, juz 2, hlm. 32; *Al-Bahruz Zakhkhaar*, juz 3, hlm. 349.

[104] Artinya adalah, tidak ada penipuan dan tidak ada *al-ghabn*, atau, kamu tidak boleh menipuku.

syaratkannya, sama seperti jangka waktu penangguhan.

Sementara itu, ulama Malikiyah memperbolehkan *khiyaar* syarat dikondisikan sesuai dengan kebutuhan yang ada, sehingga jangka waktunya bisa berbeda-beda sesuai dengan kondisi yang ada. *Khiyaar* syarat untuk barang berupa buah-buahan adalah satu hari, untuk pakaian dan binatang adalah tiga hari, untuk tanah boleh lebih dari tiga hari, dan untuk rumah, dan harta yang serupa boleh sampai satu bulan.

Berdasarkan pendapat ulama Malikiyah, pendapat ulama Hanafiyah, dan pendapat ulama yang sejalan dengan mereka, transaksi berjangka bersyarat simpel adalah boleh jika jangka waktu berlakunya hak *khiyaar* (opsi) adalah diketahui dengan jelas seperti yang disebutkan di atas. Jangka waktu *khiyaar* dalam transaksi ini memang diketahui dengan jelas, yaitu periode antara waktu pelaksanaan akad sampai waktu *tashfiyah* (penyelesaian) terdekat.

Boleh juga pihak spekulan menyerahkan uang kompensasi kepada pihak lain berdasarkan syarat yang telah disepakati oleh kedua belah pihak atau sebagai suatu derma untuk penggunaan hak *khiyaar* itu. Karena kaum Muslimin harus memenuhi dan melaksanakan syarat yang telah mereka buat dan sepakati. Juga karena pemberian kompensasi di sini posisinya menguatkan apa yang dilegalkan oleh syara', yaitu berupa hak *khiyaar*.

Akan tetapi, tidak boleh melakukan kesepakatan atau kompromi (*shulh*) untuk menggugurkan suatu hak *khiyaar* dengan mendapatkan suatu ganti atau kompensasi bagi pihak yang memiliki hak *khiyaar* yang digugurkan tersebut. Karena fuqaha Islam telah menetapkan bahwa seandainya ada seseorang melakukan kesepakatan damai atau kompromi bahwa dirinya bersedia menggugurkan hak *khiyaar* miliknya dalam suatu jual-beli atau sewa dengan ketentuan ia mendapatkan suatu harta sebagai kompensasi pengguguran hak *khiyaar* miliknya tersebut, maka kesepakatan damai ini tidak sah. Hak *khiyaar* sama sekali tidak diberlakukan untuk tujuan dijadikan jalan mendapatkan suatu harta kompensasi, tetapi hak *khiyaar* diberlakukan hanya untuk tujuan melakukan pertimbangan mana yang lebih baik bagi pihak yang bersangkutan antara meneruskan akad yang ada ataukah membatalkannya. Sehingga, hak *khiyaar* tidak boleh ditukarkan dengan harta.[105]

e. Transaksi Bersyarat Kompleks

Yaitu transaksi di mana pihak penjual di dalamnya memiliki hak untuk berubah status menjadi pihak pembeli dan membatalkan akad yang ada, atau tetap mempertahankan akad yang ada dan dirinya tetap menjadi pihak penjual, sesuai dengan kondisi yang menguntungkan bagi dirinya berdasarkan penilaian dan pengamatannya terhadap gejolak dan fluktuasi harga yang terjadi pada saat *tashfiyah* (penyelesaian, *settlement*) atau sebelumnya, dan sebagai bandingannya, ia membayar kompensasi kepada rekannya dengan jumlah yang lebih besar dari kompensasi yang ia bayarkan pada transaksi bersyarat simpel.

Transaksi ini juga boleh sama seperti transaksi bersyarat simpel,[106] berdasarkan pendapat jumhur yang memperbolehkan pemberlakuan *khiyaar* syarat dengan jangka waktu yang dikondisikan sesuai dengan yang dibutuhkan atau sesuai dengan kondisi yang ada.

---

105 *Al-'Uquud al-Musammaah fil Qaanunaini al-Imaarati wal Urduni*, karya Prof. Dr. Wahbah az-Zuhaili, hlm. 205; *At-Taqniin al-Hambali*, materi nomor 264; *Kasysyaaful Qinaa'*, Juz 3, hlm. 387

106 *Al-Mausuu'ah Al-'Ilmiyyah wa Al-'Amaliyyah lil Bunuuk Al-Islaamiyyah*, Juz 5, hlm. 425

f. Transaksi Penggandaan

Yaitu transaksi yang di dalamnya salah satu pihak, apakah itu pihak penjual atau pembeli, memiliki hak melipatgandakan volume yang dijualnya atau dibelinya dengan harga hari saat dilakukan akad, sebagai bandingan kompensasi yang dibayarkan oleh pihak yang memiliki minat untuk menggandakan ketika posisi harga yang ada sudah jelas, dan kompensasi itu tidak dikembalikan kepadanya.

Nilai kompensasi yang ada berbeda-beda sesuai dengan volume tambahan yang ada dan objek penyimpanan. Transaksi ini juga boleh jika volume yang dilipatgandakan diketahui dengan jelas.[107] Karena tidak boleh mengubah dan merevisi suatu akad dengan syarat tambahan. Kompensasi yang ada dianggap sebagai sesuatu yang ditambahkan kepada harga pokok dan kaum Muslimin harus memenuhi dan melaksanakan syarat yang telah mereka buat dan sepakati.

g. Hukum *Badal at-Ta'jiil* (Suatu Harta yang Dibayarkan sebagai Kompensasi Penangguhan)

Apabila serah terima barang dan harga berlangsung pada waktu serah terima yang ada, maka sudah tidak ada masalah lagi dan transaksi pun usai secara normal. Adapun apabila kedua belah pihak melakukan kesepakatan untuk menangguhkan pelaksanaan serah terima sampai waktu mendatang, yaitu waktu *tashfiyah* (penyelesaian) yang akan datang, dan sebagai bandingannya, ia membayar kompensasi kepada pihak ketiga yang menerima transaksi yang ada dialihkan kepadanya, ini adalah riba yang nyata. Karena hal itu berarti menjual utang yang sudah harus dibayar dengan harga yang ditangguhkan (tidak tunai) disertai dengan tambahan, sama seperti riba jahiliah, yaitu, "Bayar sekarang atau jika tidak, kamu boleh membayarnya nanti akan tetapi harus dengan ada tambahan."

Di sini, pihak pembeli transaksi (kontrak) yang posisinya adalah menggantikan posisi pihak pembeli yang asli, ia tidak lain berarti mengambil bunga uang yang akan dibayarkan kepadanya oleh pihak yang melakukan akad yang asli, dan ini adalah riba yang nyata. Karena pihak yang membayar kompensasi tersebut, ia membayarnya karena terpaksa demi untuk memindah penyelesaian transaksinya ke waktu yang ditangguhkan yang di dalamnya ia berharap harga mengalami perubahan yang menguntungkannya. Ia tidak membayar kompensasi tersebut sebagai derma, seperti yang terjadi pada ketiga bentuk transaksi di atas. Sebagaimana pula, pihak yang menerima kompensasi tersebut, ia tidak menerimanya sebagai ganti suatu hak yang ia lepaskan, tidak seperti yang terjadi pada bentuk-bentuk transaksi sebelumnya.

h. Jual-Beli Utang dengan Utang (Menjual Sesuatu yang tidak Tunai Dibayar dengan Harga yang tidak Tunai Juga)

Ad-Dain atau tanggungan utang adalah sesuatu yang keberadaannya positif di dalam *dzimmah* (tanggungan), seperti harga pembelian suatu barang, pembayaran pinjaman utang (*qardh*), biaya sewa atau upah sebagai ganti suatu kemanfaatan, denda ganti rugi barang yang dirusakkan, barang yang dipesan dalam akad *salam* (menjual barang yang tidak tunai dengan harga dibayar tunai di muka).

Penjualan utang, ada kalanya kepada orang yang menanggung utang itu sendiri atau kepada orang lain. Dalam kedua bentuk ini, penjualan utang tersebut ada kalanya dibayar secara tunai di muka, atau secara tidak tunai dan ditangguhkan (utang).

[107] Ibid.

Penjualan utang dibayar dengan harga yang tidak tunai juga, dikenal dengan istilah jual-beli *al-kaali`* dengan *al-kaali`* (jual-beli utang dengan utang, jual-beli tidak tunai dibayar dengan harga tidak tunai juga), dan ini adalah bentuk jual-beli yang dilarang secara syara'. Rasulullah saw. dalam hadits yang diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dari Abdullah Ibnu Umar r.a dan hadits yang diriwayatkan oleh ath-Thabrani dari Rafi' Ibnu Khadij r.a, melarang jual-beli *al-kaali`* dibayar dengan *al-kaali`*.[108] Meskipun hadits ini *dha'if*, namun orang-orang sepakat bahwa tidak boleh menjual utang dibayar dengan utang juga, baik apakah penjualan itu kepada pihak yang menanggung utang itu sendiri maupun kepada orang lain.

Contoh menjual utang kepada pihak yang menanggung utang itu sendiri adalah seperti, si A berkata kepada si B, "Saya membeli barang ini dari kamu dengan harga satu dinar, namun serah terima barang dan harganya dilakukan setelah satu bulan misalnya." Atau si A membeli sesuatu dari si B namun penyerahannya ditangguhkan sampai jangka waktu tertentu, kemudian ketika jangka waktu penyerahan sesuatu tersebut tiba, si B tidak bisa menyediakan sesuatu yang dimaksud.

Lalu si B berkata kepada si A, "Juallah sesuatu itu kepadaku sampai jangka waktu tertentu yang lain dengan tambahan sesuatu yang lain," lalu si A pun menjualnya kepada si B, sementara di antara keduanya tidak terjadi *at-Taqaabudh* (*cash and carry*), maka ini adalah riba haram, berdasarkan kaidah, "Berilah aku tambahan jangka waktu penangguhan dan aku akan memberimu tambahan sesuatu," seperti yang terjadi pada bentuk transaksi nomor tujuh di atas.

Contoh menjual utang kepada orang lain selain pihak yang menanggung utang tersebut adalah seperti, si A berkata kepada si B, "Aku jual kepadamu barang milikku yang ada dalam tanggungan si C dengan harga sekian yang kamu bayarkan kepadaku setelah satu bulan." Ini juga haram hukumnya.

Ketika sering terjadi transaksi bursa adalah berlangsung dalam bentuk jual-beli utang dengan utang tanpa ada serah terima sebagaimana yang bisa dilihat, maka oleh karena itu, transaksi-transaksi tersebut adalah tidak boleh. Jadi, realisasi transaksi yang ada harus disegerakan tidak boleh ditangguhkan dan ditunda.

Adapun menjual utang dibayar secara tunai di muka, di sini terdapat perbedaan pendapat. Jumhur fuqaha selain ulama Zhahiriah memperbolehkan menjual utang kepada orang yang menanggung utang itu sendiri secara tunai atau menghibahkannya kepadanya. Jumhur fuqaha selain ulama Malikiyah tidak memperbolehkan penjualan utang kepada orang lain selain yang menanggung utang itu. Sementara ulama Malikiyah memperbolehkannya dengan delapan syarat yang bisa menjauhkannya dari *gharar*, riba dan hal-hal terlarang lainnya, seperti menjual kembali makanan yang dibelinya sebelum terjadi *al-qabdhu*.[109] Untuk saat ini, tidak perlu membahas secara lebih jauh dan terperinci seputar bentuk jual beli ini, karena bentuk jual seperti ini tidak ditemukan dalam transaksi bursa, sebab rata-rata transaksi yang dilakukan di dalam bursa adalah lebih cenderung kepada cara-cara penangguhan dan tidak tunai.

---

108 Hanya saja, hadits ini dhaif.

109 *Al-Badaa'i'*, Jjuz 5, hlm. 148; *Takmilatu Ibni Abidin*, Juz 2, hlm. 326; *Ghaayatul Muntahaa*, Juz 2, hlm. 80; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, Juz 3, hlm. 63; *Bidaayatul Mujtahid*, Juz 2, hlm. 146; *Al-Muhadzdzab*, Juz 1, hlm. 262; *Al-Mughnii*, juz 4, hlm. 120; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 237; *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 7; *Ushuulul Buyuu' Al-Mamnuu'ah*, karya Syaikh Abdus Sami' Imam, hlm. 19; *Al-Gharar wa Atsaruhu fi Al-'Uquud*, karya Dr. Ash-Shiddiq Muhammad Adh-Dharir, hlm. 315.

I. Biaya atas Pelayanan (Biaya Operasional) atau Biaya atas Penjaminan yang Diberikan oleh Bank

Biaya yang diminta oleh pihak bank sebagai ongkos pelayanan penjagaan, penyewaan lahan, pemanfaatan brangkas, penyediaan faktur dan penulisan rekening, adalah boleh dan legal, karena biaya itu adalah sebagai ongkos suatu kemanfaatan (*ijaarah*), dan *ijaarah* adalah boleh secara syara'.

Adapun apa yang diminta oleh pihak bank berupa bunga yang diberlakukan atas dana simpanan di luar biaya pelayanan, atau berupa bunga pinjaman (kredit) atau bunga berbagai penjaminan (seperti L/C) yang tidak ditutup sama sekali (pihak nasabah yang dijamin belum menyetorkan uang sama sekali kepada pihak bank sebagai pembayaran harga barang yang dibelinya atau diimpornya), maka itu adalah tidak boleh, kecuali jika pihak bank ikut terlibat langsung menjadi mitra bersama pihak nasabah (*mudhaarib*) dalam suatu aktivitas bisnis bersama (*syarikah, joint venture*) yang sah atau bisnis *mudhaarabah* syar'i dalam berbagai praktik transaksi jual-beli yang boleh dilakukan dalam bursa, yaitu praktik-praktik transaksi penjualan secara tunai atau pembelian secara tunai.

Adapun transaksi penjualan atau pembelian yang tidak tunai, akan tetapi dengan cara ditangguhkan, kami telah menjelaskan di atas bahwa itu adalah tidak boleh, karena mengandung unsur *gharar*, masuk kategori melakukan pen-*tasharuf*-an terhadap sesuatu yang tidak dimiliki dan menjual kembali sesuatu sebelum dilakukan *al-qabdhu* terhadapnya.[110]

Kesimpulannya, hukum aktivitas akad atau kontrak yang berlangsung di dalam pasar keuangan atau bursa adalah seperti berikut:

1. Apabila barang yang ditransaksikan berwujud (dalam bentuk contoh atau sampel) sementara harganya pasti tidak mengambang, maka ini halal.
2. Apabila barang yang ditransaksikan berwujud, namun dengan harga mengambang dan ditangguhkan sampai hari *tashfiyah* (penyelesaian), ini tidak boleh menurut mayoritas ulama. Sementara ada sebagian ulama kontemporer yang memperbolehkannya dengan berlandaskan pada penda-pat Imam Ahmad, Ibnu Taimiyah, dan Ibnul Qayyim tentang jual-beli dengan harga yang digantungkan kepada harga yang akan tetap.
3. Akad atau transaksi-transaksi berjangka yang berlaku dalam sebagian transaksi bursa, ini tidak boleh, karena itu termasuk kategori seseorang menjual sesuatu yang tidak ada pada dirinya dan itu tidak boleh, karena mengandung unsur *gharar*. Karena itu termasuk menjual kembali sesuatu sebelum dilakukan *al-qabdhu*. Ini adalah pendapat yang kami unggulkan dari pendapat ulama Syafi'iah dan yang sependapat dengan mereka, yaitu jual-beli utang dibayar dengan utang (jual-beli tidak tunai dan pembayarannya juga tidak tunai).

Alternatif yang sah secara syara' untuk akad atau kontrak berjangka itu adalah, dengan menggunakan akad *salam* (pesan), yaitu menjual sesuatu yang tidak tunai dibayar tunai dengan pembayaran di muka, atau menjual sesuatu yang dijelaskan kriteria dan spesifikasinya yang berada dalam tanggungan (tidak langsung diserahkan barangnya) dengan pembayaran tunai yang pembayarannya itu harus diserahterimakan di majelis akad menurut jumhur fuqaha. Namun, menurut ulama Malikiyah pembayarannya boleh juga ditunda sampai jangka waktu yang relatif pendek, seperti satu hari atau tiga hari.

---

[110] *Al-Mausuu'ah Al-'Ilmiyyah wa Al-'Amaliyyah li Al-Bunuuk Al-Islaamiyyah*, juz 5, hlm. 426

Akad *salam* boleh dilakukan dengan menggunakan kata-kata jual-beli, tidak disyaratkan objek akad (barang yang dipesan) harus berwujud ketika dilakukan transaksi, dan tidak pula disyaratkan objek akad harus berada dalam kepemilikan pihak penjual yang dipesan, akan tetapi yang terpenting ketika waktu serah terima tiba barangnya ada. Hanya saja, dalam akad *salam* disyaratkan tidak mengandung unsur riba nasi`ah, artinya barang yang dipesan tidak berupa makanan atau *nuquud* (dinar atau dirham) sedangkan harganya juga berupa makanan atau *nuquud*. Namun jika barang yang dipesan berupa makanan dan harganya berupa *nuquud*, itu boleh.

G. HASIL (*'AA`ID*, PENDAPATAN) INVESTASI

Pengembangan atau peningkatan penginvestasian aset-aset kekayaan merupakan salah satu prinsip Islam dan pilar ekonomi Islam. Karena peningkatan investasi berarti penggairahan roda perekonomian, ikut berperan dalam menstimulasi mobilitas perdagangan, serta ikut berperan dalam menciptakan kemakmuran dan kesejahteraan yang bisa dinikmati oleh sebanyak mungkin lapisan masyarakat.

Oleh sebab itu, Islam sangat menganjurkan aktivitas perdagangan dan menegaskan urgensitasnya untuk mencari penghidupan. Allah SWT memberkahi perdagangan untuk menghasilkan keuntungan dan meningkatkan produksi. Islam menjadikan kerja sebagai asas mendapatkan pemasukan dan keuntungan, dan kontrak-kontrak yang legal merupakan bentuk-bentuk usaha yang menuntut keahlian, pengalaman, dan kesungguhan. Allah SWT berfirman,

"Padahal Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba." **(al Baqarah: 275)**

Bisnis jual-beli adalah jalan mendapatkan keuntungan yang legal, karenanya itu halal. Sedangkan riba atau bunga adalah haram. Sebab uang tidak bisa melahirkan uang. Oleh sebab itu, pemasukan yang didapatkan melalui bisnis riba adalah haram, karena didapatkan tanpa usaha dan kerja. Riba tidak lain adalah kezaliman dan pengeksploitasian. Salah satu faktor terpenting terjadinya inflasi moneter, merebaknya praktik-praktik penimbunan dan monopoli, terjadinya jurang kesenjangan yang sangat tajam antara masyarakat kaya yang hidup bermewah-mewahan dengan masyarakat miskin yang hidup serba kekurangan. Bahkan lebih dari itu, Islam mengharamkan segala bentuk perbuatan dan usaha yang keji, seperti peng-*ghashab*-an, penyuapan, pencurian, perampasan, penggelapan, korupsi, penjarahan, dan penipuan. Allah SWT berfirman,

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu." **(an Nisaa`: 28)**

Banyak ayat Al-Quar'an yang lain yang memperkuat pernyataan keharusan untuk berusaha, bekerja, berniaga, dan berprofesi sebagai jalan mendapatkan penghasilan. Allah SWT berfirman,

"Apabila telah ditunaikan shalat, bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung." **(Al-Jumu'ah: 10)**

"Dia-lah Yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan." **(Al-Mulk: 15)**

"Mereka itu mengharapkan perniagaan yang tidak akan merugi."

Rasulullah saw. tatkala beliau ditanya tentang hasil rezeki yang paling baik, beliau bersabda,

عَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهِ وَكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُورٍ

"Hasil yang didapatkan oleh seseorang dari pekerjaan yang dilakukannya dengan tangannya sendiri dan setiap jual-beli (perniagaan) yang baik (jujur, tidak mengandung tipuan dan pengkhianatan)."[111]

Dalam sebuah hadits lain, Rasulullah saw. bersabda,

تِسْعَةُ أَعْشَارِ الرِّزْقِ فِي التِّجَارَةِ

"Sembilan puluh persen rezeki ada di perniagaan."[112]

Dalam kehidupan ekonomi modern, terdapat berbagai bentuk investasi legal yang lebih luas dari bentuk-bentuk investasi sempit yang memiliki corak tunggal (*mudhaarabah* khusus) yang hanya melibatkan antara dua orang atau lebih. Investasi-invesatsi tersebut tergambarkan pada praktik *mudhaarabah* bersama (*mudhaarabah musytarakah*) yang pihak pemodalnya (*rabbul maal*) berjumlah banyak, yaitu sekumpulan investor (nasabah) yang masing-masing menyerahkan modal secara individu untuk diputar dan diinvestasikan dengan sistem *mudhaarabah*.

Modal tersebut diterima oleh sekumpulan *mudhaarib* (yang mengelola, memutar, dan menginvestasikan modal) yang tersimbol pada bank, dan mereka mengambil dan menerima modal tersebut secara individu juga, lalu mereka (bank) mengoperasionalkan dan menyalurkan modal tersebut kepada seseorang, suatu instansi atau badan sebagai pihak ketiga untuk dikelola dan dikembangkan dengan sistem akad *mudhaarabah* yang dibuat dengan masing-masing dari mereka secara tersendiri.

Pada masa sekarang, bentuk investasi seperti ini memiliki daya tarik yang sangat besar dan paling bisa menarik lebih banyak modal yang terakumulasi, karena memang lebih bisa memberikan kepercayaan dan rasa aman.

Rancangan pembahasan

1. Apa yang dimaksud dengan *'aa'id* (hasil) itu dan apa perbedaan antara hasil dan keuntungan?
2. Macam-macam hasil dan hukum masing-masing.
3. Apa metode yang secara syara' bisa digunakan dalam menentukan hasil investasi?
4. Dalam kasus-kasus yang para investornya (nasabah yang menyimpan uangnya di bank) berubah-ubah, apakah proses distribusi persentase bagi-hasil antara pihak bank dengan nasabah boleh dilakukan secara periodik yang penghitungannya berdasarkan pada pertimbangan kalkulasi keuntungan atau hasil yang akan didapatkan?
5. Apabila semua investor (nasabah) menyetujui cara seperti itu, maka apakah itu boleh?
6. Dalam kasus-kasus yang ternyata kalkulasinya keuntungan meleset, sementara sudah tidak dimungkinkan lagi untuk menarik kembali porsi atau deviden nasabah yang telah diambil, bagaimana perhitungannya? Siapakah yang harus menanggung kekurangan yang ada, apakah pihak perusahaan ataukah pihak investor (nasabah), atau bagaimana?
7. Apabila pihak bank mengeluarkan produk berupa paket investasi yang dibagi menjadi

[111] HR. Al-Bazzar dari Rifa'ah Ibnu Rafi' r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Al-Hakim. Lihat, *Subulus Salaam*, Juz 3, hlm. 4.

[112] Hadits *hasan* dari Nua'im Ibnu Abdirrahman Al-Azdi dan Yahya Ibnu Jabir ath-Tha'i dalam bentuk hadits *mursal*. Lihat, *Al-Jaami' Ash-Shaghiir* karya As-Suyuthi, Juz 1, hlm. 130

beberapa bagian dan dikelola oleh pihak bank mewakili pihak investor (nasabah), apakah pihak bank boleh menetapkan "imbalan" untuk dirinya yang diambil dari keuntungan yang didapatkan? Apakah imbalan itu boleh berbentuk nominal yang ditentukan dan tetap? Apakah pihak bank harus menjelaskan hal itu kepada pihak investor (nasabah)?

8. Beban biaya apa saja yang boleh dibebankan kepada pihak perusahaan dalam akad *mudhaarabah*?
9. Apabila pihak yang memutar dan mengelola modal yang ada (*aamil mudhaarib*) dalam akad *mudhaarabah* adalah berbentuk perusahaan (badan usaha), apakah semua gaji para karyawan dan biaya administrasi perusahaan tersebut dihitung sebagai beban biaya yang ditanggung sendiri oleh perusahaan?
10. Apakah pihak investor boleh melepas setiap hak campur tangan dan ikut terlibat dalam manajemen dan administrasi perusahaan?
11. Apakah boleh penghitungan hasil dilakukan per hari?

1. APA YANG DIMAKSUD DENGAN HASIL ('AA'ID) ITU DAN APA PERBEDAAN ANTARA HASIL DAN KEUNTUNGAN (RIBH)?

Hasil investasi (*'aa'idul istitsmaar*) adalah keuntungan atau pendapatan investasi legal yang didistribusikan kepada para anggota investor (nasabah) -setelah sebelumnya dikurangi untuk dana cadangan dan dana-dana yang dialokasikan untuk berbagai pelayanan umum-sesuai dengan rasio transaksi yang dilakukan oleh masing-masing dari mereka dengan pihak bank atau koperasi.[113]

Porsi atau bagian yang dikhususkan untuk sekelompok investor (nasabah) dibagi di antara mereka sesuai dengan rasio transaksi yang mereka lakukan dengan pihak bank Islam. Transaksi ini adalah gabungan atau kombinasi antara uang yang disimpan di bank untuk diinvestasikan dan waktu, yakni periode ketika uang nasabah masih diinvestasikan di bank.

Distribusi dan pembagian yang adil terhadap porsi atau dividen para investor (nasabah) di antara mereka dilakukan berdasarkan hasil penghitungan dari pengalian jumlah uang yang diinvestasikan dengan periode di mana uang tersebut masih diinvestasikan di bank (saldo). Hasil penghitungan ini dalam aktivitas perbankan dikenal dengan *an-nimr* atau *al-a'daad*.

Hasil investasi didapatkan karena aktivitas investasi kontrak terhadap uang (dana) yang ada, yaitu dengan cara bisnis *mudhaarabah* (atau *qiraadh*) dan yang lainnya seperti *muraabahah* untuk pihak yang memerintahkan untuk melakukan pembelian (*al-muraabahah lil aamir bisy syiraa'*). Yang dimaksudkan di sini adalah *mudhaarabah* bersama (*mudhaarabah musytarakah*) sebagai sebuah sistem investasi kolektif.

Adapun keuntungan (*ar-Ribh*), seperti yang dikatakan oleh Ibnu Qudamah adalah kelebihan dari modal pokok, dan sesuatu yang tidak sebagai kelebihan dari modal pokok, maka itu tidak disebut keuntungan. Dalam hal ini, kami tidak menemukan adanya perbedaan.[114] Dan sebagaimana yang dinyatakan oleh Az-Zaila'i, keuntungan keberadaannya mengikuti modal, sehingga suatu keuntungan tidak bisa didapatkan kecuali jika modalnya masih kembali utuh.[115]

---

113 *Al-Madkhal ilaa An-Nazhariyyah Al-Iqtishaadiyyah* karya Dr. Ahmad An-Najjar, hlm. 176
114 *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 51
115 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 67.

Keuntungan berada pada urutan nomor dua setelah upah atau imbalan[116] dalam urut-an daftar pemasukan (income, *ad-Dakhl*) yang diakui oleh ekonomi Islam. Keuntungan secara syara' berhak didapatkan oleh setiap orang yang melakukan suatu usaha atau kerja dalam memproduksi suatu barang atau usaha dan kerja dalam memperniagakannya, baik apakah usaha dan kerja itu telah dilakukan pada waktu yang lalu maupun pada waktu yang sekarang.

Keuntungan adalah hasil untuk pengaturan dan pengelolaan, dalam artian seorang pemilik lapangan pekerjaan (pengusaha, *entrepreneur*) yang mengatur dan mengelola suatu proyek berhak terhadap *output* atau keuntungan yang didapatkan dari aktivitas produksi sebagai imbalan terhadap peran dan andilnya dalam aktivitas produksi tersebut. Terkadang ada pihak-pihak lain yang ikut andil bersama dengannya dalam pengaturan dan pengelolaan proyek tersebut, yaitu para manajer, karyawan dan buruh. Adapun untuk modal usaha itu sendiri, maka ia (modal) tidak mendapatkan gaji sebagai imbalan terhadap andilnya dalam aktivitas produksi, akan tetapi modal usaha mendapatkan porsi atau deviden dari keuntungan yang masuk sebagai imbalan terhadap andilnya dalam memikul beban aktivitas produksi. Apabila pemilik modal memasrahkan modalnya kepada orang lain untuk dikelola dan diperniagakan, bila terjadi kerugian, hanya dirinya saja yang menanggungnya. Apabila mendapatkan keuntungan, keuntungan itu dibagi di antara pemilik modal dengan pengusaha yang mengatur dan mengelola modal (*munazhzhim*, entrepreneur, pengusaha) sesuai dengan nisbah atau persentase yang disepakati.[117]

Peran *munazhzhim* (pengusaha, pengelola) untuk mendapatkan keuntungan ada kalanya terhadap hartanya pribadi, sehingga keuntungan itu berarti hasil bersih dari proyek yang dilakukannya (yaitu usaha ditambah pengaturan dan pengelolaan, dalam artian dirinya mengelola dan menginvestasikan sendiri modal yang dimiliki), atau ada kalanya terhadap harta orang lain melalui usaha kemitraan, termasuk di antaranya adalah *mudhaarabah*.[118]

Mendapatkan keuntungan berarti ada kalanya dengan upah, atau melalui cara menantang risiko dengan langsung masuk ke dalam suatu usaha yang tidak terjamin hasilnya (memiliki kemungkinan untung rugi). Ketika ia melakukan hal itu dan ia mendapatkan suatu modal uang atau barang dari orang lain atau dari suatu lembaga atas dasar bagi-hasil keuntungan, dalam kasus ini ia disebut *munazhzhim* (pengusaha, *entrepreneur*) dan di sini mungkin ia melibatkan orang lain dalam suatu usaha dan pekerjaan yang ada seperti usaha jahit, toko kelontong, dan sebagainya.

Kemudian mereka berdua (pengusaha dan pemodal) membagi laba bersih yang didapatkan di antara mereka berdua dengan cara yang telah disepakati. Begitu juga, para profesional seperti pengacara, insinyur, dokter, dan sebagainya, mereka bisa bergabung membentuk suatu usaha bersama yang memberi pelayanan konsultasi untuk nantinya keuntungan yang masuk dibagi di antara mereka sesuai dengan persentase yang disepakati. Pemasukan yang didapatkan melalui cara ini berbeda dengan pemasukan berupa gaji, karena pemasukan tersebut didapatkan tidak melalui cara kontrak kerja yang tetap, sehingga, karakter pemasuk-

116. Upah dinilai sebagai jenis pertama dari pemasukan, yaitu honorarium bagi seorang pekerja sebagai imbalan keikutsertaannya dalam aktivitas produksi (unsur kerja) atau imbalan untuk unsur alam yang dimiliki dengan kepemilikan pribadi seperti tanah dan unsur modal.

117. *Iqtishaadunaa fii Dhau' Al-Qur'an was Sunnah* karya Dr. Hasan Abu Yahya, hlm. 214

118. *An-Nazhariyyah Al-Iqtishaadiyyah fi Al-Islaam*, karya Ahmad Nu'man, hlm. 256 dan halaman berikutnya.

an tersebut lebih mirip dengan keuntungan, karena mengandung kemungkinan rugi.[119]

Hasil investasi dan keuntungan memiliki banyak kesamaan dalam sebagian besar spesifikasi dan kriteria-kriterianya. Karena keduanya sama-sama tidak terjamin, berbeda dengan bunga riba, karena bunga adalah pasti dan terjamin. Terkadang hasil investasi terjamin keseluruhannya untuk pemilik modal dalam kasus pihak *aamil mudhaarib* (yang bekerja mengelola dan memperniagakan modal) menyerahkan modal yang ada seluruhnya atau sebagiannya kepada *mudhaarib* kedua menurut ulama Hanafiyah, atau dalam kasus modal *mudhaarabah* bercampur dengan harta *aamil mudhaarib* sendiri atau bercampur dengan harta *qiraadh* (*mudhaarabah*) yang lain yang ada pada dirinya. Karena dalam kasus-kasus se-perti ini, akad *mudhaarabah* yang ada rusak, dan ketika akad *mudhaarabah* rusak, maka keuntungan seluruhnya adalah untuk pemilik modal, sedangkan *aamil mudhaarib* berhak mendapatkan upah *mitsl* (upah standar) menurut jumhur (ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iah dan ulama Hanabilah).[120]

Rusaknya akad *mudhaarabah musytarakah* (*mudhaarabah* yang melibatkan tiga pihak, yaitu pemodal, *mudhaarib*, dan yang ketiga adalah lembaga keuangan yang menerima modal yang disetorkan kepadanya) bisa hilang dengan adanya izin dari para nasabah investor bahwa modal mereka boleh bercampur dengan modal milik orang lain, sebagaimana yang terjadi dalam transaksi perbankan dalam bidang *mudhaarabah* yang ada pada saat ini.

Sementara itu, menurut ulama Malikiyyah[121] dalam semua kasus rusaknya akad *mudhaarabah*, maka posisi pihak *aamil mudhaarib* dikembalikan kepada *qiraadh* yang sepadan dalam hal keuntungan dan kerugian dalam beberapa kasus tertentu,[122] sedangkan dalam selain kasus-kasus tersebut, pihak *aamil* berhak mendapatkan upah *mitsl*.

Oleh sebab itu, apabila dalam beberapa kasus rusaknya akad *mudhaarabah* atau *qiraadh* yang di dalamnya posisi pihak *aamil* dikembalikan kepada *qiraadh* serupa tersebut terdapat keuntungan, *aamil mudhaarib* berhak mendapatkan bagian dari keuntungan tersebut, bukan upah *mitsl* yang berada dalam tanggungan pihak pemodal. Sehingga ketika harta modal tersebut rusak, pihak *mudhaarib* tidak berhak mendapatkan apa-apa. Begitu pula ketika di dalamnya tidak terdapat keuntungan, pihak *mudhaarib* juga tidak berhak mendapatkan apa-apa.

---

119 Artikel yang ditulis oleh Dr. Muhammad Najah ash-Shiddiqi dan dimuat dalam Jurnal Ekonomi Islam Universitas Al-Malik Ibnu Abdil Aziz, hlm. 133

120 *Al-Mabsuuth*, Juz 22, hlm. 22; *Al-Badaa'i'*, Juz 6, hlm. 108; *Takmilatu Fathil Qadiir*, Juz 7, hlm. 58; *Mukhtashar Ath-Thahawi*, hlm. 124; *Ghaayatul Muntahaa*, Juz 2, hlm. 179; *Mughnil Muhtaaj*, Juz 2, hlm. 315; *Majma' Ad-Dhamaanaat*, hlm. 311.

121 *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, Juz 3, hlm. 519 dan halaman berikutnya; *Al-Kharsyi*, Juz 6, hlm. 205-208; *Bidaayatul Mujtahid*, Juz 3, hlm. 240, *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 282.

122 Di antara kasus-kasus tersebut yang terpenting adalah, kasus *qiraadh* dengan barang dagangan, tidak diketahuinya secara pasti keuntungan yang ada sementara tidak ada suatu kelumrahan yang berlaku yang bisa dijadikan rujukan atau patokan, pemberian batas waktu terhadap *qiraadh* setahun misalnya, menyandarkan *qiraadh* kepada waktu yang akan datang, *qiraadh* yang ada disertai syarat dan ketentuan pihak *aamil* menanggung modal yang ada, terjadi perselisihan antara kedua belah pihak setelah selesai kerja seputar bagian keuntungan. Sedangkan di antara kasus-kasus terpenting yang di dalamnya pihak *aamil mudhaarib* berhak mendapatkan upah *mitsl* yang berada dalam tanggungan pihak pemodal baik ada keuntungan maupun tidak (maksudnya, baik apakah *mudhaarabah* yang ada menghasilkan keuntungan maupun tidak, maka pihak pemodal tetap berkewajiban membayar upah *mitsl* kepada pihak *mudhaarib*) adalah, *qiraadh* atau *mudhaarabah* yang ada adalah dengan modal berupa utang pihak *aamil (mudhaarib)* kepada pemodal yang utang itu belum dibayar dan diserah terimakan (*al-Qabdh*) oleh *aamil* kepadanya atau dengan harta titipan pihak pemodal yang ia titipkan kepada *aamil mudhaarib*, akad yang ada dibarengi dengan syarat dan ketentuan pihak pemodal ikut terlibat dengan *aamil* dalam jual-beli dan serah terima yang dilakukan, adanya syarat dan ketentuan bahwa ketika pihak *aamil* hendak melakukan aktivitas jual-beli, maka ia harus mengonsultasikannya kepada pihak pemodal, atau ada syarat dan ketentuan bahwa ada pihak ketiga yang berperan sebagai pengawas terhadap pihak *aamil*, atau ada orang lain yang ikut bermitra dalam modal *qiraadh* (*mudhaarabah*) atau bercampurnya modal *mudhaarabah*.

Menurut ulama Malikiyah, perbedaan antara akad *mudhaarabah* yang rusak yang di dalamnya posisi *mudhaarib* dikembalikan kepada *qiraadh* serupa, dan antara akad *mudhaarabah* yang rusak yang di dalamnya posisi *mudhaarib* mendapatkan upah *mitsl* adalah, bahwa upah *mitsl* keberadaannya ada dalam tanggungan pihak pemodal, sehingga pihak *aamil* tetap berhak mendapatkan upah *mitsl* tersebut, baik apakah *mudhaarabah* atau *qiraadh* yang ada menghasilkan keuntungan maupun tidak.

Sedangkan *qiraadh mitsl*, patokannya adalah dengan *qiraadh* yang serupa. Apabila *qiraadh* yang serupa biasanya membawa keuntungan, pihak *aamil mudhaarib* berhak mendapatkan bagian dari keuntungan tersebut, namun jika tidak, ia tidak berhak mendapatkan apa-apa.[123]

Hasil investasi dan keuntungan disyaratkan harus diketahui dengan jelas berapa kadarnya dan harus berbentuk bagian yang masih umum dari jumlah keseluruhan (seperti sepertiga, seperempat, dan sebagainya, atau dengan menggunakan persen). Keuntungan dilakukan dengan pembagian yang sesuai kesepakatan. Apabila kadarnya tidak diketahui dengan jelas dan pasti, maka akad menjadi rusak. Apabila ada syarat dan ketentuan salah satu pihak mendapatkan bagian dalam jumlah nominal yang telah ditentukan dan dipastikan besarannya seperti setiap bulan sekian dirham misalnya, maka akad juga menjadi rusak. Apabila tidak ada keuntungan, kedua belah pihak tidak mendapatkan apa-apa.[124]

Perbedaan antara keuntungan dengan hasil investasi bisa nampak jelas dalam pembagian keuntungan. Masalahnya di sini berbeda-beda antara *mudhaarabah* khusus (berskala pada beberapa individu terbatas, *mudhaarabah* yang hanya terdiri dari dua pihak, yaitu pihak pemilik modal dan pihak *mudhaarib*) dengan *mudhaarabah musytarakah* (*mudhaarabah* yang terdiri dari tiga pihak, yaitu pemodal, *mudhaarib* dan lembaga keuangan semisal bank).

Dalam *mudhaarabah* khusus, keuntungan bisa diketahui setelah mengubah modal yang ada dari barang menjadi uang (melikuidasi, menguangkan modal yang ada) dan hal ini tidak bisa dilakukan kecuali setelah dilakukannya penyelesaian akhir terhadap aktivitas transaksi secara sempurna dan ditemukan keuntungan yang riil dan nyata.

Tujuan dari itu semua adalah, agar modal yang ada kembali berbentuk uang seperti semula, sehingga pihak pemilik modal bisa mengambil dan mendapatkan kembali modalnya terlebih dahulu, kemudian sisanya yang berarti keuntungan yang didapatkan bisa dibagi. Karena hukum asal keuntungan adalah sebagai pelindung modal, maka tidak ada yang namanya keuntungan kecuali setelah modal yang ada kembali kepada pemiliknya secara utuh seperti semula.

Adapun hasil investasi, itu didapatkan oleh sebab investasi kolektif bersama atau *mudhaarabah musytarakah*. Investasi ini berasaskan pada konsep keberlangsungan dan kontinyuitas investasi dari satu sisi, dan proses distribusi bagi hasil keuntungan yang didapat secara periodik dari sisi lain, sekiranya tidak dimungkinkan untuk melakukan penyelesaian secara menyeluruh di setiap akhir periode di mana distribusi bagi-hasil keuntungan dibagikan kepada investor. Di sini, berarti pihak *mudhaarib musytarak* statusnya adalah seperti pegawai upahan bersama (*ajiir musytarak*). *Mudhaarabah* bersama (*mudhaarabah musytara-*

123 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 241; *Al-Muqaddimaat al-Mumahhidaat*, Juz 3, hlm. 14.

124 *Al Bada'i: 6/85, Tabyinul Haqa'iq: 5/55 dan pembahasan berikutnya, ad Darul Mukhtar: 4/505, al Kharasyi: 6/209, Bidayautl Mujtahid: 2/234, Mughnil Muhtaj: 2/313, al Muhadzdzab: 1/385, al Mughni: 5/30,* dan *Nihayatul Muhtaj: 4/162.*

kah) karakteristiknya adalah kontinyu dan terus berlangsung dan tidak berakhir atau tidak dihentikan kecuali jika usaha yang ada diselesaikan dan diakhiri secara keseluruhan.

Di sini tidak ada ruang untuk yang namanya keuntungan prediktif (keuntungan yang diperkirakan atau diprediksi, keuntungan yang belum nyata dan riil) untuk mengetahui hasil investasi, sementara *mudhaarabah musytarakah* masih berlangsung. Karena keuntungan tidak bisa diketahui secara final kecuali dengan adanya pembagian. Sementara pembagian tidak bisa dan tidak sah dilakukan kecuali setelah kembalinya modal menjadi berbentuk uang seperti semula, supaya dipegang dan diterima kembali oleh *mudhaarib musytarak* (bank misalnya) yang mewakili pemilik modal.

Keberlangsungan dan kontinyuitas aktivitas *mudhaarabah* sampai batas waktu yang tidak ditentukan memaksa kita untuk melakukan kalkulasi pembagian keuntungan dengan menggunakan periode tahunan seperti yang dipraktikkan oleh perusahaan-perusahaan (dengan modal) bersama (*syarikah musaahamah*), dengan tujuan menciptakan semacam keteraturan yang sistematis dan menciptakan formula perealisasian distribusi hasil kepada para investor secara periodik.

Pada setiap akhir tahun, semua keuntungan yang riil dihitung dan dikalkulasi, sehingga selanjutnya bisa dilakukan proses realisasi pembagian keuntungan sesuai dengan persentase dana-dana yang ada yang dialokasikan dan disalurkan untuk investasi, baik apakah itu adalah dana modal milik para investor sendiri, maupun dana gabungan antara modal milik mereka dan milik pihak *mudhaarib musytarak* yang tersimbol pada bank nonriba atau instansi keuangan apa pun yang bergerak dalam bidang investasi dengan formula yang baru ini.[125]

Kalkulasi atau penghitungan hasil investasi dengan formula atau model seperti ini menjadikannya berbeda dengan penghitungan keuntungan riil dalam *mudhaarabah* khusus.

Kesimpulannya, hasil investasi adalah bentuk khusus dari keuntungan. Ia memiliki formula penghitungan tertentu yang berbeda dengan cara penghitungan biasa terhadap keuntungan *mudhaarabah* khusus yang cakupannya hanya terbatas antara pemilik modal dengan *aamil mudhaarib* yang berlandaskan pada penginvestasian dana atas dasar kontrak antara pemilik modal dengan orang yang mengelola dan memutar modal tersebut.

Adapun formula penghitungan hasil investasi, berlandaskan pada *mudhaarabah musytarakah* sebagai sebuah sistem investasi kolektif yang berbeda dengan *mudhaarabah* khusus pada sisi individu-individu yang terlibat di dalamnya. Karena *mudhaarabah* khusus, meskipun individu-individu yang terlibat di dalamnya berjumlah banyak, namun skalanya hanya terbatas pada hubungan dua arah atau pihak saja, antara pihak pemilik modal dengan pihak *aamil* yang mengelola dan memutar modal tersebut (*mudhaarib*).

Adapun *mudhaarabah musytarakah*, di dalamnya melibatkan tiga pihak yang saling terkait, yaitu pihak pemilik modal, pihak *aamil* yang mengelola dan memutar modal yaitu sekumpulan *mudhaarib* (seperti para pengusaha), dan ketiga adalah pihak penengah (*mudhaarib musytarak* seperti bank) antara kedua pihak tersebut untuk menciptakan keteraturan yang sistematis dalam perputaran keluar masuknya dana yang ada dan menyalurkannya kepada pihak kedua yang berminat mendapatkan dana tersebut sebagai modal kontrak *mudhaarabah* yang mereka tanda tangani dengan pihak ketiga tersebut secara tersendiri.

[125] *Tathwiirul A'maal al-Mashrafiyyah* karya Dr. Sami Mahmud, hlm. 424-425, 453-455

Sebagaimana pula, *mudhaarabah musytarakah* sebagai sebuah sistem investasi kolektif memiliki sejumlah karakteristik yang tidak mungkin dapat ditemukan dalam ruang lingkup *mudhaarabah* khusus dan sejumlah batasan serta ketentuan yang diberlakukan di dalamnya.

Secara garis besar, karakteristik tersebut tersimbol pada kompetisi sistem perbankan modern dalam menarik dan mengumpulkan simpanan dana dan penginvestasiannya, sekiranya tidak dibutuhkan lagi untuk menerapkan cara pergi ke pasar mencari orang yang jujur, kredibel, berdedikasi, profesional, dan memiliki keahlian dalam bisnis perniagaan yang menguntungkan. Pihak investor (nasabah) bisa menarik kembali dana yang ia investasikan sebelum dilakukannya penyelesaian dan penghitungan.

Para pihak *mudhaarib* bisa mendapatkan dari pihak *mudhaarib musytarak* (bank misalnya) -sebagaimana yang didapatkan oleh pihak debitur pada bank modern- kondisi kesiapan untuk memenuhi apa yang diinginkannya tanpa harus menghadapi berbagai bentuk sensitivitas dan sentimen pribadi sebagaimana yang biasa mereka hadapai dalam *mudhaarabah* khusus dengan para pemodal yang berdiri sendiri.[126]

2. MACAM-MACAM HASIL DAN HUKUM MASING-MASING

Hasil investasi di bank-bank Islam[127] sangat luas dan banyak sekali ragamnya. Karena bank Islam berkecimpung pada tiga sektor berikut,[128]

a. Sektor investasi dan *musyaarakah* (mitra usaha), mencakup investasi secara langsung maupun tidak langsung dalam bidang pertanian, industri, perdagangan dan pelayanan (jasa). Juga mencakup aktivitas-aktivitas transaksi perdagangan berjangka pendek yaitu pembelian barang komoditi dan barang-barang yang masuk kategori harta bergerak lainnya, aktivitas-aktivitas ekspor-impor untuk semua jenis barang komoditas, penyimpanan dan penggudangan barang komoditi, penghasilan dan harta-harta bergerak, penyelesaian polis muatan dan nota-nota lainnya. Begitu juga, mencakup kerja sama dalam aktivitas investasi jangka panjang, dan kerja sama dalam berbagai aktivitas perdagangan dengan jangka waktu yang relatif pendek. Semua ini adalah aktivitas yang legal.

b. Sektor aktivitas dan jasa-jasa pelayanan perbankan lainnya yang tidak bertentangan dengan tabiat Islam, yaitu menerima pelayanan berbagai bentuk simpanan (tabungan, deposito, *wadii'ah*), pencairan cek untuk para nasabah dengan mata uang lokal maupun mata uang asing, transfer uang, penerbitan surat jaminan atau menerima pembukaan L/C, dan surat jaminan mencakup surat jaminan perdana dan surat jaminan final untuk penjaminan perealisasian aktivitas-aktivitas *musyaarakah* (*joint venture*) atau penjaminan pembayaran, pencairan nota pembayaran utang khusus para nasabah yang tidak mengandung bunga, jual-beli surat-surat berharga atau sekuritas atas nama nasabah yang secara umum tidak mengandung obligasi atau bunga, penyimpanan surat-surat berharga,

---

[126] *Tathwiirul A'maal Al-Mashrafiyyah* karya Dr. Sami Mahmud, hlm. 434-437

[127] Bank Islam adalah, lembaga keuangan yang menjalankan semua aktivitas-aktivitas perbankan, keuangan, perdagangan, aktivitas-aktivitas investasi, pembangunan proyek-proyek industrialisasi, pengembangan ekonomi, permukiman, dan ikut berperan di dalamnya baik dalam negeri maupun luar negeri. Lihat, *Seratus Pertanyaan dan Seratus Jawaban Seputar Bank Islam*, karya Dr. Ahmad An-Najjar, hlm. 127

[128] Al Mausu'ah al Ilmiyah wal 'amaliyah lil Banuuk al Islamiyyah : 3/239 -242

pencairan hak-hak yang terdapat dalam surat berharga tersebut dan hak-hak yang menjadi konsekuensinya, penyimpanan semua jenis logam mulia dan dokumen-dokumen berharga, penyewaan brangkas khusus, menjalankan tugas-tugas sebagai pengelola investasi dan agen, menerbitkan saham untuk kepentingan lembaga dan perusahaan, memberikan bantuan kepada lembaga atau perusahaan dalam proses pencatatan dan pendaftaran (*iktitaab*) atau memberi stimulus tambahan modal. Semua itu adalah aktivitas-aktivitas legal dalam Islam selama mematuhi syarat, ketentuan, dan hukum-hukum Islam.

c. Sektor aktivitas amal sosial (*takaaful*), dengan mengeluarkan zakat, dana asuransi (bantuan) kecelakaan dan bencana, pinjaman sosial seperti pinjaman orang sakit, pinjaman lanjut usia, pinjaman pengusaha kecil dan pinjaman pelajar. Sektor atau bidang ini tidak memberikan hasil investasi kecuali investasi dana asuransi koperasi yang legal dan diperbolehkan dalam Islam.

Jika diperhatikan, terlihat bahwa bentuk investasi dan *musyaarakah* yang terpenting adalah *mudhaarabah* dengan formula yang telah dijelaskan di bagian terdahulu. *Mudhaarabah* adalah usaha yang legal dalam Islam berdasarkan ijmak. Begitu pula halnya dengan jual beli *al-Muraabahah* untuk orang yang meminta dilakukannya pembelian (*bai' al-Muraabahah lil aamir bisy syiraa'*) juga legal sebagaimana yang disebutkan oleh Imam asy-Syafi'i dalam kitab *Al-Umm*.[129]

Imam asy-Syafi'i menerangkan dalam kitabnya, "Apabila ada seseorang sebut saja si A memperkenalkan suatu barang kepada si B, lalu si A berkata kepada si B, 'Belilah barang ini dan aku akan membelinya darimu dengan memberimu keuntungan sekian di dalamnya,' lalu si B pun membeli barang tersebut, maka pembelian tersebut boleh, sedangkan si A yang berkata, 'Saya akan memberimu keuntungan sekian di dalamnya,' bisa memilih antara benar-benar membeli barang itu dari si B, atau tidak.'"

Transaksi ini bukan termasuk kategori seseorang menjual sesuatu yang tidak ada pada dirinya, karena pihak bank tidak menawarkan penjualan suatu barang, akan tetapi ia menerima permintaan dari seseorang (nasabah) untuk melakukan pembelian, dan pihak bank tidak melakukan penjualan kembali hingga ia memiliki barang yang diinginkan oleh pihak yang mengajukan permintaan tersebut dan memperlihatkan kepadanya supaya ia melihat apakah barang itu memang sesuai dengan yang diinginkan dan dijelaskan kriterianya olehnya. Sebagaimana pula, transaksi ini tidak mengandung keuntungan sesuatu yang belum tertanggung (*ribhhu maa lam yudhman*). Karena pihak bank telah membeli barang yang dimaksud sehingga barang itu menjadi milik bank dan ia menanggung kerugian kerusakannya apabila barang itu mengalami kerusakan.

Oleh sebab itu, apabila barang atau perangkat yang dibeli itu rusak atau pecah sebelum diserahkan kepada pihak yang mengajukan permintaan pembelian barang tersebut, yang menanggung kerugian atas kerusakan tersebut adalah pihak bank, bukan pihak nasabah yang mengajukan permintaan tersebut.[130]

---

129 Al-Umm, juz 3, hlm. 29

130 *Tathwiirul A'maal al-Mashrafiyyah* karya Dr. Sami Mahmud, hlm. 479

3. *METODE ATAU FORMULA YANG SECARA SYARA' BOLEH DIGUNAKAN UNTUK MENENTUKAN DAN MENETAPKAN HASIL INVESTASI*

Hasil investasi pada bank-bank Islam tertentukan dengan cara seperti yang berlaku dalam perusahaan-perusahaan dengan modal bersama (*syarikah musaahamah*) dalam jangka periode tertentu, yaitu tahun buku, karena mempertimbangkan bahwa karakteristik *mudhaarabah musytarakah* adalah terus berkesinambungan secara kontinyu.

Berdasarkan hal ini, keuntungan investasi yang dilaporkan pada setiap akhir tahun buku tidak tertetapkan kecuali hanya untuk dana yang tetap ada dari awal tahun sampai akhir tahun. Oleh sebab itu, apabila pihak investor (penanam modal, nasabah) pada *mudhaarabah musytarakah* menarik dananya secara keseluruhan atau sebagiannya sebelum akhir tahun buku di mana belum ada laporan keuntungan, maka dana yang ditarik itu tidak mendapatkan porsi atau bagian dari keuntungan yang baru akan dihitung, dilaporkan, selanjutnya dilakukan proses distribusi pembagian, pada akhir tahun buku.[131]

Hal ini memiliki padanan yang diberlakukan dalam *mudhaarabah* khusus yang hukum-hukumnya ditetapkan oleh fuqaha Islam. Ar-Ramli dalam kitab, *"Nihaayatul Muhtaaj,"* menyebutkan, apabila pihak pemilik modal menarik sebagian modal *qiraadh* (*mudhaarabah*) sebelum tampak untung-ruginya, berarti yang berstatus sebagai modal *mudhaarabah* adalah sisanya. Karena modal yang disisakan di tangan *mudhaarib* oleh pemilik modal hanya itu, berarti sama saja seakan-akan pihak pemilik modal hanya menyerahkan modal sebanyak itu saja dari awal.[132]

Hasil investasi bisa diketahui dengan cara mengalikan dana investasi yang ada dengan jangka waktu di mana dana itu tetap terinvestasikan dan hasilnya adalah yang biasa dikenal dengan sistem *an-namr* atau *al-a'daad* pada aktivitas perbankan yang menerapkan sistem riba,[133] yaitu mengalikan saldo harian dengan jumlah hari di mana saldo itu masih ada. Angka hasil penjumlahan itulah kadar bunga untuk satu hari. Dengan catatan bahwa keuntungan didapatkan dengan harta (dana), atau dengan kerja sesuai dengan kesepakatan yang ada, atau dengan tanggungan kerja seperti yang ada pada perkongsian kerja (*syarikah al-a'maal*), dan pendendaan pelaku peng-*ghashab*-an. Karena keuntungan adalah sebagai perbandingan kerugian, dalam arti keuntungan sesuatu adalah untuk orang yang menanggung kerugian sesuatu tersebut.[134]

Oleh sebab itu, ketika *syariik* (mitra, *partner*) adalah yang menanggung kerugian ketika terjadi kerugian karena suatu hal, jika ada keuntungan, maka semua keuntungan itu adalah untuknya. Jika terjadi kerugian, dirinyalah yang menanggungnya. Jika ada keuntungan, keuntungan itu pula menjadi haknya seluruhnya.

Karena investasi nonriba adalah investasi produksi yang berpatokan pada keuntungan riil yang tidak bisa tercapai dengan akselerasi kecepatan yang biasa digunakan dalam investasi perbankan untuk melakukan penghitungan bunga, maka formula penghitungan perbankan yang dipraktikkan oleh bank-bank Islam adalah dengan menggunakan patokan periode bulan, bukan hari. Oleh sebab itu, orang yang menyerahkan dana sebesar seribu dinar misalnya untuk investasi tahunan, tentu tidak

---

131 Ibid

132 *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 176

133 Yaitu formula atau cara penghitungan untuk menentukan bunga untuk dana yang ada yang biasanya mengalami pergerakan naik-turun tiap hari.

134 *Al-Badaa'i'*, juz 6, hlm. 77

sama dengan orang yang menyerahkan dana dengan jumlah yang sama pada pertengahan tahun, yakni investasi selama waktu enam bulan saja. Sehingga hasil investasi tahunan lebih banyak dengan persentase 9% misalnya, sedangkan hasil investasi setengah tahunan adalah 7%. Sehingga, apabila investasi yang dilakukan hanya setengah tahun saja pada investasi tahunan, persentase hasil investasinya adalah separuh dari persentase hasil investasi tahunan.

Dr. Ahmad an-Najjar menyebutkan, satuan periode ada kalanya menggunakan hitungan hari, minggu, atau bulan sesuai dengan ketentuan dan aturan yang dirumuskan oleh pihak bank yang bersangkutan dan dipublikasikan kepada para nasabah.[135] Secara prinsip, hal ini bisa diterima jika memang nyata-nyata ada keuntungan yang didapatkan secara riil seperti yang akan dijelaskan di bagian mendatang.

Dr. Ahmad an-Najjar menambahkan, dalam kasus-kasus adanya perubahan jumlah dana salah seorang investor di dalam waktu satu tahun, karena terjadi penambahan atau penarikan, maka perhitungan *an-Nimr* dilakukan atas dasar saldo dana investasi setelah terjadinya setiap perubahan, yaitu antara tanggal perubahan dan tanggal penghentian investasi atau akhir tahun buku mana yang lebih dekat. Ada cara lain, yaitu mengambil perbedaan antara *nimr* dana yang ditambahkan dan *nimr* dana yang ditarik terhitung dari tanggal penambahan dan tanggal penarikan sampai tanggal penghentian investasi atau sampai akhir tahun buku mana yang lebih dekat. Kedua cara ini akan sampai kepada hasil *nimr* yang sama.

4. APAKAH BOLEH MENGAMBIL LANGKAH PEMBAGIAN PERSENTASE HASIL INVESTASI SECARA PERIODIK?

Prinsip dasar yang ditetapkan dalam *mudhaarabah* khusus adalah, setiap transaksi atau kesepakatan yang terdiri dari dua pihak adalah berdiri sendiri dan keuntungan yang ada dihitung setelah modal pokok yang ada kembali ke tangan pihak pemodal. Pembagian keuntungan dan berapa porsi atau bagian kedua belah pihak tidak bisa dilakukan dan diketahui kecuali setelah semua modal yang ada diuangkan.[136]

Keuntungan *mudhaarabah musytarakah* harus tetap berada dalam koridor asas-asas *mudhaarabah* yang telah dijelaskan oleh fuqaha, sesuai dengan dasar-dasar penghitungan yang utuh, yaitu modal yang ada diambil terlebih dahulu, kemudian baru dilakukan pembagian keuntungan yang ada sesuai dengan kesepakatan yang ada. Berdasarkan hal ini, maka tidak ada yang namanya keuntungan prediktif sementara *mudhaarabah* yang ada masih berlangsung. Karena keuntungan tidak menjadi positif dan tetap kecuali dengan adanya pembagian, sementara pembagian tidak sah dilakukan kecuali setelah keseluruhan modal yang ada kembali dalam bentuk uang secara utuh seperti semula.[137]

Hal ini menunjukkan kepada kita bahwa tidak boleh melakukan distribusi pembagian persentase hasil secara periodik yang dihitung dengan berdasarkan pertimbangan keuntungan atau hasil yang diprediksikan akan didapatkan.

Bank Nashir al-Ijtima'i menerapkan formula penghitungan untuk menentukan keuntungan dengan asas prediksi keuntungan yang

---

135 *Al-Madkhal ilaan Nazhariyyah al-Iqtishaadiyyah*, hlm. 177.

136 *Bidaayatul Mujtahid*, Juz 2, hlm. 237. Ibnu Rusyd mengatakan, tidak ada perbedaan di antara para ulama, bahwa pihak *muqaaridh* (*mudhaarib*) bisa mengambil porsinya dari keuntungan yang didapatkan setelah semua modal yang ada diuangkan, bahwa apabila ia mengalami kerugian, kemudian ia memperniagakan lagi, kemudian berhasil mendapatkan keuntungan, maka jumlah kerugian yang sebelumnya dialami itu ditutup dengan menggunakan keuntungan yang didapatkan tersebut.

137 *Tathwiirul A'maal al-Mashrafiyyah* karya Dr. Sami Mahmud, hlm. 453

akan didapatkan yang dilandaskan pada pengamatan dan penelitian lapangan terhadap suatu proyek yang akan diberi kucuran dana pinjaman oleh Bank Nashir al-Ijtima'i dengan bentuk pinjaman bagi-hasil.

Dr. Sami Hamud menanggapi formula penghitungan yang diterapkan oleh Bank Nashir al-Ijtima'i tersebut dengan pernyataannya seperti berikut, "Menurut kami, formula penghitungan tersebut tidak sejalan dengan asas-asas fiqih yang telah ditetapkan berkenaan dengan masalah ketentuan bahwa keuntungan yang ada harus benar-benar riil dan nyata. Metode tersebut menurut penilaian kami tidak lain adalah salah satu metode atau bentuk pemberian pinjaman dengan riba."

Kami mendukung seratus persen pandangan dan penilaian Dr. Sami Hamud tersebut, dan dalam hal ini ia memang benar. Adapun metode prediksi, itu adalah tidak boleh secara syara', demi mencegah adanya *gharar* dan kezaliman. Karena sering kali kenyataan tidak sesuai dengan yang diperkirakan dan diprediksikan.

5. APABILA SEMUA INVESTOR (NASABAH) MENYETUJUI FORMULA ATAU METODE PENGHITUNGAN ATAS DASAR PERTIMBANGAN KEUNTUNGAN PREDIKTIF, APAKAH HAL ITU BISA MENGUBAHNYA MENJADI BOLEH?

Kondisi yang ada dalam ketentuan syariat berbeda dengan undang-undang positif yang menetapkan prinsip "akad adalah syariat kedua belah pihak yang melakukan akad." Adapun ketentuan dalam syariat, prinsip tersebut tetap harus dijalankan dalam koridor hukum-hukum syara' yang ditetapkan oleh Allah SWT. Hukum-hukum syara' yang jauh dari pandangan-pandangan yang sempit atau terbatas. Hukum-hukum syara' yang tidak mengakui apa yang namanya kezaliman, *al-ghabn* (penipuan harga), sikap pengeksploitasian, dan memakan harta orang lain secara batil, sebagaimana yang telah kami jelaskan pada bagian terdahulu.

Oleh sebab itu, misalnya orang-orang bersepakat dan setuju untuk melakukan taruhan atau judi, atau kedua belah pihak yang melakukan akad jual-beli atau pinjaman utang bersepakat dan setuju akad jual-beli atau pinjaman utang itu adalah dengan riba, maka kesepakatan dan persetujuan-persetujuan seperti itu tidak ada nilainya sama sekali dan tetap tidak memiliki pengaruh apa-apa. Karena kesepakatan seperti itu berbenturan dengan prinsip-prinsip dasar syariat, sehingga kesepakatan seperti itu adalah batil, sekalipun kedua belah pihak saling setuju dan rela.

Syariat Allah adalah syariat yang adil yang melindungi dan menjaga kemaslahatan manusia selamanya, menjaga dan melindungi manusia dari keburukan-keburukan tindakan dan perilaku mereka, menjauhkan mereka dari perilaku-perilaku mereka yang merugikan diri mereka yang pada akhirnya sama sekali tidak memberi manfaat apa pun kepada mereka, meskipun tampak di mata mereka bahwa di sana ada kemaslahatan sementara atau solusi cepat untuk berbagai situasi perdagangan yang rumit, akan tetapi itu tetap melanggar hak, melanggar kebenaran, dan menjerumuskan manusia ke dalam jurang kebatilan.

6. PADA KASUS-KASUS YANG TIDAK DIMUNGKINKAN LAGI UNTUK MENARIK KEMBALI PORSI ATAU BAGIAN NASABAH YANG TELAH DIAMBILNYA, BAGAIMANA PERHITUNGANNYA?

Prinsip dasar yang ditetapkan dalam kerja sama *mudhaarabah* adalah, kerugian yang menanggung adalah pihak pemodal. Sedangkan *aamil mudhaarib* cukup menanggung kerugian bahwa dirinya tidak mendapatkan apa-apa atas usaha dan jerih payah yang telah dilakukannya. Jika begitu, yang menanggung kerugian yang terjadi adalah para nasabah penanam modal.

Apabila tidak dimungkinkan lagi untuk menarik kembali porsi atau bagian nasabah yang telah diambilnya, itu adalah kesalahan dari pihak manajeman dan pengelola usaha bersama *mudhaarabah musytarakah*, sehingga pihak manajemenlah yang harus menanggung akibat kekeliruan yang dilakukannya, yaitu keterpautan atau kekurangan yang terjadi akibat pembayaran yang keliru.

Dalam arti, pihak manajemen dan pengelola yang harus menanggung apa yang dibayarkannya kepada nasabahnya tanpa hak dan alasan yang benar tersebut. Sedangkan sisa kerugian yang ada ditanggung bersama oleh para penanam modal sesuai dengan persentase dana investasi masing-masing yang mereka tanamkan. Karena kaidah syara' dalam *syarikah 'inaan* (bentuk-bentuk usaha kemitraan dengan modal bersama) dan yang lainnya adalah, "Keuntungan dibagi sesuai dengan kesepakatan dan kerugian ditanggung bersama sesuai dengan besaran modal masing-masing."[138] Maksudnya, kerugian yang dialami suatu usaha dengan modal bersama adalah ditanggung bersama semua mitra yang menanamkan modal di dalam perusahaan tersebut sesuai dengan besar kecilnya modal yang ditanam masing-masing.

Tidak ada seorang pun yang ikut menanggung kerugian yang terjadi selain dari mereka, kecuali jika ada pihak tertentu yang berderma untuk menanggung dan menjaminnya. Karena boleh ada pihak luar yang berderma dengan bersedia menanggung dan menjamin kerugian yang terjadi demi menyelamatkan prestis dan kredibilitas suatu perusahaan *mudhaarabah* tertentu.

7. *PIHAK BANK MENGELUARKAN PRODUK BERUPA PORTOFOLIO INVESTASI* (HAAFIZHAH ISTITSMAARIYYAH)

Bank statusnya adalah sebagai pihak *mudhaarib* bagi para nasabah yang menyimpan dananya di bank bersangkutan, sehingga pihak bank adalah pihak yang bekerja melakukan pengelolaan terhadap dana yang ada sebagai wakil bagi para nasabahnya. Di antara kaidah atau kriteria keuntungan sebagaimana yang telah disinggung di bagian terdahulu adalah, harus berbentuk jumlah yang masih global dan umum yang dibagi di antara kedua belah pihak yang melakukan akad (seperti sepertiga, seperempat, setengah, dan sebagainya, atau dengan menggunakan hitungan persen, dalam artian tidak boleh ditentukan dengan jumlah nominal yang pasti).

Oleh sebab itu, apabila ada ketentuan atau syarat salah satu pihak mendapatkan bagian dalam jumlah nominal yang pasti, seperti salah satu pihak mendapatkan bagian keuntungan dalam jumlah nominal yang pasti seribu misalnya, maka ketentuan atau syarat tersebut tidak sah dan akad *mudhaarabah* yang ada menjadi rusak. Karena *mudhaarabah* menghendaki adanya *isytiraak* (sama-sama memiliki hak bagian) pada keuntungan yang didapatkan, sementara syarat atau ketentuan seperti itu menghalangi adanya *isytiraak* pada keuntungan, karena bisa jadi pihak *mudhaarib* dalam mengelola dan memutar modal *mudhaarabah* yang ada hanya mendapatkan keuntungan sebesar yang ditentukan tersebut, sehingga berakibat keuntungan itu hanya untuk satu pihak saja, sedangkan pihak yang lain tidak mendapatkan apa-apa, sehingga *syarikah* atau kemitraan yang ada tidak bisa

[138] Fuqaha biasanya menyebutkan kaidah ini sebagai sebuah hadits, akan tetapi sebenarnya ini bukanlah hadits, akan tetapi hanya sebatas kaidah. Berkenaan dengan kaidah yang disebutkan sebagai hadits ini, Al-Hafizh az-Zaila'i berkomentar, ini adalah *ghariib jiddan* (tidak memiliki sumber asal). Dalam sebagian kitab fuqaha ditemukan keterangan bahwa ini adalah dari perkataan Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 475.

tercapai dan tasharruf atau akad tersebut berarti bukan *mudhaarabah*.

Ibnul Mundzir berkata, "Semua ulama yang aku belajar darinya bersepakat bahwa *qiraadh* (*mudhaarabah*) batal apabila salah satu pihak atau kedua belah pihak mensyaratkan bahwa dirinya mendapatkan bagian sebesar beberapa dirham tertentu."[139]

Ibnu Qudamah menyebutkan ada dua illat atau alasan [140]kenapa syarat atau ketentuan se-perti itu tidak boleh,

Pertama, adanya kemungkinan keuntungan yang didapatkan hanya sebesar yang ditentukan tersebut, sehingga berakibat keuntungan tersebut hanya untuk salah satu pihak saja, atau bisa jadi tidak ada keuntungan yang didapatkan, sehingga salah satu pihak tersebut mengambil sebagian dari modal yang ada sebesar yang ditentukan tersebut, atau bisa jadi mendapatkan keuntungan yang melimpah, sehingga salah satu pihak tersebut hanya mendapatkan sejumlah yang ditentukan untuknya tersebut dan itu tentu saja merugikannya karena keuntungan yang didapatkan cukup banyak.

Kedua, porsi atau bagian pihak *mudhaarib* harus diketahui berapa besarannya dalam bentuk sebagian yang masih umum dan global (seperti sepertiga, seperempat atau lain sebagainya, atau dalam bentuk persentase) karena tidak dimungkinkannya untuk menentukan bagiannya dalam bentuk kadar jumlah yang pasti. Oleh sebab itu, apabila besaran porsi untuk *mudhaarib* dalam bentuk sebagian yang masih umum dan global itu adalah tidak diketahui, maka *mudhaarabah* yang ada menjadi rusak. Sebagaimana jika seandainya ada suatu akad yang di antara syaratnya adalah bagian salah satu pihak harus diketahui dan ditentukan dalam bentuk kadar jumlah yang pasti misalnya.

Jika bagiannya tidak diketahui dengan kadar jumlah yang pasti, akad itu juga rusak. Juga, karena pihak *mudhaarib* apabila ia mensyaratkan bahwa bagian dirinya adalah dalam bentuk nominal yang pasti (seribu misalnya), bisa saja itu akan mendorong dirinya untuk bermalas-malasan dalam mencari keuntungan, karena nantinya ia juga pasti akan mendapatkan sejumlah harta yang ditentukan untuknya itu saja, lalu apa gunanya bersusah-payah mencari keuntungan, karena yang merasakan keuntungan itu pun nantinya orang lain, bukan dirinya. Berbeda jika bagiannya adalah sebagian dalam bentuk yang masih umum dan global dari keuntungan yang didapatkan.

Apabila *mudhaarib* mengambil sesuatu dari hasil atau keuntungan yang ada sebelum dilakukan pembagian atau sebelum adanya kepastian dan itu dihitung masuk sebagai sebagian dari porsi atau bagiannya, maka itu boleh dan statusnya digantungkan kepada pembagian yang nantinya akan dilakukan. Al-Baghdadi dalam kitab *Majma' adh-Dhamaanaat*[141] mengatakan, pembagian keuntungan sebelum pemilik modal menerima dan memegang kembali modalnya statusnya adalah bergantung, yaitu apabila ia bisa menerima dan memegang kembali modalnya, pembagian itu sah. Namun jika tidak, maka tidak sah. Karena keuntungan adalah suatu kelebihan dari modal yang ada, dan kelebihan itu tidak bisa nyata adanya kecuali setelah modal yang ada memang bisa kembali utuh seperti semula.

Apabila ada sebagian dari harta *mudhaarabah* yang ada rusak, maka itu dihitung sebagai bagian dari keuntungan, bukan dihitung sebagai bagian dari modal, sehingga seandai-

139 *Al-Mughnii* karya Ibnu Qudamah, Juz 5, hlm. 34

140 *Ibid*

141 *Ibid*

nya kedua belah pihak telah melakukan pembagian keuntungan di antara mereka berdua sebelum pihak pemilik modal menerima dan memegang kembali harta modalnya, kemudian harta itu rusak di tangan pihak *mudhaarib*, maka pembagian yang dilakukan itu batal.

Dari uraian di atas, bisa diambil kesimpulan dua hal seperti berikut:

a. Pihak bank tidak boleh menetapkan upah untuk dirinya yang upah itu dihitung dari keuntungan yang didapatkan. Begitu juga, imbalan atau upah untuk pihak bank tidak boleh dalam bentuk nominal yang pasti, baik apakah pihak bank menjelaskan hal itu kepada para nasabah maupun tidak.
b. Pihak *mudhaarib* tidak boleh mendapatkan porsi atau bagian dari keuntungan *mudhaarabah* di samping mendapatkan upah yang berbentuk tetap (sehingga memiliki dua status, sebagai pihak yang bekerja dengan upah dan sebagai *syariik* atau mitra).[142] Dalam hal ini, kerelaan dan persetujuan para pemegang sukuk terhadap imbalan itu adalah tidak diperhitungkan dan tidak berpengaruh apa-apa. Juga, pihak *mudhaarib* tidak boleh mendapatkan porsi atau bagian dari keuntungan *mudhaarabah* di samping mendapatkan rasionalitas upah *mudhaarib* (yang terdiri dari dua unsur, tetap dan tidak tetap).

8. BIAYA (COST) APA SAJA YANG BOLEH DIBEBANKAN KEPADA PIHAK PERUSAHAAN PADA AKAD MUDHAARABAH?

Fuqaha Islam dalam ruang lingkup *mudhaarabah* khusus telah mengkaji masalah biaya apa saja yang boleh bagi pihak *mudhaarib* untuk mengambilnya dari dana *mudhaarabah* yang ada. Perusahaan pada masa sekarang mirip seperti pihak *mudhaarib* khusus.

Dalam hal ini, mereka memiliki dua kecenderungan pandangan:

a. Kecenderungan yang tidak memperbolehkan bagi pihak *mudhaarib* untuk mengambil biaya nafkah dari dana *mudhaarabah*.
b. Kecenderungan yang memperbolehkan namun dengan sejumlah batasan, syarat, dan ketentuan.

Kecenderungan pandangan pertama, yaitu pandangan ulama Zhahiriah dan ulama Syafi'iyah.[143] Ulama Zhahiriah mengatakan, pihak *mudhaarib* tidak boleh memakan sesuatu dari harta *mudhaarabah* dan tidak boleh mengenakan sesuatu darinya, baik ketika dalam perjalanan maupun menetap.

Sementara itu, ulama Syafi'iah berdasarkan qaul yang azhar dari dua qaul Imam asy-Syafi'i mengatakan, pihak *mudhaarib* tidak berhak mendapatkan biaya nafkah dari harta *mudhaarabah* yang ada, baik ketika dalam perjalanan maupun ketika sedang menetap, kecuali jika pihak pemilik modal mengizinkannya. Karena *mudhaarib* memiliki bagian dari keuntungan yang didapatkan, oleh karena itu, ia tidak berhak mendapatkan sesuatu yang lain. Juga, karena biaya nafkah bisa jadi besarannya sebanding dengan besaran keuntungan yang didapatkan, sehingga hal itu berakibat bahwa hanya dirinya yang mengambil dan mendapatkan keseluruhan keuntungan tersebut, atau bisa jadi, biaya nafkah lebih besar dari keuntungan yang didapatkan, sehingga itu berakibat dirinya mengambil sebagian dari modal *mudhaarabah* yang ada.

Hal ini jelas bertentangan dengan tujuan yang dikehendaki oleh akad *mudhaarabah*.

---

142 Ini adalah jawaban untuk suatu pertanyaan pada tulisan "Thalaa'i' Al-Bunuuk Al-Islaamiyyah" pada sebuah kumpulan tulisan berjudul "Diraasaat fil Iqtishaad Al-Islaami," Universitas Al-Malik Abdul Aziz, hlm. 202

143 *Al-Muhallaa*, Juz 8, hlm. 248; *Al-Muhadzdzab*, Juz 1, hlm. 387; *Mughnil Muhtaaj*, Juz 2, hlm. 317

Oleh sebab itu, seandainya dalam akad *mudhaarabah* ada syarat dan ketentuan bahwa pihak *mudhaarib* mendapatkan biaya nafkah, akad itu menjadi rusak.

Adapun kecenderungan pendapat yang kedua adalah milik jumhur fuqaha, termasuk di antaranya adalah ulama Zaidiyah dan ulama Imamiyah.[144]

Ulama Hanafiyah memperbolehkan pihak *mudhaarib* mengambil biaya nafkah dirinya ketika dalam perjalanan dari harta *mudhaarabah* yang ada bukan ketika sedang menetap, yaitu biaya nafkah khusus untuk kebutuhan makan, minum, lauk, pakaian, transportasi, upah pekerja, ongkos pemandian, minyak lentera dan kayu bakar, ongkos makan binatang kendaraan, alas tempat tidur, pencucian pakaian, dan kebutuhan-kebutuhan pokok lainnya yang biasanya dibutuhkan dalam perjalanan. Pendapat senada juga dikatakan oleh ulama Zaidiyah dan ulama Imamiah.

Ulama Malikiyah memperbolehkan pihak *mudhaarib* memenuhi kebutuhan nafkahnya dalam perjalanan dari harta *qiraadh* (*mudhaarabah*) yang ada, bukan ketika sedang menetap, apabila harta *mudhaarabah* yang ada memang memungkinkan untuk itu. Atau aktivitas *mudhaarabah* yang dilakukan adalah menetap tidak dengan melakukan perjalanan, namun *mudhaarabah* itu membuatnya tidak mampu melakukan usaha sampingan untuk mendapatkan pemenuhan kebutuhan hidup pokoknya, jika demikian ia boleh memenuhi nafkahnya dari harta *mudhaarabah* yang ada.[145]

Sementara itu, ulama Hanabilah memperbolehkan pihak *mudhaarib* memenuhi kebutuhannya ketika menetap atau dalam perjalanan jika itu memang disyaratkan dalam akad. Berarti pandangan ulama Hanabilah hampir serupa dengan pendapat ulama Syafi'iyah, karena ulama Syafi'iyah memperbolehkan itu apabila pemilik modal mengizinkan.

Sedangkan ulama Hanabilah mengatakan jika itu memang disyaratkan dalam akad, sementara kedua hal itu, yaitu izin dari pemilik modal dan disyaratkan dalam akad berujung pada satu titik yang sama, meskipun ulama Syafi'iyah tidak memperbolehkan jika hal itu (kebutuhan nafkah bagi pihak *mudhaarib*) disyaratkan dalam akad sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.[146]

Adapun pada skala *mudhaarabah musytarakah*, Dr. Muhammad Abdullah al-Arabi berpendapat bahwa boleh bagi pihak bank Islam untuk mendiskon biaya dan ongkos dasar termasuk di dalamnya gaji para karyawannya.[147]

Dalam aturan dan tata laksana perusahaan investasi Islam, teluk yang terletak di Syariqah yang menawarkan sukuk *mudhaarabah* dan pinjaman (kredit) islami, terdapat keterangan seperti berikut, *syarikah mudhaarabah* menanggung ongkos dan biaya operasionalnya sendiri yang riil di bawah pengawasan dan persetujuan badan pengawas investasi.

Ongkos dan biaya operasional itu mencakup, biaya administrasi umum dan langsung yang dibutuhkan oleh pihak *mudhaarib*, ongkos pengelolaan dan manajemen dana *syarikah mudhaarabah*, dan seterusnya, dengan syarat keseluruhan ongkos dan biaya itu setiap tahunnya tidak melebihi 2 US dolar untuk setiap 100 US dolar dana pokok *syarikah mudhaarabah*.

---

144 *Al-Mabsuuth*, Juz 22, hlm. 63; *Takmilatu Fathil Qadiir*, Juz 7, hlm. 81; *Al-Muntaza' Al-Mukhtaar*, Juz 5, hlm. 333; *Fiqh Al-Imam Ja'far Ash-Shadiq* karya Syaikh Mahmud Jawwad Maghniyah, Juz 4, hlm. 162

145 *Bidaayatul Mujtahid*, Juz 2, hlm. 238; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 283; *Al-Kharsyi*, juz 6, hlm. 217, cet. II.

146 *Al-Mughnii: 5/64, Kasyful Qina': 2/265*

147 Artikel Dr. Muhammad Abdullah al-Arabi dengan judul *Al-Mu'aamalaat al-Mashrafiyyah wa Ra'yul Islaam fiihi* yang dipresentasikan pada muktamar kedua *Majma' Al-Buhuuts Al-Islaamiyyah* yang dilaksanakan di Kairo 1385 H/1965 M, hlm. 103.

Apabila ada ongkos dan biaya tambahan di luar itu, yang menanggungnya adalah pihak *mudhaarib* dengan diambilkan dari porsi atau bagiannya dari keuntungan jika ada. Pihak pemegang sukuk menunjuk pihak *mudhaarib* untuk mengeluarkan zakat yang wajib dibayarkan di bawah pengawasan lembaga pengawas bidang agama.[148]

Dr. Sami Hamud berpendapat[149], hukum biaya (*cost*) dan nafkah (ongkos, belanja, pengeluaran) di dalamnya terdapat perbedaan antara *mudhaarabah musytarakah* dengan *mudhaarabah* khusus, berdasarkan pertimbangan bahwa pihak *mudhaarib musytarak* berdasarkan karakteristik kerjanya tidak terikat dengan sejumlah syarat dan ketentuan yang mungkin diberlakukan terhadap *mudhaarib* khusus. Oleh sebab itu, pihak *mudhaarib* dalam *mudhaarabah musytarakah* tidak bisa mengajukan persyaratan dan ketentuan dirinya mendapatkan bantuan nafkah (ongkos, belanja, pengeluaran) yang dibutuhkan, karena sejumlah pertimbangan berikut:

a. Nafkah (belanja, pengeluaran) yang dibutuhkan oleh pihak *mudhaarib* yang fuqaha memperbolehkan untuk membebankannya kepada dana *mudhaarabah* yang ada adalah, nafkah atau biaya kebutuhan insidentil atau darurat yang terkait dengan kondisi melakukan perjalanan, bukan nafkah atau biaya kebutuhan biasa.
b. Nafkah (belanja, pengeluaran) yang diperbolehkan oleh ulama Hanafiyah hanya terbatas pada kebutuhan-kebutuhan dalam perjalanan, sedangkan yang diperbolehkan oleh ulama Hanabilah terbatas pada makanan dan pakaian. Ini adalah nafkah atau kebutuhan yang definitif berdasarkan kebiasaan yang berlaku.
c. Nafkah atau ongkos dalam kaitannya dengan aktivitas perbankan, baik itu berupa gaji para pegawai maupun biaya administrasi dan biaya umum, adalah kategori biaya yang cukup besar dan berlevel tinggi yang sama sekali di luar persepsi orang biasa bagi apa yang menurut penilaiannya adalah sesuatu yang masuk akal. Hal ini berbeda dengan apa yang dipertimbangkan oleh fuqaha, yang melihat dan mempertimbangkan bahwa nafkah seorang *mudhaarib* adalah definitif dan dapat diprediksi yang berkisar pada batasan kebutuhan makan, pakaian, dan transportasi.

Melihat realita yang ada, sesungguhnya membebankan biaya operasional bank dan gaji para pegawai nya kepada keuntungan *mudhaarabah* yang dijalankan, tentunya berpotensi biaya operasional dan gaji pegawai itu bisa menelan semua keuntungan yang ada, terlebih pada tahun-tahun pertama.

Oleh sebab itu, keuntungan yang ada tidak menanggung beban biaya apa pun selain biaya yang terkait erat dengan usaha dan kerja *mudhaarabah* itu sendiri berupa pencatatan, pembukuan, dan pencetakan yang khusus terkait erat dengan usaha investasi. Adapun gaji para karyawan dan pegawai serta biaya operasional dan biaya administrasi bank itu dipenuhi dari porsi atau bagian bank dari keuntungan yang ada dalam kapasitasnya sebagai pihak *mudhaarib musytarak*. Apabila belum ada keuntungan yang didapatkan, pihak bank sendiri yang menanggung biaya-biaya pengeluaran yang dibutuhkannya, sebagaimana para investor (nasabah) juga menanggung kerugian berupa tidak mendapatkan keuntungan sepanjang setahun.

Adapun para *mudhaarib* yang bermitra dengan pihak bank (*mudhaarib musytarak*), maka

---
148 *Diraasaat fil Iqtishaad Al-Islaami*, universitas Al-Malik Abdul Aziz, hlm. 201.
149 *Tathwirul A'mal Masyrafiyah* hal: 492 - 494

biaya yang mereka butuhkan disesuaikan dengan kesepakatan yang dibuat per kasus sesuai dengan situasi dan kondisinya.

Dalam hal ini, saya mendukung pandangan Dr. Sami Hamud di atas disertai dengan sedikit catatan tambahan, yaitu pegawai yang diutus oleh pihak bank ke luar negeri untuk tujuan mengimpor suatu barang tertentu demi kepentingan operasional *mudhaarabah* yang ada, maka biaya perjalanannya ke luar negeri itu dibebankan pada dana *mudhaarabah* yang ada.

9. APABILA PIHAK *'AAMIL MUDHAARIB* DALAM SUATU USAHA *MUDHAARABAH* BERWUJUD SUATU PERUSAHAAN, APAKAH SEMUA GAJI PARA PEGAWAI DAN BIAYA ADMINISTRASI BISA DIMASUKKAN KE DALAM CAKUPAN ONGKOS (BIAYA) *MUDHAARABAH*?

Dari pemaparan di atas, bisa diketahui bahwa sulit untuk memfatwakan bahwa semua gaji para pegawai dan biaya administrasi suatu perusahaan yang berposisi sebagai *mudhaarib* bisa dimasukkan ke dalam cakupan ongkos *mudhaarabah*. Oleh sebab itu, gaji para pegawai dan biaya administrasi perusahaan tersebut tidak boleh diambilkan dari dana *mudhaarabah* yang ada. Karena mereka berada di sentra-sentra perdagangan dan mereka memiliki kemampuan yang tinggi untuk meningkatkan kualitas pelayanan dan operasional, juga untuk menjaring para pelanggan dan peningkatan volume kerja di masa depan.

Pada kajian di atas, kita telah mengetahui bahwa fuqaha ada yang berpandangan melarang pihak *mudhaarib* memenuhi biaya kebutuhannya dari dana *mudhaarabah* yang ada, dan ada pula yang berpandangan memperbolehkan tapi membatasinya hanya pada kebutuhan ketika dalam perjalanan, bukan ketika menetap. Hanya saja, Ibrahim an-Nakha'i dan Hasan al-Bashri memperbolehkan pihak *mudhaarib* memenuhi biaya kebutuhannya dari dana *mudhaarabah* yang ada baik ketika menetap maupun dalam perjalanan dalam ruang lingkup *mudhaarabah* khusus.

Kita telah melihat secara saksama bahwa situasi dan kondisi aktivitas lembaga-lembaga perbankan dalam ruang lingkup *mudhaarabah musytarakah* tidak sama dengan situasi dan kondisi *mudhaarabah* khusus. Oleh sebab itu, pihak bank tidak boleh menggunakan dana *mudhaarabah* yang ada untuk gaji karyawan dan ongkos administrasi, kecuali apa yang telah saya sebutkan di atas, yaitu biaya pencatatan, pembukuan, pencetakan, pendokumentasian, dan sebagainya.

10. APAKAH PARA PENANAM MODAL (INVESTOR, NASABAH) BOLEH MELEPASKAN SETIAP HAK IKUT CAMPUR TANGAN TERHADAP PENGELOLAAN DAN MANAJEMEN OPERASIONAL *MUDHAARABAH* YANG ADA?

Sudah menjadi suatu yang maklum, bahwa pengelolaan dan pengoperasian dana *mudhaarabah* oleh pihak *mudhaarib*, baik pada *mudhaarabah* khusus maupun *mudhaarabah musytarakah* adalah bertujuan supaya ia bisa mengembangkan, mengelola, dan menginvestasikan dana *mudhaarabah* yang ada sesuai dengan pengalaman dan keahliannya serta sesuai dengan tuntutan-tuntutan dunia perniagaan dan bisnis yang lainnya. Para pemilik modal dalam usaha *mudhaarabah* tidak bisa ikut campur tangan dan intervensi terhadap aktivitas dan operasional perusahaan sebagai pihak *mudhaarib*, meskipun tentu saja mereka bisa melakukan pengawasan dan kontrol terhadapnya.

Berdasarkan hal ini, para penanam modal atau investor (nasabah) tidak memiliki hak untuk ikut campur tangan dan melakukan intervensi terhadap urusan pengelolaan, manajemen, dan operasional *mudhaarabah*. Jika me-

reka memang tidak memiliki hak untuk itu, berarti mereka tidak memiliki hak yang bisa mereka lepas, karena memang mereka tidak memilikinya. Adapun hak pengawasan dan kontrol, itu sudah menjadi hak dasar (alamiah) dan legal yang tidak bisa dilepaskan kecuali atas dasar saling setuju dan kerelaan. Barangsiapa memiliki suatu hak yang diakui, ia memiliki hak untuk melepasnya.

Di antara unsur terpenting pengelolaan, manajemen, dan operasional *mudhaarabah* yang disyaratkan oleh jumhur fuqaha Islam adalah, [150]modal yang ada diserahkan dan dipasrahkan sepenuhnya kepada pihak *mudhaarib*. Suatu akad *mudhaarabah* tidak sah apabila "tangan" pemilik modal masih ikut menguasai dan mengendalikan dana modal *mudhaarabah* yang ada. Karena jika demikian, berarti unsur penyerahan dan pemasrahan belum terpenuhi. Oleh sebab itu, apabila suatu akad *mudhaarabah* dibarengi dengan syarat dan ketentuan bahwa "tangan" pemilik modal masih ikut menguasai dana modal *mudhaarabah* yang ada, atau dibarengi syarat dan ketentuan pihak pemilik modal ikut berperan bersama-sama *mudhaarib* dalam aktivitas pengelolaan dan operasional *mudhaarabah* yang ada, akad *mudhaarabah* itu hukumnya rusak.

Sementara itu, ulama Hanabilah memperbolehkan suatu akad *mudhaarabah* dibarengi dan syarat dan ketentuan "tangan" pemilik modal masih tetap ikut menguasai dana modal *mudhaarabah* yang ada. Pandangan ini berarti bahwa pemilik modal boleh ikut terlibat langsung bersama-sama dengan pihak *mudhaarib* dalam aktivitas pengelolaan dan operasional *mudhaarabah* yang dilakukan.[151]

11. APAKAH BOLEH MELAKUKAN PENGHITUNGAN HASIL INVESTASI SECARA HARIAN (DENGAN PERIODE HARI)?

Pada bagian terdahulu, kita telah mengetahui bahwa sistem *mudhaarabah* nonriba berlandaskan pada keuntungan yang nyata dan riil. Metode penghitungan perbankan yang dikenal dengan sistem *al-a'daad* atau *an-nimr* mudah untuk digunakan dan diterapkan pada sistem *mudhaarabah musytarakah* dengan menggunakan periode bulan sebagai ganti hari, karena melihat bahwa investasi nonriba adalah investasi produksi yang berpatokan pada keuntungan yang nyata dan riil yang tidak bisa terwujud dengan menggunakan akselerasi atau kecepatan periode yang digunakan oleh investasi perbankan riba sebagai awal aktivitas penghitungan bunga.[152]

Berdasarkan hal ini, tidak boleh melakukan penghitungan hasil dengan menggunakan periode harian. Karena penghitungan bunga ribawi dilakukan dengan berlandaskan pada unsur waktu. Sedangkan penghitungan keuntungan atau hasil investasi dalam syariat adalah dilakukan dengan berdasarkan keuntungan yang nyata dan riil.

Oleh sebab itu, jika memang roda produksi terus berputar dan keuntungan datangnya memang bersifat periodik, jika demikian boleh dilakukan penghitungan keuntungan secara harian. Masalah ini disesuaikan dengan karakter usaha dan aktivitas ekonomi yang ada serta disesuaikan kepada penilaian dan pengamatan pihak *mudhaarib* terhadap aktivitas perdagangan dan yang lainnya menggantikan para pihak pemilik modal. Karena pihak *mudhaarib*-lah yang tentunya lebih paham dan lebih mengenal tentang situasi, kondisi dan lingkungan usaha serta hasilnya.

---

150 *Ad-Durrul Mukhtaar*, Juz 4, hlm. 506; *Asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir, Juz 3, hlm. 520 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, Juz 2, hlm. 310

151 *Kasysyaaful Qinaa'*, Juz 2, hlm. 262.

152 *Tathwiir al-A'maal al-Mashrafiyyah*, karya Dr. Sami Hamud, hlm. 460

Pihak bank biasanya melakukan rekapitulasi penghitungan *mudhaarabah* pada setiap akhir perempat tahun, dengan menyiapkan laporan tentang semua aktivitas yang dilakukannya, laporkan total keuntungan dan kerugian, dan berdasarkan semua itu, bank melakukan penentuan nilai penghitungan *mudhaarabah*. Di sini, tidak boleh melakukan prediksi dan ramalan terhadap keuntungan dan kerugian suatu proyek atau usaha sebelum selesai. Pemilihan periode perempat tahun di sini sebenarnya tidak memiliki urgensitas khusus. Oleh sebab itu, bisa saja menggunakan jangka waktu periode yang lebih pendek atau lebih panjang dari itu seperti yang dikatakan oleh Prof. Najah Shiddiqi.[153]

Kesimpulannya, yang terpenting adalah diketahuinya keuntungan yang didapatkan secara nyata dan riil, sehingga jika telah diketahui adanya keuntungan secara pasti dan riil, boleh dilakukan pembagian, baik dengan menggunakan periode hitungan hari, minggu, bulan, dan sebagainya.

- ***SEJUMLAH HASIL KEPUTUSAN* MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI *(LEMBAGA FIQIH ISLAM), SALAH SATU LEMBAGA YANG BERADA DI BAWAH PAYUNG ORGANISASI KONFERENSI ISLAM (OKI)***

Mengingat pentingnya hasil-hasil keputusan yang konstruktif tersebut sebagai buah hasil riset, pengkajian dan ijtihad kolektif serta diskusi yang panjang selama satu minggu pada setiap putaran pertemuan, serta mengingat dan menimbang banyaknya pertanyaan-pertanyaan masyarakat seputar masalah-masalah yang diputuskan tersebut dan supaya untuk memberi kemudahan kepada mereka untuk mengakses hasil-hasil keputusan tersebut, di sini saya berinisiatif untuk mencantumkan sejumlah keputusan tersebut supaya bisa lebih mudah untuk diakses dan diketahui. *Alhamdulillah*, keputusan-keputusan tersebut adalah keputusan-keputusan yang tepat, objektif dan moderat, sehingga mendapatkan sambutan, atensi dan penilaian positif yang sangat luas dari semua pihak.

Sebagai catatan, penulis termasuk salah satu dari tiga pihak yang ikut terlibat dan berperan dalam meletakkan metode, rumusan, rancangan, dan konsep kerja *Majma' al-Fiqih al-Islami*, langkah-langkah kebijakan, visi, dan misinya. Pada dua pertemuan pertama, penulis sebagai delegasi Suriah, kemudian menjadi staf ahli di dalamnya. Pada semua pertemuan yang dilakukan, penulis selalu ikut meramaikannya dengan mempresentasikan satu atau lebih hasil kajian juga beserta panitia perumus juga sering ikut terlibat dalam merumuskan terhadap hasil-hasil keputusan yang diambil.

Di sini, penulis akan mengawalinya dengan menyajikan hasil keputusan tentang hak-hak cipta.

- ***HAK CIPTA ADALAH HAK YANG DILINDUNGI SECARA SYARA' YANG TIDAK BOLEH DILANGGAR***

Hasil keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami*, Organisasi Konferensi Islam. Keputusan nomor (5) D 5/09/88 berkenaan dengan masalah hak-hak maknawi (nonmateri)

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamarnya yang kelima yang berlangsung di Kuwait dari tanggal 1 sampai 6 Jumadil Ula 1409 H/10 sampai 15 Desember 1988 M.

Setelah mengkaji dan mendalami semua artikel anggota dan para pakar seputar tema "hak-hak maknawi" serta setelah mendengar dengan saksama diskusi yang berlangsung, dengan ini sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan,

[153] *An-Nizhaam al-Mashrafi al-Laaribawi*, karya Prof. Muhammad Najatullah Shiddiqi, hlm. 28-31

1. Nama, alamat, merk dan logo dagang, karya tulis, karya cipta, dan penemuan adalah hak pribadi para pemiliknya. Pada masa sekarang, sebagaimana yang berlaku, hak-hak itu memiliki nilai finansial. Hak-hak tersebut diakui oleh syara', sehingga tidak boleh ada pelanggaran terhadapnya.
2. Boleh melakukan pen-*tasharuf*-an terhadap nama, alamat, merk, logo dan simbol dagang, serta boleh dialihtangankan dengan imbalan komersial dengan syarat tidak ada unsur *gharar* (risiko), *tadliis* (manipulasi, informasi yang tidak lengkap, *asymmetric information*) dan *al-ghisysy* (penipuan), berdasarkan pertimbangan bahwa semua itu telah menjadi hak yang memiliki nilai aset (*haqq maaliy*).
3. Hak karya tulis dan hak karya cipta atau penemuan adalah hak yang dilindungi secara syara'. Para pemiliknya berhak melakukan pen-*tasharuf*-an terhadapnya, dan tidak boleh ada pelanggaran terhadapnya. *Wallahu'alam bishawab.*

- *SEJUMLAH KEPUTUSAN DAN REKOMENDASI*

SIDANG *MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI* PUTARAN KEDUA

JEDDAH, 10-16 RABIUTS TSANI 1406 H/22-28 DESEMBER 1985 M

Bismillaahirrahmaanirrahiim.

Segala puji bagi Allah SWT, shalawat dan salam bagi Rasulullah Muhammad saw, keluarga dan sahabat beliau.

Keputusan Nomor 1
Berkenaan dengan Masalah Zakat Harta Kekayaan yang Masih Berbentuk Utang

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang berada di bawah payung Organisasi Konferensi Islam (OKI), pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung di Jeddah mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Setelah mempelajari hasil kajian yang disampaikan seputar tema "zakat harta kekayaan yang masih berwujud utang" dan setelah melakukan diskusi yang panjang dan komprehensif seputar tema tersebut dari berbagai aspeknya, maka bisa diketahui:

1. Tidak ada nash baik dari Al-Qur'an maupun sunnah Rasulullah saw. yang menjelaskan secara detail tentang zakat harta kekayaan yang masih berwujud utang.
2. Sejumlah *atsar* yang bersumber dari para sahabat dan tabi'in ternyata mengandung sejumlah pandangan yang beragam berdasarkan keragaman sudut pandang berkenaan dengan formula atau cara mengeluarkan zakat harta kekayaan yang masih berwujud utang.
3. Terjadi perbedaan pendapat yang sangat jelas di antara madzhab-madzhab Islam yang ada berdasarkan perbedaan dan keragaman *atsar* di atas.
4. Perbedaan pendapat tersebut dilatarbelakangi oleh perbedaan pandangan seputar prinsip, "Apakah harta yang dimungkinkan untuk didapatkan dihukumi seperti harta yang sudah didapatkan?"

Berdasarkan hal tersebut, sidang memutuskan:

1. Orang yang memiliki harta kekayaan yang masih berwujud utang, ia wajib mengeluarkan zakat harta kekayaannya yang masih berwujud utang tersebut setiap tahunnya apabila pihak pengutang (yang berutang) adalah orang yang memiliki komitmen tinggi dan itikad baik untuk selalu membayar utangnya (*willingness to pay*) dan memiliki kemampuan membayar (*ability to pay*).
2. Orang yang memiliki harta kekayaan yang masih berwujud utang, berkewajiban me-

ngeluarkan zakat harta kekayaannya yang masih berwujud utang tersebut setelah berlalu waktu satu tahun (*haul*) terhitung mulai waktu *al-qabdhu* (penyerahterimaan), apabila pihak pengutang (yang berutang) adalah orang yang sedang dalam kondisi ekonomi sulit, atau orang *mumaathil* (yang tidak memiliki komitmen dan kesadaran tinggi untuk membayar utangnya, yang gemar menunda-nunda dan mengulur-ulur pembayaran utang). *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 2
Seputar Zakat Harta tidak Bergerak (Real Estate, Properti) dan Tanah yang Disewakan yang Bukan Tanah Pertanian

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung di Jeddah mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Setelah mempelajari hasil kajian yang disampaikan seputar tema "zakat harta tidak bergerak dan tanah yang disewakan yang bukan tanah pertanian" dan setelah melakukan diskusi yang panjang, komprehensif dan mendalam seputar tema tersebut, bisa diketahui:

1. Tidak ditemukan nash yang jelas yang menyatakan kewajiban zakat pada harta tidak bergerak dan lahan yang disewakan.
2. Tidak ditemukan nash yang jelas yang menyatakan kewajiban zakat seketika pada hasil pemasukan dari harta tidak bergerak dan lahan yang disewakan yang bukan lahan pertanian.

Oleh sebab itu, sidang memutuskan:

1. Zakat tidak wajib pada aset harta tidak bergerak dan tanah yang disewakan.
2. Yang wajib dizakati adalah hasil pemasukan dari harta tidak bergerak dan tanah yang disewakan tersebut, yaitu sebesar 2,5% setelah berlalunya waktu satu tahun (*haul*) dari waktu *al-qabdhu* (penyerahterimaan) dengan tetap memperhatikan terpenuhinya syarat-syarat zakat dan tidak ada hal-hal yang menghalanginya. *Wallahu 'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 3
Seputar Jawaban Terhadap Sejumlah Pertanyaan yang Diajukan oleh Institut Internasional Pemikiran Islam Washington

Majma' al-Fiqih al-Islami sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Majma' al-Fiqih al-Islami membentuk suatu panitia yang terdiri dari beberapa anggota untuk mempelajari sejumlah pertanyaan yang diajukan oleh Institut Internasional Pemikiran Islam Washington.

Setelah mengamati jawaban-jawaban yang diberikan, dapat diketahui:

- Jawaban-jawaban tersebut dirumuskan dalam bentuk yang sangat ringkas yang tidak bisa memberikan kepuasan dan mengeliminasi perselisihan atau penolakan.
- *Majma' al-Fiqih al-Islami* merasa berkewajiban untuk mengeliminasi dan menjelaskan berbagai kekaburan dan ketidakjelasan yang dirasakan oleh para saudara Muslim di belahan dunia Barat.

Oleh sebab itu, *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Menugaskan sekretariat jenderal untuk mengalihkan pertanyaan-pertanyaan tersebut kepada para anggota atau para pakar yang ditunjuknya untuk menyiapkan jawaban-jawaban yang dikuatkan dengan berbagai

argumen dan alasan untuk pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan berlandaskan pada dalil-dalil syara' dan pendapat para fuqaha Islam, serta memaparkannya dengan bentuk pemaparan yang jelas dan meyakinkan.

2. Menugaskan sekretariat jenderal untuk mengajukan dan melaporkan jawaban-jawaban yang telah didapatkannya pada putaran pertemuan ketiga. *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 4 Berkenaan dengan Aliran al-Qadiyaniyah

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Setelah mencermati *istiftaa`* (permintaan fatwa) yang diajukan oleh Majelis Fiqih Islam Cape Town Afrika Selatan berkenaan dengan masalah status hukum aliran Al-Qadiyaniyah berikut sekte pecahannya yang dikenal dengan sebutan "sekte Al-Lahuriyah," apakah aliran dan sekte tersebut masih dianggap sebagai bagian dari umat Islam ataukah tidak, juga berkenaan dengan kelayakan dan kompetensi non-Muslim untuk menangani dan memberi keputusan hukum terhadap masalah seperti itu.

Berdasarkan penelitian, kajian, dokumen, dan bukti-bukti yang diajukan kepada para anggota *Majma' al-Fiqih al-Islami* berkenaan dengan tema ini tentang sosok Mirza Ghulam Ahmad Qadiyani yang muncul di India pada abad lalu sebagai pendiri dan pencetus aliran Al-Qadiyaniyah dan Al-Lahuriyah.

Setelah melakukan pengkajian yang mendalam terhadap informasi dan maklumat-maklumat tersebut seputar aliran dan sekte tersebut, dan setelah melakukan pemastian bahwa Mirza Ghulam Ahmad memang benar-benar telah mengaku dirinya sebagai nabi dan rasul yang menerima wahyu. Hal itu tercantum pada buku-buku yang ditulisnya yang ia mengaku dan mengklaim bahwa sebagian buku itu adalah wahyu yang diturunkan kepadanya dan selama hidupnya ia terus menyebarkan pengakuan dan klaim tersebut. Di dalam buku-buku dan statemen-statemennya, ia selalu mengajak orang-orang untuk meyakini kenabian dan kerasulan dirinya. Begitu juga, terbukti bahwa dirinya mengingkari banyak hal yang sudah menjadi bagian inti dan keniscayaan dari ajaran agama Islam (*al-Ma'luum minad Diini bi adh-Dharuurah*), seperti jihad misalnya.

Setelah *Majma' al-Fiqih al-Islami* menelaah keputusan yang dikeluarkan oleh *Al-Majma' al-Fiqihi* Makkah al-Mukarramah tentang tema yang sama.

Oleh sebab itu, *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Pengakuan dan klaim Mirza Ghulam Ahmad tentang kenabian dan kerasulan dirinya serta turunnya wahyu kepada dirinya, semua itu adalah pengingkaran yang jelas dan nyata terhadap apa yang sudah menjadi keniscayaan ajaran agama Islam yang pasti, *qath'i* dan *yaqiini*, yaitu kenabian dan kerasulan telah ditutup dengan Rasulullah Muhammad saw., bahwa setelah beliau tidak akan ada wahyu lagi yang diturunkan kepada siapa pun. Pengakuan dan klaim dari Mirza Ghulam Ahmad tersebut menjadikan dirinya dan orang-orang yang setuju dengannya adalah orang-orang murtad dan keluar dari Islam. Adapun sekte Al-Lahuriyah, status hukum sekte ini sama seperti Al-Qadiyaniyah, yaitu sebagai sekte murtad, meskipun mereka hanya menganggap Mirza Ghulam Ahmad hanya sebagai bayang-bayang Nabi Muhammad saw.
2. Mahkamah non-Islam atau hakim non-

Muslim tidak memiliki kompetensi dan kewenangan apa pun untuk mengeluarkan suatu keputusan hukum tentang masalah Islam dan murtad, terlebih lagi dalam masalah yang jelas-jelas bertentangan dengan apa yang telah menjadi ijma' umat Islam melalui berbagai majelis, organisasi, lembaga dan para ulamanya. Karena suatu keputusan hukum tentang apakah seseorang atau suatu aliran itu Islam ataukah murtad adalah tidak bisa diterima kecuali yang dikeluarkan oleh seorang Muslim yang alim dan mengetahui dengan mendalam kriteria apa saja yang bisa memasukkan sesuatu itu ke dalam kategori Islam dan kriteria apa saja yang menjadikannya murtad dan keluar dari Islam, memahami secara mendalam tentang hakikat Islam atau kafir, serta memahami betul apa yang tertetapkan dalam Al-Qur'an, sunnah dan ijma'. Oleh sebab itu, keputusan hukum mahkamah seperti itu adalah batil dan tidak diterima. *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 5
Berkenaan dengan Masalah Bayi Tabung

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Ketika dilakukan pengkajian terhadap berbagai kajian dan penelitian yang diajukan oleh para fuqaha dan dokter ahli yang memaparkan seputar masalah bayi tabung dilihat dari dua sisi, sisi medis dan kedokteran serta sisi fiqih, sidang mendiskusikan berbagai kajian dan penelitian tersebut serta berbagai permasalahan dan pertanyaan yang disampaikan dari berbagai sisi dan aspek yang berbeda untuk lebih memperjelas lagi tentang tema yang didiskusikan.

Ketika tema ini masih membutuhkan kajian medis dan fiqih yang lebih banyak dan mendalam lagi, juga perlunya untuk mengkaji ulang tulisan dan kajian-kajian yang telah disampaikan di atas serta perlunya mendapatkan gambaran yang lebih komprehensif terhadap tema ini dari semua sisi dan aspeknya.

Oleh sebab itu, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Keputusan final terhadap tema ini ditangguhkan sampai putaran pertemuan yang akan datang.
2. Mengamanatkan kepada yang terhormat Syaikh Dr. Bakar Abu Zaid, ketua *Majma' al-Fiqih al-Islami*, untuk menyiapkan kajian dan penelitian yang lengkap dan komprehensif tentang tema bayi tabung mencakup semua informasi, fakta, serta data fiqih dan medis.
3. Menyampaikan kajian dan penelitian yang telah dibuat tersebut kepada seluruh anggota paling lambat tiga bulan sebelum pelaksanaan putaran pertemuan yang akan datang. *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 6
Seputar Tema Bank ASI

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Setelah dilakukannya pemaparan terhadap kajian fiqih dan kajian medis seputar bank ASI setelah melakukan pengkajian yang mendalam terhadap kedua kajian tersebut dan mendiskusikannya secara mendalam dan komprehensif mencakup berbagai sisi dan aspek tema yang dibahas, dapat diketahui:

1. Bank ASI adalah sebuah eksperimen yang dilakukan oleh negara-negara Barat, kemudian ternyata muncul sejumlah hal negatif di dalamnya baik pada tataran teknis maupun ilmu pengetahuan, sehingga akhirnya eksperimen itu mulai redup dan tidak lagi mendapatkan perhatian.
2. Sesungguhnya Islam memandang persusuan adalah sebagai ikatan kekerabatan seperti ikatan kekerabatan nasab yang kemahraman atas dasar ikatan nasab juga berlaku pada ikatan kekerabatan atas dasar persusuan berdasarkan ijma' kaum Muslimin. Di antara visi dan misi dasar syariat adalah menjaga dan melindungi nasab (*al-muhaafazhah alan nasab*). Sementara bank ASI berakibat pada terjadinya percampuran dan ketidakjelasan nasab.
3. Sesungguhnya hubungan sosial di dunia Islam mampu menjamin apa yang dibutuhkan oleh bayi prematur, bayi dengan berat badan tidak normal atau bayi yang membutuhkan air susu ibu pada kasus-kasus tertentu melalui penyusuan alami oleh wanita lain, hal itulah yang menjadikan dunia Islam tidak butuh kepada apa yang namanya bank ASI.

Berdasarkan hal itu, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Larangan mendirikan bank ASI di dunia Islam.
2. Haram hukumnya menyusui anak dengan menggunakan susu dari bank ASI. *Wallahu-'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 7
Seputar Peralatan Medis untuk Mempertahankan Kehidupan Pasien (*Ajhizatul In'aasy*)

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Setelah mempelajari hasil-hasil kajian dan penelitian baik fiqih maupun medis seputar tema peralatan medis untuk mempertahankan kehidupan pasien.

Setelah dilakukan diskusi yang panjang dan komprehensif, mengajukan sejumlah pertanyaan-pertanyaan yang beragam terutama seputar masalah hidup dan mati, mengingat bahwa pelepasan peralatan tersebut terkait langsung dengan berakhirnya hidup si pasien.

Mengingat masih banyak sisi-sisi yang belum jelas juga mempertimbangkan perlunya untuk mengkaji dan mempelajari hasil studi dan kajian tentang tema yang sama yang dilakukan oleh organisasi kedokteran Islam Kuwait, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Menunda keputusan final tentang tema ini sampai putaran pertemuan yang akan datang.
2. Menugaskan sekretariat jenderal untuk mengumpulkan hasil-hasil kajian dan keputusan muktamar kedokteran Islam Kuwait, menyimpulkannya secara jelas dan akurat, lalu mengirimkannya kepada para anggota. *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 8
Seputar Sejumlah Pertanyaan yang Diajukan oleh *al-Bank al-Islami li at-Tanmiyah* (Islamic Development Bank)

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Setelah mendengarkan secara saksama terhadap pemaparan sejumlah pertanyaan yang diajukan oleh Bank Pembangunan Islam dengan maskud meminta fatwa hukum berkenaan dengan sejumlah masalah yang ditanyakan tersebut.

Setelah mendengarkan secara saksama terhadap laporan dan stateman subkomite yang terbentuk di tengah-tengah putaran pertemuan yang terdiri dari sejumlah anggota yang terhormat dan mereka mengajukan sejumlah tanggapan terhadap masalah-masalah yang ditanyakan, di samping sejumlah tanggapan dari para anggota yang lain.

Karena mempertimbangkan tema yang dibahas membutuhkan pengkajian yang lebih luas dan lebih komprehensif lagi, hal itu mengharuskan untuk melakukan komunikasi dengan pihak Bank Pembangunan Islam sendiri guna melakukan diskusi dan tukar pandangan secara lebih intensif dengan sebuah komite khusus yang dibentuk oleh pihak bank seputar berbagai macam sub-sub tema yang dipertanyakan.

Berdasarkan hal itu, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Penundaan keputusan final tentang tema ini sampai putaran pertemuan yang akan datang.
2. Meminta kepada pihak Bank Pembangunan Islam untuk mengajukan laporan dan keterangan dari dewan syari'ah Bank yang bersangkutan. *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 9
Tentang Asuransi dan Reasuransi

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Setelah mengikuti secara saksama terhadap kajian dan materi-materi yang dipresentasikan oleh para ulama yang ikut dalam putaran pertemuan seputar tema "asuransi dan reasuransi."

Setelah mendiskusikan kajian-kajian yang dipaparkan tersebut.

Setelah melakukan pengkajian pendalaman terhadap tema yang ada mencakup semua bentuk dan macam-macamnya, prinsip-prinsip yang menjadi landasannya, serta visi dan misi yang ingin dicapainya.

Setelah mengkaji secara saksama terhadap keputusan dan pandangan lembaga-lembaga fiqih dan keilmuan seputar masalah ini, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Akad asuransi komersial dengan premi tetap yang diberlakukan oleh perusahaan-perusahaan asuransi komersial adalah akad yang mengandung unsur *gharar* yang besar yang menyebabkan rusaknya akad. Oleh sebab itu, secara syara' hukumnya adalah haram.
2. Akad yang bisa dijadikan sebagai solusi alternatifnya yang tetap menjunjung tinggi prinsip dan aturan-aturan dasar transaksi islami adalah akad asuransi kooperatif yang berlandaskan pada asas derma, gotong-royong dan tolong-menolong. Hal yang sama juga berlaku untuk reasuransi yang berlandaskan pada asas asuransi kooperatif.
3. Menyerukan kepada negara-negara Islam untuk berusaha membentuk lembaga-lembaga asuransi kooperatif, begitu juga lembaga-lembaga kooperatif untuk reasuransi, sehingga ekonomi Islam terbebas dari praktik-praktik eksploitasi dan praktik-praktik yang bertentangan dengan sistem dan tatanan yang diridhai oleh Allah SWT untuk umat ini. *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 10
Seputar Masalah Hukum Transaksi Perbankan dengan Bunga dan Hukum Bertransaksi dengan Bank-Bank Islam

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Setelah sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* menerima sejumlah kajian yang beragam seputar transaksi perbankan modern.

Setelah mengkaji dan mendalami kajian-kajian tersebut serta mendiskusikannya secara mendalam, lebih fokus dan mengerucut, yang akhirnya memperlihatkan dengan jelas sejumlah dampak negatif bentuk transaksi tersebut terhadap sistem ekonomi dunia dan stabilitasnya, terutama di negara-negara ketiga.

Setelah mengamati dan mencermati terhadap bencana dan kerusakan yang ditimbulkan oleh sistem transaksi dengan bunga tersebut sebagai dampak dari keberpalingannya dari aturan dan tatanan yang terdapat dalam Kitabullah berupa pengharaman riba secara total dan menyeluruh dengan pengharaman yang jelas dan gamblang dengan menyerukan pertobatan dari dosa riba, seruan untuk hanya mengambil kembali pokok utang yang ada tanpa lebih atau kurang baik sedikit maupun banyak, serta ancaman perang besar-besaran dari Allah SWT dan Rasul-Nya terhadap orang-orang yang bertransaksi dengan riba. Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Setiap apa yang namanya tambahan, kelebihan, atau bunga yang ditetapkan atas suatu utang yang telah jatuh tempo dan pihak yang berutang tidak mampu membayarnya yang tambahan atau bunga itu sebagai bandingan atau imbalan penangguhan kembali, begitu juga dengan yang namanya tambahan atau bunga yang ditetapkan atas suatu pinjaman utang sejak awal akad. Kedua bentuk tambahan, kelebihan atau bunga itu adalah riba yang diharamkan secara syara'.
2. Bentuk transaksi yang bisa menjadi solusi alternatif yang menjamin kelancaran perputaran keuangan dan aktivitas perekonomian sesuai dengan pola yang dikehendaki oleh Islam adalah, transaksi sesuai dengan hukum-hukum syara'.
3. *Majma' al-Fiqih al-Islami* sekali lagi menegaskan dan menekankan seruannya kepada negara-negara Islam untuk terus meningkatkan dukungannya kepada bank-bank yang menjalankan aktivitas perbankannya sesuai dengan syariat Islam, serta membuka kesempatan dan menciptakan kondisi yang kondusif guna mendukung pendirian bank-bank Islami di setiap kawasan Islam guna memenuhi kebutuhan kaum Muslimin terhadap keberadaan bank Islam, supaya masyarakat Muslim tidak hidup dalam situasi pertentangan antara realitanya dan tuntutan-tuntutan aqidahnya. *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 11
Seputar Masalah Penyatuan Awal Bulan Qamariyah

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M.

Setelah memaparkan kajian-kajian yang disampaikan oleh para anggota dan para pakar seputar penyatuan awal bulan Qamariah.

Setelah para anggota dan pakar yang hadir dalam pertemuan mendiskusikan kajian-kajian tersebut secara mendalam dan kompre-

hensif, dan setelah mendengarkan sejumlah pendapat dan pandangan seputar penggunaan metode hisab dalam menetapkan masuknya bulan Qamariah, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Menugaskan sekretariat jenderal *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk memfasilitasi ketersediaan kajian-kajian ilmiah yang kredibel dari para pakar hisab astronomi dan meteorologi.
2. Memasukkan tema penyatuan awal bulan Qamariah ke dalam jadwal kerja pertemuan yang akan datang untuk melakukan kajian lebih mendalam lagi terhadap tema tersebut dari dua aspek, aspek teknis dan aspek fiqih.
3. Menugaskan sekretariat jenderal untuk menghadirkan sejumlah pakar hisab astronomi dan meteorologi untuk bersama-sama dengan para pakar fiqih dalam membuat gambaran yang jelas terhadap sisi-sisi tema tersebut secara keseluruhan untuk bisa dijadikan sebagai sandaran dalam memberikan statemen hukum syara'. *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 12
Seputar Masalah Surat Jaminan

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* sebagai lembaga yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam, pada putaran pertemuan keduanya yang berlangsung mulai tanggal 10-16 Rabi'uts Tsani 1406 H/22-28 Desember 1985 M, telah membahas masalah surat jaminan, dan setelah melakukan pengkajian terhadap sejumlah penelitian dan kajian, juga setelah melakukan tukar pandangan dan diskusi yang mendalam dan komprehensif, bisa diketahui hal-hal seperti berikut:

1. Surat jaminan dengan berbagai macam dan bentuknya, baik yang berupa surat jaminan perdana maupun surat jaminan akhir, tidak lepas dari dua kemungkinan, ada kalanya dengan *ghithaa`* (penutupan, pihak nasabah telah menyetorkan sejumlah uang kepada pihak bank yang menerbitkan surat jaminan untuknya itu sebagai pembayaran uang yang dijamin oleh pihak bank) dan ada kalanya tidak. Apabila tidak disertai dengan *ghithaa`*, itu berarti menggabungkan tanggungan penjamin kepada tanggungan pihak yang lain dalam hal kewajiban pembayaran yang tunai atau ditangguhkan. Ini adalah hakikat apa yang dikenal dalam literatur fiqih Islam dengan istilah *dhamaan* atau *kafaalah* (penjaminan).

   Apabila surat jaminan itu disertai dengan *ghithaa`*, hubungan antara dirinya dengan pihak yang menerbitkannya adalah hubungan *wakaalah* (perwakilan, pihak bank yang menerbitkan surat jaminan menjadi wakil pihak nasabah dalam membayarkan uang kepada pihak ketiga atau *al-makfuul lahu*), dan *wakaalah* boleh dengan imbalan atau tidak, namun hubungan *kafaalah* di sini masih tetap ada bagi pihak ketiga (*al-makfuul lahu*).
2. Sesungguhnya *kafaalah* adalah akad derma yang bertujuan untuk memberi bantuan. Fuqaha telah menetapkan bahwa tidak boleh meminta imbalan atas *kafaalah*. Karena ketika pihak *kafiil* (penjamin) membayarkan uang yang dijaminnya kepada pihak *al-makfuul lahu* (yang diberi jaminan), itu mirip dengan dirinya memberikan pinjaman utang kepada pihak yang dijaminnya (*al-Makfuul 'anhu*), dan apabila pihak *kafiil* meminta imbalan atas *kafaalah* atau jaminan yang diberikannya, itu berarti mirip dengan pemberian pinjaman utang yang menarik kemanfaatan bagi pihak pemberi pinjaman utang, dan hal itu adalah tidak boleh secara syara'.

Oleh sebab itu, *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Tidak boleh meminta upah atas penerbitan surat jaminan sebagai imbalan kegiatan penjaminan yang diberikan (yang biasanya di dalamnya menggunakan patokan jumlah dana yang dijamin dan jangka waktu), baik apakah surat jaminan itu disertai dengan *ghithaa`* maupun tidak.
2. Adapun meminta biaya administratif dalam proses penerbitan surat jaminan dengan kedua bentuknya, itu adalah boleh secara syara', dengan tetap memerhatikan jangan sampai melebihi besaran upah *mitsl* (standar). Dalam kasus pihak nasabah yang mengajukan permintaan surat jaminan tersebut menutup keseluruhan atau sebagian dana yang dijamin, dalam menentukan besaran biaya administrasi proses penerbitan surat jaminan yang diminta boleh dengan mengacu kepada biaya riil yang dibutuhkan dalam operasional pembayaran penutupan tersebut. *Wallahu'alam bishawab.*

SEJUMLAH KEPUTUSAN DAN REKOMENDASI PERTEMUAN PUTARAN KETIGA SIDANG *MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI*, AMMAN, 8-13 SHAFAR 1407 H/ 11-16 OKTOBER 1986 M

Bismillaahirrahmaanirrahiim.

Segala puji bagi Allah SWT. Shalawat dan salam bagi Rasulullah Muhammad saw, keluarga dan sahabat beliau.

Keputusan Nomor 1
Berkenaan dengan Sejumlah Pertanyaan yang Diajukan oleh Islamic Development Bank

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada putaran muktamar ketiga di Amman, ibu kota Kerajaan Yordania, mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah mengkaji dan mendiskusikan secara mendalam dan luas semua pertanyaan yang diajukan oleh Bank Pembangunan Islam kepada *Majma' al-Fiqih al-Islami*, maka *Majma' al-Fiqih al-Islami* sampai kepada hal-hal berikut:

1. Berkenaan dengan imbalan atau biaya pelayanan dan jasa dalam proses pencairan dan pembayaran kredit di Bank Pembangunan Islam, maka sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan prinsip-prinsip berikut yang harus diperhatikan:
   a. Boleh meminta biaya pelayanan dan jasa proses pencairan dan pembayaran kredit.
   b. Hal itu harus pada batas-batas biaya riil yang memang dibutuhkan.
   c. Setiap biaya yang melebihi dari itu hukumnya adalah haram, karena kelebihan itu termasuk ke dalam kategori riba yang diharamkan secara syara'.
2. Berkenaan dengan transaksi penyewaan, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan prinsip-prinsip berikut yang harus diperhatikan:
   a. Komitmen atau janji dari pihak Bank Pembangunan Islam untuk menyewakan sejumlah peralatan kepada salah seorang nasabahnya setelah pihak bank memiliki peralatan tersebut adalah bisa diterima secara syara'.
   b. Penunjukan pihak Bank Pembangunan Islam kepada salah seorang nasabahnya sebagai wakilnya untuk membeli suatu peralatan, perangkat dan lainnya yang dibutuhkan oleh pihak nasabah yang ditunjuk sebagai wakil tersebut dengan kriteria, spesifikasi dan harga yang ditentukan, dengan maskud dan tujuan pihak bank nanti-

nya akan menyewakan peralatan dan perangkat tersebut kepada nasabah yang dijadikan wakil tersebut setelah nasabah yang bersangkutan memegang dan mendapatkan peralatan yang dimaksudkan adalah pewakilan yang bisa diterima secara syara'. Namun yang lebih utama adalah, jika memang memungkinkan lebih baik yang ditunjuk sebagai wakil dalam pembelian tersebut adalah bukan nasabah yang bersangkutan.

c. Akad penyewaan tersebut harus dilakukan setelah peralatan dan perangkat yang dimaksudkan benar-benar telah dimiliki, dan akad penyewaan itu dipositifkan dengan akad yang terpisah dari akad pewakilan dan janji tersebut.

d. Komitmen dan janji untuk menghibahkan peralatan dan perangkat tersebut setelah jangka waktu penyewaan berakhir adalah boleh, akan tetapi penghibahan itu dilakukan dengan akad yang terpisah.

e. Kerusakan atau kecacatan yang terjadi menjadi beban dan tanggungan pihak bank dalam kapasitasnya sebagai pemilik peralatan tersebut, selama kerusakan atau kecacatan itu tidak dikarenakan unsur pelanggaran atau keteledoran dari pihak nasabah yang menyewa. Jika itu diakibatkan oleh unsur pelanggaran atau keteledoran dari pihak penyewa, pihak penyewalah yang harus bertanggung jawab.

f. Biaya asuransi pada perusahaan-perusahaan Islam, selama itu dimungkinkan adalah menjadi beban dan tanggung jawab pihak bank.

3. Terkhusus masalah aktivitas jual-beli tidak secara tunai dengan pembayaran secara angsuran (pembelian secara kredit) Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan prinsip-prinsip berikut yang harus diperhatikan:

   a. Janji dan komitmen dari pihak Bank Pembangunan Islam untuk menjual suatu peralatan kepada seorang nasabah setelah pihak bank memiliki peralatan tersebut, adalah bisa diterima secara syara'.

   b. Penunjukan bihak Bank Pembangunan Islam kepada salah seorang nasabahnya sebagai wakilnya dalam membeli suatu peralatan, perangkat dan yang lainnya yang dibutuhkan oleh pihak nasabah yang ditunjuk sebagai wakil tersebut dengan kriteria, spesifikasi, dan harga yang ditentukan dengan maskud dan tujuan pihak bank nantinya akan menjual kembali peralatan dan perangkat tersebut kepada nasabah yang dijadikan wakil tersebut setelah peralatan atau perangkat yang dimaksudkan telah sampai dan ada di tangan nasabah yang bersangkutan adalah pewakilan yang bisa diterima secara syara'. Namun yang lebih utama adalah, jika memang memungkinkan lebih baik yang ditunjuk sebagai wakil dalam pembelian tersebut adalah bukan nasabah yang bersangkutan.

   c. Akad jual-beli antara pihak bank dengan nasabah yang bersangkutan tersebut harus dilakukan setelah peralatan dan perangkat yang dimaksudkan benar-benar telah dimiliki dan dipegang, dan akad jual-beli itu dipositifkan dengan akad yang terpisah.

4. Terkhusus masalah kegiatan pendanaan dan pembiayaan perdagangan luar negeri Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan bahwa prinsip-prinsip yang diber-

lakukan pada transaksi jual-beli tidak secara tunai dengan pembayaran secara angsuran, juga diberlakukan pada aktivitas pendanaan perdagangan luar negeri.

5. Terkhusus masalah tindakan apa yang harus dilakukan terhadap bunga dana simpanan milik Bank Pembangunan Islam yang dengan secara terpaksa disimpan di bank-bank asing.

   Berkenaan dengan masalah tersebut, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan seperti berikut:

   Haram hukumnya bagi Bank Pembangunan Islam menjaga dan melindungi nilai intrinsik dana-dana yang dimilikinya dari dampak gejolak kurs mata uang dengan memanfaatkan sarana bunga yang didapatkan dari dana-dana simpanannya. Oleh sebab itu, bunga-bunga yang didapatkan tersebut harus di-*tasharuf*-kan untuk tujuan-tujuan kemanfaatan dan kebaikan umum, seperti pelatihan, penelitian, penyediaan sarana, dan prasarana pertolongan, penyediaan bantuan keuangan dan bantuan teknis kepada negara-negara anggota, begitu juga bantuan keuangan dan teknis kepada lembaga-lembaga ilmu pengetahuan, institut, sekolahan dan hal-hal yang terkait dengan penyebaran ilmu pengetahuan Islam.

Keputusan Nomor 2
Terkait Masalah Zakat Saham pada Perusahaan

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* mendiskusikan tema "zakat saham perusahaan" dari semua sisi dan aspeknya, serta setelah mengkaji dan mendalami kajian-kajian yang diajukan terkhusus dengan tema tersebut, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan, ditangguhkannya pemberian keputusan terkhusus tema tersebut ke pertemuan putaran keempat yang akan datang.

Keputusan Nomor 3
Seputar Masalah Menginvestasikan Dana Zakat pada Proyek dan Usaha-Usaha yang Memberikan Pemasukan Tanpa Adanya Pemilikan Individu kepada Pihak *Mustahiqq* (Pihak yang Berhak Mendapatkan Distribusi Zakat)

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah mengkaji dan mendalami kajian-kajian yang diajukan seputar tema, "menginvestasikan dana zakat pada proyek dan usaha-usaha yang memberikan pemasukan tanpa adanya pemilikan individu kepada pihak *mustahiqq*" dan setelah mendengar pendapat para anggota sidang dan para pakar seputar tema tersebut, Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

Secara prinsip, boleh mendayagunakan dan menanamkan dana zakat pada usaha dan proyek-proyek investasi yang berujung pada pemilikan kepada para pihak *mustahiqq*, atau usaha dan proyek itu adalah milik lembaga syar'i yang bertugas mengumpulkan dan mendistribusikan zakat, dengan syarat hal itu setelah terpenuhinya kebutuhan para pihak *mustahiqq* yang mendesak dan harus terpenuhi seketika, serta dengan syarat adanya sejumlah jaminan yang memadahi yang menjauhkan usaha dan proyek itu dari potensi mengalami kerugian.

Keputusan Nomor 4
Seputar Masalah Bayi Tabung

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah melakukan pembahasan seputar tema "pembuahan buatan (bayi tabung)" dengan mengkaji dan mempelajari kajian-kajian yang ada, serta mendengar penjelasan dan uraian para pakar dan dokter yang berkompeten.

Setelah melakukan diskusi dan tukar pandangan, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* melihat:

Pembuahan buatan yang dikenal akhir-akhir ini ada tujuh bentuk:

1. Pembuahan antara sperma suami dan sel telur wanita lain, kemudian ditanam di dalam rahim istri.
2. Pembuahan antara sperma laki-laki lain dan telur istri kemudian ditanam di rahim si istri.
3. Pembuahan luar antara sperma suami dan sel telur istri kemudian ditanam di dalam rahim wanita lain.
4. Pembuahan luar antara sperma laki-laki lain dan sel telur wanita lain, lalu ditanam di dalam rahim istri.
5. Pembuahan luar antara sperma suami dan sel telur istri, lalu ditanam di dalam rahim istrinya yang lain.
6. Pembuahan luar antara sperma suami dan sel telur istri, kemudian ditanam di dalam rahim si istri.
7. Sperma suami diambil, lalu diinjeksikan ke tempat yang tepat dari lubang kemaluan si istri atau rahimnya, sehingga yang terjadi adalah pembuahan di dalam.

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

Lima cara yang pertama semuanya adalah haram secara syara' dan terlarang baik caranya itu sendiri maupun oleh karena dampak dan konsekuensinya berupa percampuran dan ketidakjelasan nasab, hilangnya status keibuan dan hal-hal terlarang lainnya secara syara'.

Adapun dua cara yang terakhir, yaitu cara keenam dan ketujuh, maka sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* melihat bahwa tidak apa-apa menggunakan kedua cara pembuahan seperti itu dengan dibarengi penegasan keharusan mengambil semua langkah antisipasi yang diperlukan. *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 5
Seputar Peralatan Medis yang Digunakan untuk Mempertahankan Hidup Pasien
(*Ajhizah al-In'aasy*)

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah mendiskusikan semua aspek yang dipertanyakan seputar tema peralatan medis yang digunakan untuk mempertahankan hidup pasien, serta mendengar penjelasan yang panjang dan komprehensif dari para dokter spesialis yang berkompeten, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

Secara syara', seseorang telah dianggap meninggal dunia dan berlakunya semua hukum-hukum kematian yang ditetapkan oleh syara', ketika pada diri orang tersebut ditemukan salah satu dari dua tanda berikut:

1. Jantung dan nafasnya berhenti secara total dan tim dokter menyatakan bahwa jantung dan nafasnya tidak akan kembali bekerja lagi.
2. Apabila semua kerja fungsi otaknya telah berhenti secara final, tim dokter ahli pun menyatakan bahwa semua fungsi otaknya tidak akan kembali bekerja lagi, dan otaknya pun mulai mengalami proses kerusakan.

Dalam kondisi seperti ini, peralatan me-

dis yang digunakan untuk mempertahankan hidup pasien yang dipasang di tubuhnya boleh dilepas, meskipun sebagian organnya seperti jantung misalnya masih tetap bekerja secara otomatis dengan bantuan peralatan tersebut. *Wallahu'alam bishawab.*

Keputusan Nomor 6 Seputar Masalah Penyatuan Awal Bulan Qamariyah

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah membahas dua permasalahan yang berkenaan dengan tema "Penyatuan awal bulan qamariyah," dapat diambil kesimpulan:

Pertama, seberapa jauh pengaruh perbedaan tempat terbit terhadap penyatuan awal bulan.

Kedua, hukum menentukan awal bulan Qamariah dengan menggunakan metode hisab.

Setelah mendengar dan mencermati kajian-kajian para anggota dan para pakar yang dipresentasikan seputar masalah ini, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Berkenaan dengan masalah yang pertama, apabila rukyat hilal telah bisa terjadi di suatu kawasan, wajib bagi kaum Muslimin untuk mengikuti hasil rukyat tersebut tanpa memperhitungkan perbedaan tempat terbit (*mathla'*), karena keumuman nash yang memerintahkan untuk puasa dan *ifthaar* (mengakhiri puasa).
2. Untuk masalah yang kedua, harus dengan menggunakan cara atau metode rukyat, sedangkan metode hisab dan teropong hanyalah sebagai komponen pendukung. Hal ini dalam rangka mengakomodasi hadits-hadits Nabawi dan fakta-fakta ilmiah.

Keputusan Nomor 7 Seputar Masalah Ihram bagi Orang yang Berhaji atau Berumrah yang Datang dengan Menggunakan Pesawat Terbang atau Kapal Laut

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah mengkaji dan mempelajari kajian-kajian yang diserahkan terkait dengan tema "ihram bagi orang yang berhaji atau berumrah yang datang dengan menggunakan pesawat terbang atau kapal laut," sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

Orang yang ingin berhaji atau berumrah wajib berihram dari miqat makani yang telah ditentukan oleh sunnah Nabawiah, baik bagi orang yang memang melewatinya atau melewati kawasan yang sejajar dengannya, baik perjalanan darat, udara, maupun laut. Hal ini berdasarkan keumuman perintah untuk berihram dari miqat makani tersebut di dalam hadits-hadits Nabawi Asy-Syarifah. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 8 Berkenaan dengan Masalah Mendistribusikan Zakat kepada Lembaga Dana Solidaritas Islam

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah mendengar penjelasan asisten sekretaris jenderal Organisasi Muktamar Islam seputar aktivitas dan kegiatan Lembaga Solidaritas Islam, kondisinya yang sangat membutuhkan dukungan materil, dan usulan yang diajukannya supaya Lembaga Solidaritas Islam bisa menjadi salah satu pihak yang berhak mendapatkan distribusi zakat.

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

Menugaskan sekretariat jenderal bekerja sama dengan Lembaga Solidaritas Sosial untuk menyiapkan sejumlah kajian yang diperlukan untuk membahas tema tersebut dan mempresentasikannya kepada majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran pertemuannya yang akan datang. *Wallaahul Muwaffiq.*

Keputusan Nomor 9 Seputar Masalah Mata Uang Kertas dan Perubahan Nilai Mata Uang

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah mengkaji dan mempelajari kajian-kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "hukum mata uang kertas dan perubahan nilai mata uang," maka majelis *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Terkhusus masalah hukum mata uang kertas, itu adalah *nuquud* (mata uang) yang bersifat anggapan (tidak memiliki nilai secara intrinsik, akan tetapi dianggap memiliki nilai), memiliki sifat *tsamaniyyah* (sebagai alat penukar atau harga pembayaran) dan memiliki hukum-hukum syara' yang sama seperti yang diberlakukan terhadap mata uang emas dan perak, baik hukum-hukum riba, zakat, *salam* (pesan) dan hukum-hukum mata uang emas perak lainnya.
2. Berkaitan dengan masalah nilai mata uang, pembahasannya ditangguhkan untuk dilakukan pengkajian terlebih dahulu terhadap semua sisi dan aspeknya, untuk selanjutnya akan dibahas kembali pada putaran pertemuan keempat yang akan datang. *Wallaahu Muwaffiq.*

Keputusan Nomor 10 Seputar Masalah Obligasi *Muqaaradhah* dan Obligasi Pengembangan dan Investasi

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar ketiganya yang berlangsung di Amman ibukota kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah mengkaji dan menelaah kajian yang dipresentasikan seputar tema obligasi *muqaaradhah* dan obligasi pengembangan dan investasi, serta setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Sesuai dengan AD/ART *Majma' al-Fiqih al-Islami* dalam hal keharusan menyiapkan sejumlah kajian untuk setiap satu tema pembahasan.

Serta melihat dan menimbang urgensitas tema ini, perlunya melakukan pengkajian yang integral dan komprehensif terhadap semua aspek-aspeknya, mencermati setiap detail-detailnya dan mengkaji seluruh pendapat-pendapat yang ada berkenaan dengan tema tersebut.

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan agar sekretariat jenderal *Majma' al-Fiqih al-Islami* menugaskan orang-orang yang menurutnya memiliki kompetensi dan kredibiltas untuk menyiapkan sejumlah kajian seputar tema tersebut, supaya *Majma' al-Fiqih al-Islami* bisa mengambil keputusan yang pas pada putaran pertemuan keempat mendatang. *Wallaahul Muwaffiq.*

Keputusan Nomor 11 Seputar Sejumlah Pertanyaan yang Diajukan oleh Institut Internasional Pemikiran Islam Washington

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tang-

gal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah mengkaji dan mencermati pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh Institut Internasional Pemikiran Islam Washington, serta sejumlah jawabannya yang diajukan oleh sebagian anggota dan staf ahli.

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan, untuk menugaskan sekretariat jenderal *Majma' al-Fiqih al-Islami* supaya menyampaikan jawaban-jawaban yang telah diputuskan majelis sidang kepada Institut yang bersangkutan.

Bismillaahirahmaanirrahiim, shallallaahu 'alaa sayyidinaa wa Nabiyyinaa Muhammadin wa 'alaa aalihi wa shahbihi wa sallama.

Jawaban-jawaban yang diputuskan untuk pertanyaan-pertanyaan yang diajukan.[154]

1. *Pertanyaan pertama*, apa hukum pernikahan seorang wanita Muslimah dengan laki-laki non-Muslim terutama jika si wanita memiliki harapan laki-laki non-Muslim itu akan masuk Islam setelah menikah. Dengan catatan banyak wanita Muslimah yang mengaku dan mengeluhkan dalam kebanyakan kondisi, mereka sulit menemukan pasangan Muslim yang sekufu (sepadan), bahwa mereka merasa sangat terancam dengan perilaku-perilaku menyimpang atau hidup dalam kondisi yang sangat berat dan dilematis.

   Jawaban:

   Pernikahan wanita Muslimah dengan laki-laki non-Muslim adalah terlarang secara syara' berdasarkan Al-Qur'an, sunnah, dan ijma'. Pernikahan itu tidak memiliki konsekuensi hukum apa-apa yang diakui oleh syara'. Anak-anak yang terlahir dari hasil pernikahan seperti itu juga berstatus sebagai anak haram. Pengharapan pihak laki-laki akan masuk Islam sama sekali tidak bisa mengubah apa pun dari hukum ini.

2. *Pertanyaan kedua*, apa hukum keberlangsungan pernikahan dan hubungan antara istri yang telah masuk Islam dengan suaminya yang tetap kafir, sementara pernikahan tersebut dikarunia beberapa anak dan si istri mengkhawatirkan anak-anaknya itu akan telantar atau terjebak dalam perilaku menyimpang, dan si istri memiliki pengharapan bahwa suaminya itu akan bersedia masuk Islam seandainya ikatan pernikahan di antara keduanya tetap berlanjut.

   Apa pula hukumnya apabila di sana tidak ada harapan si suami akan masuk Islam, akan tetapi ia tetap mempergauli si istri dengan baik, sementara si istri khawatir jika ia meninggalkan suaminya itu, ia tidak bisa mendapatkan suami lain yang Muslim?

   Jawaban:

   Hanya dengan si istri masuk Islam namun suaminya tetap kafir dan tidak mau masuk Islam, maka pernikahan keduanya secara otomatis langsung bubar dan batal, sehingga si suami sudah tidak halal lagi mempergaulinya. Akan tetapi, si istri harus menjalani masa iddah. Jika suaminya akhirnya masuk Islam ketika masa iddahnya belum habis, si istri bisa langsung kembali kepada suaminya itu dengan berdasarkan akad nikah yang lama (yang telah ada). Adapun jika masa iddah si istri telah berakhir, namun si suami tetap tidak masuk Islam, hubungan di antara keduanya terputus. Jika setelah itu, si suami akhirnya masuk Islam dan ia memiliki keinginan untuk kembali kepada istrinya itu, harus dilakukan dengan akad nikah yang baru.

   Apa yang disebutkan bahwa si suami mempergaulinya dengan baik, itu sama sekali

[154] Sebaiknya referensi di atas dijadikan jawaban nomor 1,2,7,15,dan 22

tidak berpengaruh apa-apa dan tidak bisa dijadikan alasan pembolehan untuk keberlangsungan ikatan pernikahan tersebut.

3. *Pertanyaan ketiga*, apa hukumnya memakamkan jenazah seorang Muslim di area pemakaman non-Muslim, sekiranya tidak diperbolehkan untuk memakamkannya di luar area pemakaman yang telah disediakan dan di sebagian besar negar-negara bagian Amerika Serikat dan negara-negara Barat tidak ditemukan area pemakaman khusus bagi masyarakat Muslim?

   Jawaban:

   Memakamkan jenazah seorang Muslim di area pemakaman non-Muslim di kawasan nonMuslim adalah boleh, karena alasan darurat.

4. *Pertanyaan keempat*, apa hukum menjual masjid ketika masyarakat Muslim setempat pindah dari daerah tempat masjid itu berada dan dikhawatirkan masjid itu akan rusak dan terbengkalai tidak terawat atau dikhawatirkan akan dikuasai oleh orang-orang non-Muslim. Karena biasanya masyarakat Muslim membeli sebuah rumah, lalu mereka mengubahnya menjadi masjid.

   Lalu ketika mayoritas mayarakat Muslim pindah dari daerah tersebut karena tuntutan situasi dan kondisi pekerjaan, maka akhirnya masjid itu pun juga ditinggalkan atau terbengkelai tidak terawat dan tidak terfungsikan, dan terkadang akan dikuasai oleh orang lain. Sementara masjid itu memungkinkan untuk dijual dan ditukarkan dengan masjid lain yang didirikan di kawasan yang di dalamnya terdapat masyarakat Muslim. Lalu, apa hukum menjual atau menukarkan masjid tersebut? Jika memang tidak ada kesempatan untuk menukarkannya dengan masjid lain, maka apa solusinya untuk harga hasil penjualan masjid tersebut?

   Jawaban:

   Boleh menjual masjid yang sudah tidak difungsikan lagi, atau masyarakat Muslim meninggalkan kawasan tempat masjid itu berada, atau ada kekhawatiran akan dikuasai oleh orang kafir. Dengan syarat, harga hasil penjualannya harus digunakan untuk membeli tempat lain untuk difungsikan sebagai masjid.

5. *Pertanyaan kelima*, karena tuntutan kerja atau studi, ada sebagian wanita atau pemudi yang terpaksa bertempat tinggal dan hidup sendirian atau tinggal bersama para wanita non-Muslimah, lalu apa hukum bertempat tinggal dan hidup sendirian bagi wanita atau pemudi tersebut?

   Jawaban:

   Tidak boleh bagi seorang wanita Muslimah bertempat tinggal dan hidup sendirian di pengasingan.

6. *Pertanyaan keenam*, banyak kaum wanita di sini mengatakan bahwa mereka hanya bisa menutup tubuhnya maksimal selain muka dan kedua telapak tangan, bahkan sebagian dari mereka dilarang menutup kepala oleh tempat kerjanya, maka apa saja dari bagian-bagian tubuh wanita yang boleh terbuka ketika berada di tengah-tengah orang asing di tempat kerja atau tempat belajar?

   Jawaban:

   Menurut jumhur ulama, hijab bagi wanita Muslimah adalah menutup seluruh tubuhnya selain muka dan kedua telapak tangan apabila memang tidak dikhawatirkan menimbulkan fitnah. Namun, apabila ada kekhawatiran timbul fitnah, wajib untuk menutup muka dan kedua telapak tangan juga.

7. *Pertanyaan ketujuh dan kedelapan*, banyak pelajar Muslim di negara ini yang terpaksa

harus bekerja sambilan untuk menutupi biaya studi dan biaya hidup, karena kebanyakan dari mereka tidak mendapatkan dukungan finansial yang mencukupi dari keluarga, sehingga hal itu menjadikan kerja bagi dirinya adalah sebuah keharusan dan ia tidak bisa hidup tanpa kerja. Masalahnya, mereka sering kali tidak mendapatkan kerja kecuali di restoran-restoran yang menjual minuman keras atau menyajikan menu makanan yang di antaranya adalah makanan yang mengandung daging babi dan barang-barang yang diharamkan lainnya, lalu apa hukumnya mereka bekerja di tempat-tempat seperti itu?

Apa hukumnya seorang Muslim menjual minuman keras dan babi, atau memproduksi minuman keras dan menjualnya kepada orang non-Muslim? Perlu diketahui bahwa sebagian masyarakat Muslim di negeri ini menjadikan pekerjaan itu sebagai profesi mereka.

Jawaban:

Seorang Muslim, apabila memang tidak bisa menemukan pekerjaan yang mubah secara syara', maka ia boleh bekerja di kafe dan rumah makan orang kafir dengan syarat dirinya bukan yang secara langsung menyajikan minuman keras, membawa, atau membuat, atau memperdagangkannya. Begitu juga halnya dengan masalah menyajikan menu makanan daging babi dan makanan-makanan yang diharamkan lainnya.

8. *Pertanyaan kesembilan*, banyak obat-obatan yang mengandung alkohol dengan kadar yang bervariatif antara 0,1% hingga 25%. Sebagian besar obat-obatan tersebut adalah obat flu, hidung tersumbat, batuk, dan penyakit-penyakit lumrah lainnya. Dari obat-obatan yang ada tersebut, 95% mengandung kadar alkohol, sehingga hal itu menyebabkan begitu sulitnya untuk mendapatkan obat yang sejenis namun tanpa mengandung alkohol, lalu apa hukumnya mengonsumsi obat-obatan seperti itu?

   Jawaban:

   Seorang Muslim yang sakit boleh mengonsumsi obat-obatan yang mengandung kadar alkohol apabila memang tidak mudah untuk mendapatkan obat yang tidak mengandung alkohol, dan itu memang berdasarkan resep dokter yang kredibel dan jujur dalam menjalankan profesi dan tugasnya.

9. *Pertanyaan kesepuluh*, terdapat sejumlah ragi dan gelatin yang mengandung unsur ekstrak daging babi dengan kadar persentase sangat rendah sekali, apakah boleh menggunakan ragi dan *jalaatiin* seperti itu?

   Jawaban.

   Tidak halal bagi seorang Muslim membuat makanan dengan menggunakan ragi dan gelatin yang terbuat dari babi. Karena banyak ditemukan ragi dan gelatin yang terbuat dari bahan tumbuh-tumbuhan dan binatang yang disembelih secara syara'.

10. *Pertanyaan kesebelas*, sebagian besar masyarakat Muslim terpaksa mengadakan pesta pernikahan untuk anak perempuan mereka di masjid dan sering kali pesta itu diselingi dengan tarian, lagu dan nyanyian, sementara mereka tidak bisa menemukan tempat atau gedung yang memiliki ukuran luas yang bisa memadai untuk acara dan pesta semacam pesta perkawinan, lalu apa hukumnya mengadakan acara dan pesta perkawinan dalam masjid?

    Jawaban:

    Akad nikah memang dianjurkan untuk dilaksanakan di masjid. Namun tidak boleh mengadakan acara atau pesta-pesta di dalam masjid apabila acara dan pesta itu di-

barengi dengan hal-hal yang terlarang secara syara', seperti percampuran dan pembauran antara laki-laki dan perempuan, perilaku *tabarruj*, tarian, joget, dan nyanyian.

11. *Pertanyaan kedua belas*, apa hukum pernikahan seorang pelajar Muslim atau Muslimah dengan pernikahan yang tidak ada niat untuk melanggengkannya, akan tetapi ia memiliki niat untuk mengakhiri pernikahan itu setelah studinya selesai dan kembali pulang ke daerah tempat tinggalnya. Akan tetapi, akad nikah yang biasanya tetap dilakukan dengan akad nikah yang biasa berlaku dengan ijab qabul yang sama dengan ijab qabul yang digunakan dalam akad nikah permanen seperti biasanya, apa hukum pernikahan seperti itu?

    Jawaban:

    Hukum asal pernikahan adalah permanen, langgeng, dan membangun sebuah keluarga yang mapan selama tidak ada hal-hal yang menyebabkan pernikahan itu berakhir.

12. *Pertanyaan ketiga belas*, apa hukum wanita pergi ke tempat kerja atau tempat studi dengan bentuk riasan muka mencukur sebagian rambut alis dan bercelak?

    Jawaban:

    Bercelak hukumnya adalah boleh baik bagi kaum perempuan maupun kaum laki-laki. Adapun mencukur sebagian rambut alis, itu tidak boleh kecuali apabila rambut alis itu dalam bentuk yang memperburuk tampilan muka si perempuan.

13. *Pertanyaan keempat belas*, sebagian perempuan Muslimah merasa repot dan tidak enak jika tidak bersedia berjabat tangan dengan para laki-laki yang datang bertamu ke tempat mereka bekerja atau belajar, sehingga mereka terpaksa bersedia untuk berjabatan tangan dengan laki-laki asing demi menjaga perasaan, apa hukumnya seorang perempuan berjabat tangan dengan laki-laki asing?

    Begitu juga dengan banyak kaum laki-laki Muslim ketika mereka menemui para perempuan asing yang datang kepada mereka dan mengajak berjabatan tangan, sementara jika mereka tidak bersedia untuk berjabatan tangan, itu akan menyebabkan mereka dalam kondisi merasa sangat repot dan tidak enak seperti yang selalu mereka keluhkan.

    Jawaban:

    Seorang laki-laki berjabatan tangan dengan seorang perempuan asing yang sudah baligh adalah terlarang secara syara', begitu juga sebaliknya.

14. *Pertanyaan kelima belas*, apa hukum menyewa gereja untuk dijadikan tempat menunaikan shalat lima waktu atau shalat jumuat dan shalat hari raya, sementara di dalam gereja banyak terdapat patung, gambar, dan hal-hal lainnya yang lumrah terdapat dalam sebuah gereja. Perlu dicatat, bahwa gereja biasanya adalah tempat paling murah yang mungkin untuk disewa dari masyarakat Kristiani, dan bahkan ada sebagian gereja yang memang disediakan oleh universitas atau lembaga-lembaga sosial untuk digunakan dalam acara dan kesempatan-kesempatan seperti itu secara cuma-cuma?

    Jawaban:

    Secara syara', tidak ada larangan menyewa gereja untuk dijadikan tempat menunaikan shalat ketika itu memang dibutuhkan. Shalat yang dikerjakan di dalamnya harus jauh dari patung dan gambar-gambar yang ada, dan apabila ada patung atau gambar yang berada di arah kiblat dan harus ditutup dengan semacam kain atau yang lainnya.

15. *Pertanyaan keenam belas,* apa hukum binatang sembelihan Ahli Kitab Yahudi dan Nashrani serta makanan yang mereka suguhkan di kafe atau restoran-restoran mereka, sementara tidak diketahui apakah mereka membaca *basmalah* ketika memotongnya?

    Jawaban:

    Binatang sembelihan Yahudi dan Nashrani secara syara' adalah boleh apabila penyembelihannya dengan cara yang diterima secara syara' dan tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya. *Majma' al-Fiqih al-Islami* merekomendasikan untuk dilakukannya pengkajian secara lebih mendalam terkait tema ini pada putaran pertemuannya yang akan datang.
16. *Pertanyaan ketujuh belas,* banyak acara umum yang masyarakat Muslim diundang untuk menghadirinya, di dalamnya ada suguhan minuman keras dan terjadi percampuran dan pembauran antara tamu laki-laki dan perempuan. Sementara jika masyarakat Muslim menghindari sebagian acara dan undangan seperti itu, itu bisa jadi akan menyebabkan mereka terisolasi dari masyarakat umum dan kehilangan sejumlah hal positif. Lalu apa hukum menghadiri acara-acara seperti itu tanpa ikut meminum minuman keras, berjoget, atau memakan daging babi yang disuguhkan?

    Jawaban:

    Dalam hal menghadiri acara dan pesta-pesta yang di dalamnya disuguhkan minuman keras, tidak boleh bagi seorang Muslim atau Muslimah menghadiri majelis atau pertemuan-pertemuan maksiat dan mungkar.
17. *Pertanyaan kedelapan belas,* di banyak negara-negara bagian Amerika Serikat dan kawasan-kawasan negara Eropa sangat sulit atau bahkan tidak dimungkinkan untuk melihat hilal Ramadhan atau Syawwal. Kemajuan ilmu pengetahuan yang ada di negara-negara tersebut memungkinkan untuk mengetahui lahirnya hilal secara cermat dan akurat dengan menggunakan metode hisab, lalu apakah boleh menggunakan dan mengandalkan cara hisab di negara-negera tersebut?

    Apakah boleh menggunakan alat bantu teropong dan pernyataan orang-orang kafir yang bertugas mengelola observatorium tersebut, dengan catatan dugaan kuat mereka biasanya jujur dalam hal-hal seperti itu?

    Di antara yang perlu diperhatikan, masyarakat Muslim Amerika dan Eropa, jika mereka mengikuti sebagian negara-negara Islam di Timur dalam hal awal dan akhir puasa menimbulkan banyak perbedaan dan perselisihan di antara mereka yang biasanya akan menyebabkan hilangnya faedah, nilai, dan subtansi terpenting dari hari raya itu sendiri, serta hampir bisa dipastikan akan selalu memunculkan berbagai macam permasalahan dan problem. Jika menggunakan cara hisab, menurut penilaian sebagian kalangan, itu mungkin akan atau hampir bisa menghindarkan dari terjadinya perbedaan, perselisihan, dan problem tersebut.

    Jawaban:

    Harus menggunakan dan mengandalkan cara atau metode rukyat, sedangkan metode hisab dan penggunaan teropong hanyalah sebagai perangkat pendukung. Hal ini dalam rangka mengakomodasi hadits-hadits Nabawi dan fakta-fakta ilmiah.

    Apabila rukyat hilal telah bisa terjadi di suatu kawasan, wajib bagi kaum Muslimin untuk mengikuti hasil rukyat tersebut tanpa memperhitungkan perbedaan tempat terbit, karena keumuman nash yang me-

merintahkan untuk puasa dan *ifthaar* (mengakhiri puasa).

18. *Pertanyaan kesembilan belas*, apa hukum seorang Muslim bekerja di suatu instansi atau departemen pemerintahan Amerika Serikat atau pemerintahan negara-negara kafir lainnya, terutama pada bidang-bidang yang strategis dan penting, seperti bidang industri nuklir, bidang riset-riset strategis, dan sebagainya?
    Jawaban:
    Boleh bagi seorang Muslim melakukan pekerjaan yang mubah secara syara' di instansi, departemen, dan lembaga-lembaga pemerintahan nonMuslim, selama pekerjaannya itu tidak menimpakan kemudharatan bagi kaum Muslimin.
19. *Pertanyaan kedua puluh*, apa hukum seorang arsitek Muslim mendesain bangunan orang Kristen seperti gereja dan sebagainya, dengan pertimbangan bahwa itu adalah sudah menjadi bagian dari tugas dan pekerjaannya di suatu perusahaan tempat ia bekerja. Apabila ia menolak, itu berisiko dirinya dipecat?
    Apa hukum seorang Muslim berderma baik secara individu maupun dalam bentuk lembaga kepada suatu lembaga atau yayasan pendidikan, lembaga Kristenisasi atau kepada suatu gereja?
    Jawaban:
    Tidak boleh bagi seorang Muslim mendesain dan merancang atau membangun tempat-tempat ibadah orang kafir, atau ikut berkontribusi di dalamnya baik dalam bentuk materil maupun dalam bentuk kerja nyata.
20. *Pertanyaan kedua puluh satu*, banyak keluarga Muslim yang para suaminya bekerja di sektor yang bergerak dalam penjualan minuman keras, daging babi, dan sebagainya. Sementara para istri dan anak-anak mereka membenci hal itu, dan perlu diketahui bahwa sumber biaya hidup mereka adalah dari harta si suami tersebut. Apakah mereka (anak-istri) terkena dosa karenanya?
    Jawaban.
    Istri dan anak-anak yang tidak mampu untuk bekerja mencari penghidupan yang halal, karena darurat mereka boleh memakan dari hasil kerja si suami tersebut yang secara syara' adalah haram seperti menjual minuman keras, babi, dan pekerjaan-pekerjaan haram lainnya. Namun, semua itu setelah berusaha keras meyakinkan si suami supaya melakukan dan mencari pekerjaan yang halal.
21. *Pertanyaan kedua puluh dua*, apa hukum membeli rumah untuk tempat tinggal, mobil pribadi, dan perlengkapan rumah melalui pinjaman kredit bank atau suatu lembaga yang sebagai imbalannya bank atau lembaga tersebut menetapkan suatu keuntungan dengan jumlah yang pasti atas pinjaman kredit yang diberikan tersebut, dengan pertimbangan bahwa untuk rumah, mobil dan perabotan rumah secara umum, sebagai solusi alternatif lain dari menjual adalah menyewakannya dengan pembayaran sewa bulanan yang besarannya biasanya lebih tinggi daripada cicilan bulanan pembelian yang diminta oleh bank?
    Jawaban:
    Secara hukum syara' itu tidak boleh. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 12
Seputar Proyek-Proyek Ilmiah Majma' al-Fiqih al-Islami

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di

Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah mengkaji dan mempelajari laporan divisi bidang perencanaan kerja tentang hasil pertemuannya pada tanggal 8-9 Shafar 1407 H/11-12 Oktober 1986 M, yang membahas sejumlah rencana yang masuk dalam jadwal kerja divisi yang bersangkutan, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Menyetujui sejumlah proyek berikut dengan sejumlah catatan dan revisi:
   - *Al-Mausuu'ah Al-Fiqihiyyah*
   - *Mu'jam al-Mushthalahaat al-Fiqihiyyah*
   - *Ma'lamah al-Qawaa'id al-Fiqihiyyah*
   - *Mudawwanah Adillatil Ahkaam al-Fiqihiyyah*
   - *Ihyaa`ut Turaats al-Fiqihi*
   - Anggaran dana untuk proyek *Al-Mausuu'ah al-Fiqihiyyah*
   - Anggaran dana untuk proyek *Mu'jam al-Mushthalahaat al-Fiqihiyyah*
   - Anggaran dana untuk proyek *Ihyaa`ut Turaats al-Fiqihi*
   - Konsep dan sistematika pelaksanaan kerja, diskusi dan manajemen sesi sidang majelis
2. Pembentukan panitia atau komisi ilmu pengetahuan yang terdiri dari empat anggota untuk membuat konsep dan sistematika proyek *Ma'lamah Al-Qawaa'id Al-Fiqihiyyah* dan *Mudawwanah Adillatil Ahkaam Al-Fiqihiyyah*, dengan melakukan konsultasi dan konsolidasi antara pimpinan sidang dengan sekretaris jenderal. *Wallaahul Muwaffiq*.

SEJUMLAH REKOMENDASI HASIL PERTEMUAN PUTARAN KETIGA MAJELIS *MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI*

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada pertemuan putaran ketiga di Amman ibukota Kerajaan Yordania mulai tanggal 8-13 Shafar 1407 H/11-16 Oktober 1986 M.

Setelah mendengarkan penjelasan yang mulia putra mahkota Kerajaan Yordania Al-Hasyimiyyah pangeran Al-Hasan ibnu Thalal, seputar sejumlah permasalahan mendesak yang dialami oleh umat Islam dalam berbagai bidang pembangunan dan pengembangan ekonomi dan sosial, perlunya segera memberikan perhatian pada pemenuhan berbagai kebutuhan mendesak umat Islam dalam menghadapi berbagai dampak kemiskinan, penyakit, dan kebodohan, serta menciptakan kehidupan yang layak bagi manusia.

Setelah mengkaji dan memahami seruan yang mulia putra mahkota Kerajaan Yordania Al-Hasyimiyyah kepada dunia Arab dan Islam untuk segera memberikan bantuan dan pertolongan kepada Sudan.

Setelah yang mulia putra mahkota mengemukakan perasaannya ketika sedang berada di dekat Masjid Al-Aqsha Al-Mubarak tentang perlunya meningkatkan intensitas usaha dan langkah-langkah penyelamatan kiblat pertama dan Tanah Haram ketiga umat Islam.

Berdasarkan keyakinan yang mulia putra mahkota tentang perlunya memprioritaskan perhatian terhadap masalah-masalah yang bersentuhan langsung dengan hidup umat Islam baik dalam bidang sosial, ekonomi dan solidaritas, serta perlunya untuk mengkaji, mempelajari, dan memahami secara lebih mendalam dan intensif terhadap permasalahan-permasalahan tersebut dengan memfokuskan pada seminar-seminar ilmiah, jam-jam pelajaran harian, dan sebagainya.

Oleh sebab itu, sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* merekomendasikan hal-hal berikut:

1. Perlunya membuat program atau agenda pembentukan lembaga bantuan Islam berskala luas yang dibiayai dari suatu anggaran tersendiri yang dibuat untuk tujuan

tersebut dengan sumber dana yang digalang dari zakat, derma, sedekah, dan wakaf-wakaf sosial.

2. Mengimbau dan menyerukan umat Islam baik masyarakat maupun pemerintah untuk mengerahkan segala daya usaha, kekuatan, dan kemampuan yang dimiliki untuk menyelamatkan kiblat pertama dan tanah haram ketiga umat Islam serta membebaskan bumi Palestina yang terjajah, dengan memobilisasi dan menyinergikan seluruh energi dan potensi yang dimiliki, membangun dan meningkatkan potensi diri, menyatukan barisan, menyingkirkan semua bentuk sumber perbedaan dan perselisihan, menjalankan dan mengimplementasikan syariat Allah SWT baik pada tataran kehidupan pribadi maupun kehidupan umum.
3. Meningkatkan perhatian kepada jadwal kerja *Majma' al-Fiqih al-Islami* dalam berbagai bidang kajian, penelitian, fatwa dan proyek-proyek, juga perhatian kepada masalah-masalah krusial umat Islam yang bersentuhan langsung dengan kehidupan sosial dan ekonomi mereka, menyatukan barisan dan pandangan, menciptakan faktor-faktor solidaritas dan kesetiakawanan di antara mereka, meningkatkan kemampuan mereka dalam menghadapi segala bentuk tantangan, serta menjadikan mereka mampu membanguan sebuah kehidupan yang berdasarkan pada pondasi petunjuk syariat Allah SWT.
4. Melakukan diversifikasi antara masalah-masalah kajian dan riset dengan fatwa, yaitu untuk bidang riset dan kajian secara khusus adalah dengan memfokuskan pada seminar-seminar ilmiah dan jam-jam belajar harian sesuai dengan konsep yang dibuat oleh seksi perencanaan kerja *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk selanjutnya dipresentasikan kepada majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami. Wallaahul Muwaffiq.*

- *KEPUTUSAN DAN REKOMENDASI*

PERTEMUAN PUTARAN KEEMPAT MAJELIS MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI JEDDAH, 18-23 JUMADIL AKHIR 1408 H/ 6-11 FEBRUARI 1988 M

Bismillaahirrahmaanirrahiim.

Segala puji bagi Allah SWT. Shalawat dan salam bagi Rasulullah Muhammad saw, keluarga dan sahabat beliau.

Keputusan Nomor 1
Berkenaan dengan Masalah Pemanfaatan Organ Tubuh Manusia Baik yang Masih Hidup Maupun Telah Mati oleh Manusia Lain

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadal Akhirah 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian Fiqih dan medis yang diterima oleh *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkhusus tema "pemanfaatan seseorang terhadap organ tubuh orang lain yang masih hidup maupun yang telah mati."

Berdasarkan sejumlah diskusi yang menyatakan bahwa tema tersebut adalah sebuah fakta yang memang benar-benar terjadi sebagai akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan kedokteran, sejumlah dampaknya pun tampak kelihatan baik dampak yang positif, maupun dampak negatif dalam banyak kasus berupa dampak negatif pada kejiwaan dan maupun kehidupan sosial sebagai akibat dari praktik-praktik yang dilakukan tanpa aturan dan batasan-batasan yang menjaga dan melindungi harkat dan martabat manusia disertai dengan menjunjung tinggi visi dan misi dasar syariat Islam yang mampu menjamin terciptanya kebaikan dan kemaslahatan dominan

bagi individu dan kelompok, serta yang menyerukan kepada nilai-nilai solidaritas, tolong-menolong, kasih sayang dan altruisme (rela mengorbankan kepentingan diri sendiri demi kepentingan orang lain).

Setelah mengklasifikasi tema tersebut menjadi beberapa sub untuk memudahkan pembagian serta pengklasifikasian gambaran dan bentuk-bentuk pemanfaatan organ tubuh yang masing-masing memiliki hukum yang berbeda, sidang majelis memutuskan:

Dilihat sari sisi definisi dan pembagian

1. Yang dimaksud dengan organ di sini adalah, bagian dari tubuh manusia, baik itu berupa jaringan, sel, darah dan sebagainya seperti kornea mata baik yang masih menyatu maupun telah terpisah.
2. Yang dimaksud dengan pemanfaatan yang menjadi objek pembahasan adalah, suatu pemanfaatan yang terpaksa dilakukan oleh pihak yang memanfaatkan untuk mempertahankan hidupnya, atau untuk menjaga salah satu fungsi dasar tubuhnya seperti penglihatan misalnya. Dengan syarat, pihak yang memanfaatkan adalah orang yang memiliki kehidupan yang dilindungi dan dihormati secara syara'.
3. Bentuk-bentuk pemanfaatan di sini terbagi menjadi beberapa bagian seperti berikut,
   a. Pemindahan (transplantasi) organ dari orang hidup.
   b. Pemindahan organ dari orang yang telah mati.
   c. Pemindahan dari janin.

a. *Bentuk pemanfaatan yang pertama, yaitu pemindahan organ dari orang yang masih hidup, mencakup kasus-kasus seperti berikut,*

- Memindah organ dari suatu tempat dari bagian tubuh tertentu ke tempat yang lain dari bagian tubuh itu sendiri (tubuh orang yang sama), seperti transplantasi kulit, transplantasi tulang rawan, transplantasi tulang keras, transplantasi pembuluh darah, transfusi darah, dan sebagainya.
- Pemindahan organ dari tubuh seseorang yang masih hidup ke tubuh orang lain. Dalam hal ini, organ terbagi menjadi dua; *pertama*, organ yang menjadi penentu hidup mati seseorang. Ada kalanya organ itu berbentuk tunggal, seperti jantung dan liver, atau berbentuk ganda seperti ginjal dan paru-paru.

  Kedua, organ yang tidak menjadi penentu hidup mati seseorang. Ada kalanya organ itu memiliki fungsi dasar pada tubuh, dan ada kalanya tidak seperti itu, ada kalanya berupa organ yang terbarui dengan sendirinya seperti darah, dan ada kalanya yang tidak seperti itu. Atau ada kalanya organ yang memiliki pengaruh terhadap nasab dan sifat genetika serta kepribadian secara umum, seperti testis, indung telur, sel-sel sistem syaraf, dan ada kalanya yang tidak seperti itu.

b. *Bentuk pemanfaatan yang kedua, yaitu pemindahan organ dari mayat*

Perlu diperhatikan, kematian mencakup dua keadaan,

- Matinya otak dengan tidak berfungisnya lagi seluruh fungsi-fungsi otak secara total dan permanen, dan secara medis tidak akan kembali berfungsi lagi.
- Jantung dan pernafasan berhenti secara total dan permanen, dan secara medis tidak akan kembali lagi.

Dalam kedua kedaaan ini, yang perlu diperhatikan adalah keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamarnya yang ketiga (yang telah disebutkan di atas).

c. *Bentuk pemanfaatan yang ketiga, yaitu pemindahan dari janin. Pemanfaatan tersebut memiliki tiga bentuk kasus,*
   - Janin yang gugur dengan sendirinya.
   - Janin yang gugur karena faktor medis atau kriminal.
   - Janin hasil pembuahan yang ditanam di luar rahim.

   Dilihat dari sisi hukum agama.

1. Boleh memindahkan suatu organ dari suatu tempat dari tubuh seseorang ke tempat lain dari tubuh orang itu sendiri, namun dengan catatan harus bisa dipastikan bahwa kemanfaatan yang diharapkan dan diprediksikan dari operasi tersebut lebih potensial dan dominan daripada kemudharatan yang mungkin akan ditimbulkannya. Juga dengan catatan bahwa hal itu dilakukan dengan tujuan untuk menumbuhkan dan mengganti organ yang hilang, atau untuk mengembalikan dan memulihkan bentuknya, atau untuk mengembalikan fungsinya yang hilang, atau untuk memperbaiki dan memulihkan ketidaknormalan pada organ tersebut, atau untuk menghilangkan bentuknya yang buruk yang bisa menyebabkan gangguan psikis atau gangguan fungsi organ orang yang bersangkutan.
2. Boleh memindah suatu organ dari tubuh seseorang ke tubuh orang lain jika memang organ yang dipindahkan itu termasuk organ yang terbarui dengan sendirinya seperti darah dan kulit misalnya. Dengan catatan, pihak pendonor memang orang yang memiliki *al-Ahliyyah* (kelayakan, kepatutan, kompetensi) secara penuh dan dengan syarat harus memenuhi syarat-syarat yang diperhitungkan secara syara'.
3. Boleh bagi seseorang menggunakan dan memanfaatkan suatu bagian dari organ tubuh orang lain yang telah tercopot dan teramputasi dari tubuhnya karena suatu penyakit, seperti memanfaatkan kornea mata seseorang yang matanya harus diambil dan diangkat karena suatu penyakit.
4. Haram hukumnya memindahkan suatu organ yang menjadi penentu hidup mati seseorang seperti jantung misalnya, dari tubuh orang yang masih hidup ke tubuh orang lain.
5. Haram hukumnya memindah suatu organ dari tubuh seseorang yang masih hidup yang jika organ itu hilang kerena akan menghilangkan suatu fungsi dasar dan vital dalam hidupnya, meskipun tidak sampai menyebabkannya mati, seperti memindah kornea mata kedua-duanya. Adapun jika pemindahan itu hanya akan menghilangkan sebagian dari suatu fungsi dasar, itu masih perlu dikaji dan dipelajari lebih lanjut lagi seperti yang akan disebutkan pada poin delapan di bawah.
6. Boleh memindah suatu organ dari tubuh orang yang telah meninggal dunia ke tubuh orang yang masih hidup yang nasib hidup dan matinya atau nasib suatu fungsi dasar tubuhnya bergantung kepada organ tersebut, dengan syarat hal itu atas izin si mayat yang diberikan ketika dirinya masih hidup atau atas izin ahli warisnya setelah meninggal dunia. Atau dengan syarat atas izin pemimpin kaum Muslimin apabila orang yang meninggal dunia itu tidak diketahui identitasnya atau tidak memiliki ahli waris.
7. Ada catatan yang harus diperhatikan di sini, yaitu kesepakatan bolehnya pemindahan organ dalam kasus-kasus yang telah dijelaskan di atas adalah harus dengan syarat hal itu tidak terjadi melalui proses jual-beli organ. Karena dalam keadaan bagaimana pun, jual-beli organ-organ manusia dilarang.

   Adapun jika pihak yang akan mengguna-

kan organ tersebut memberi sejumlah harta demi untuk mendapatkan organ yang diinginkan ketika dalam keadaan darurat, atau memberi semacam kompensasi sebagai ucapan terima kasih dan penghormatan, itu masih menjadi lahan ijtihad dan perlu untuk dikaji kembali lebih dalam.

8. Adapun selain bentuk dan kasus-kasus yang telah dijelaskan di atas yang memang masih masuk ke dalam cakupan pokok tema, maka itu masih menjadi lahan ijtihad dan perlu untuk dikaji dan dibahas kembali pada putaran pertemuan yang akan datang dengan berlandaskan pada data dan informasi medis serta hukum-hukum syara'. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 2
Seputar Masalah Mendistribusikan Zakat ke Lembaga Dana Amal dan Solidaritas Islam

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M

Setelah menelaah memori penjelasan tentang masalah "lembaga dana amal dan solidaritas Islam" yang diajukan pada putaran muktamar ketiga, serta sejumlah kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran pertemuannya sekarang (keempat) terkhusus masalah, "mendistribusikan zakat untuk kepentingan lembaga dana amal dan solidaritas Islam."

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* merekomendasikan seperti berikut,

Sebagai usaha mendukung lembaga dana amal dan solidaritas Islam dalam merealisasikan visi dan misinya (yang dijelaskan pada AD/ART-nya), lembaga tersebut didirikan sebagai bentuk pengimplementasian keputusan muktamar Islam tingkat tinggi kedua yang menetapkan untuk mendirikan lembaga tersebut yang didanai dari kontribusi negara-negara anggota. Serta mengingat dan menimbang ada sebagian negara yang tidak secara sistematis dan rutin memberikan bantuan sukarelanya kepada lembaga, *Majma' al-Fiqih al-Islami* dengan ini mengimbau dan menyerukan kepada semua negara dan pemerintahan Islam, lembaga dan organisasi-organisasi Islam, serta masyarakat Muslim yang kaya untuk melaksanakan tugas dan kewajibannya dalam membantu dan mendukung sumber-sumber pendanaan lembaga dana amal dan solidaritas Islam sehingga lembaga tersebut mampu merealisasikan tujuan-tujuannya yang mulia dalam melayani dan membantu umat Islam.

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* juga memutuskan:

1. Harta zakat tidak boleh didistribusikan dan disalurkan untuk mendukung dana wakaf sosial lembaga dana amal dan solidaritas Islam, karena hal itu akan menghalangi tersalurkannya dana zakat kepada pihak-pihak yang berhak mendapatkannya yang telah digariskan oleh syara' dalam Al-Qur'an.
2. Lembaga dana amal dan solidaritas Islam bisa menjadi wakil bagi para individu dan yayasan dalam mendistribusikan dan menyalurkan zakat pada sasarannya sesuai dengan yang telah digariskan dan dijelaskan oleh syara', dengan syarat-syarat seperti berikut,
    a. Terpenuhinya syarat-syarat *wakaalah* (pewakilan) yang telah ditetapkan oleh syara', baik bagi pihak *muwakkil* (yang mewakilkan) maupun pihak wakil.
    b. Lembaga dana amal dan solidaritas Islam harus melakukan sejumlah revisi dan penyesuaian terhadap aturan dan tata tertib dasarnya serta visi dan

misinya, sehingga dirinya bisa melakukan fungsi sebagai wakil dalam mendistribusikan dan menyalurkan zakat.

c. Lembaga dana amal dan solidaritas Islam harus membuat rekening atau pembukuan khusus untuk dana yang bersumber dari zakat, sehingga tidak tercampur dengan sumber-sumber dana yang lain yang sasaran penyalurannya berbeda dengan sasaran penyaluran zakat, seperti fasilitas dan sarana prasarana umum dan sebagainya.
d. Lembaga dana amal dan solidaritas Islam tidak boleh menggunakan dana yang berasal dari sumber zakat untuk membiayai kebutuhan administrasinya, gaji para pegawai dan kebutuhan-kebutuhan lainnya yang tidak masuk ke dalam cakupan kategori sasaran-sasaran penyaluran zakat yang ditetapkan dan digariskan oleh agama.
e. Pihak pembayar zakat yang mewakilkan pendistribusian dan penyalurannya kepada lembaga dana amal dan solidaritas Islam, boleh memberikan syarat dan ketentuan kepada pihak lembaga supaya mendistribusikan dan menyalurkan zakatnya itu kepada sasaran tertentu dari kedelapan sasaran penyaluran zakat, dan di sini pihak lembaga harus melaksanakannya sesuai dengan yang disyaratkan dan ditentukan oleh pihak pembayar zakat yang bersangkutan.
f. Lembaga dana amal dan solidaritas Islam harus menyalurkan dan mendistribusikan dana zakat yang diterimanya kepada pihak-pihak yang berhak mendapatkannya sesegera mungkin dan dalam tempo waktu paling lama satu tahun, supaya mereka bisa segera memanfaatkan harta zakat tersebut. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 3
Seputar Masalah Zakat Saham Perusahaan

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai kepada *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkhusus tema "zakat saham perusahaan," maka *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan seperti berikut:

1. Para pemegang saham wajib mengeluarkan zakat saham yang mereka miliki. Dalam hal ini, pihak manajemen perusahaan adalah yang merealisasikan kewajiban itu mewakili para pemegang saham perusahaan tersebut apabila memang aturan dan tata tertib dasar perusahaan menyatakan hal seperti itu, atau keputusan hasil sidang pleno perusahaan menyatakan seperti itu, atau undang-undang negara memang mengharuskan perusahaan-perusahaan yang ada untuk mengeluarkan zakat, atau ada mandat dari pemegang saham supaya pihak manajemen perusahaan mengeluarkan zakat saham miliknya.
2. Pihak direksi dan manajemen perusahaan mengeluarkan zakat saham perusahaan dengan cara seperti biasanya sebagaimana seseorang mengeluarkan zakat harta kekayaannya. Dalam arti, semua aset para pemegang saham diposisikan sama seperti aset kekayaan milik satu orang, sehingga proses penghitungan dan pembayaran zakat dilakukan berdasarkan pertimbangan tersebut baik dari segi jenis harta, nishab, kadar zakat yang harus dikeluarkan dan hal-hal lainnya yang berlaku dalam pembayaran zakat seseorang seperti biasanya.

Hal ini berdasarkan pada prinsip *al-khalthah* (percampuran, penggabungan, apabila ada dua orang mencampur dan menggabungkan suatu aset kekayaan milik mereka berdua, maka ketika mengeluaran zakatnya tidak boleh dipisah-pisahkan. Akan tetapi, semua harta yang ada itu dihitung dengan cara digabungkan seperti milik satu orang) menurut ulama yang memberlakukan prinsip ini secara umum mencakup semua jenis harta kekayaan.

Caranya adalah, semua saham yang ada digabungkan, kecuali bagian saham yang tidak wajib dizakati, maka tidak ikut digabungkan dalam penghitungan, seperti saham kas umum, saham wakaf untuk amal sosial, saham badan amal sosial, dan saham milik non-Muslim.

3. Apabila karena suatu hal pihak perusahaan tidak mengeluarkan zakat aset-asetnya, para pemegang saham adalah yang wajib mengeluarkan zakat saham yang mereka miliki. Apabila pemegang saham bisa mengetahui berapa kadar zakat saham miliknya yang harus ia keluarkan, melalui laporan penghitungan perusahaan jika perusahaan mengeluarkan zakat aset-asetnya dengan cara seperti di atas, maka pemegang saham tersebut mengeluarkan zakat saham miliknya berdasarkan pertimbangan tersebut. Sebab hal itu adalah sesuatu yang asal dalam hal tata cara pembayaran zakat saham.

   Namun, apabila pemegang saham tidak bisa mengetahuinya, maka jika ia menanamkan saham di perusahaan yang bersangkutan dengan maksud untuk mendapatkan hasil keuntungan saham tahunan, bukan bermaksud untuk diperdagangkan, maka ia menzakati sahamnya itu dengan zakat harta yang difungsikan untuk mendapatkan hasil (*mustaghallaat*).

   Berdasarkan keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedua, berkenaan dengan zakat harta kekayaan tidak bergerak (real estate) dan tanah yang disewakan selain tanah pertanian, maka pemegang saham tidak berkewajiban membayar zakat untuk pokok saham yang dimilikinya, akan tetapi yang wajib ia zakati adalah hasil keuntungan dan pemasukan yang didapatkan dari saham tersebut, yaitu sebanyak 2.5% setelah berlalunya satu tahun terhitung mulai hari ketika ia memegang dan menerima hasil keuntungan dan pemasukan tersebut dengan tetap memperhatikan terpenuhinya syarat-syarat zakat dan tidak ditemukannya hal-hal yang menghalangi dari kewajiban zakat.

   Apabila pihak pemegang saham menanam sahamnya pada perusahaan tersebut dengan maksud untuk diperdagangkan, ia menzakatinya dengan zakat barang dagangan. Sehingga jika kepemilikannya terhadap saham itu sudah berlalu satu tahun, ia menzakati nilai harga pasar saham yang dimilikinya itu. Apabila sahamnya itu tidak memiliki pasar, ia menzakati nilainya berdasarkan penaksiran nilai harga para pakar penaksir nilai harga, lalu ia mengeluarkan zakatnya sebesar 2.5% dari nilai saham tersebut dan dari keuntungannya apabila saham miliknya itu telah memberikan keuntungan.

4. Apabila pemegang saham menjual sahamnya di pertengahan tahun, harga hasil penjualannya itu digabungkan kepada harta kekayaan miliknya yang lain lalu dizakati apabila telah berlalu satu tahun (*haul*). Adapun pihak yang membeli saham tersebut, maka ia menzakati saham yang dibelinya itu berdasarkan cara yang telah dijelaskan di atas.

Keputusan Nomor 4 Tentang Masalah Menyita dan Mengambil Alih Suatu Kepemilikan Demi Kemaslahatan dan Kepentingan Umum

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai kepada *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkhusus tema "penyitaan dan pengambilalihan suatu kepemilikan demi untuk kemaslahatan umum."

Berdasarkan pada apa yang telah menjadi suatu aksioma dalam asas-asas syariah bahwa kepemilikan individu adalah kepemilikan yang dihormati, diakui, dan dilindungi, bahkan hal itu termasuk bagian dari hukum dan ketentuan agama yang sudah pasti dan menjadi suatu keniscayaan (*ma'luum minad diini bidh dharuurah*), bahwa menjaga dan melindungi harta termasuk salah satu dari lima perkara yang wajib dilindungi yang banyak sekali nash-nash agama baik itu dari Al-Qur'an maupun sunnah yang menyatakan kewajiban untuk melindungi dan menjaganya. Namun, semua itu tetap tidak melupakan apa yang telah ditetapkan berdasarkan petunjuk sunnah dan praktik sahabat serta generasi setelahnya, yaitu pengambilalihan suatu harta tidak bergerak demi kepentingan dan kemaslahatan umum, sebagai pengimplementasian kaidah-kaidah dasar syariat dalam menjaga dan menciptakan kemaslahatan, memposisikan kebutuhan umum pada posisi sesuatu yang bersifat darurat, dan mentoleransi kemudharatan khusus demi menghindari kemudharatan umum.

Oleh sebab itu, majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

1. Wajib menjaga dan melindungi kepemilikan individu dari setiap bentuk pelanggaran, tidak boleh mempersempit atau membatasi ruang lingkupnya, seseorang menguasai secara penuh atas hak miliknya, dan ia boleh –dalam batas-batas yang legal melakukan semua bentuk pen*tasharuf*-an dan pemanfaatan-pemanfaatan yang diakui syara' terhadap hak miliknya.
2. Tidak boleh mengambil alih kepemilikan harta tidak bergerak dengan alasan untuk kemaslahatan umum kecuali harus dalam koridor aturan-aturan dan syarat-syarat yang ditetapkan oleh syara' seperti berikut,
   a. Pengambilalihan harta tidak bergerak (pembebasan lahan) harus dengan kompensasi ganti-rugi seketika dan adil berdasarkan penilaian dan penaksiran para pakar penaksir nilai dengan syarat tidak sampai di bawah harga *mitsl* (harga standar).
   b. Pengambilalihan itu dilakukan oleh pemimpin atau wakilnya yang berwenang dalam bidang tersebut.
   c. Pengambil alihan itu adalah memang untuk kemaslahatan umum yang menjadi tuntutan suatu kebutuhan primer (darurat) umum atau hajat umum yang diposisikan sama seperti kebutuhan primer umum, seperti untuk pembangunan atau pelebaran masjid, jalan, dan jembatan.
   d. Harta tidak bergerak yang diambil alih dari tangan pemiliknya itu tidak berujung pada pemfungsian harta tidak bergerak itu untuk investasi umum atau khusus, serta proses pengambil alihan itu tidak dilakukan sebelum waktunya.

Apabila syarat-syarat di atas atau sebagiannya tidak terpenuhi, pengambilalihan itu masuk kategori perbuatan zalim di muka bumi dan peng-*ghashab*-an yang dilarang oleh Allah SWT dan Rasul-Nya.

Apabila harta tidak bergerak yang diambil alih kepemilikannya demi kemaslahatan umum itu ternyata sudah tidak difungsikan dan digunakan lagi sebagaimana tujuan awalnya, maka prioritas pengambilan kembali harta tidak bergerak itu adalah untuk pemilik aslinya atau ahli warisnya dengan kompensasi yang adil juga. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 5 Obligasi *Muqaaradhah* dan Obligasi Investasi

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang dipresentasikan terkait tema "obligasi *muqaaradhah* dan obligasi investasi" sebagai hasil seminar yang diadakan oleh *Majma' al-Fiqih al-Islami* bekerja sama dengan Institut Riset dan Pelatihan Islam di Bank Pembangunan Islam pada tanggal 6-9 Muharam 1408 H/28-30 September 1987 M, sebagai realisasi keputusan nomor 10 pada muktamar putaran ketiga yang dihadiri oleh sejumlah anggota dan staf ahli *Majma' al-Fiqih al-Islami*, para peneliti Institut Riset dan Pelatihan Islam, serta para peneliti dari berbagai pusat-pusat ilmu pengetahuan dan ekonomi, mengingat urgensitas tema tersebut dan perlunya menyempurnakan tema tersebut dari semua segi, juga mengingat peran efektif bentuk bisnis ini dalam meningkatkan kemampuan mengembangkan sumber-sumber dana umum melalui pengumpulan dan penggabungan antara modal dana dengan kerja.

Setelah memaparkan sepuluh rekomendasi hasil seminar dan mendiskusikannya dalam koridor kajian-kajian yang dipresentasikan pada seminar tersebut dan pada kesempatan-kesempatan lainnya. Oleh sebab itu, majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* memutuskan:

A. DARI SEGI POLA SUKUK *MUQAARADHAH* YANG BISA DITERIMA SECARA SYARA'

1. Obligasi *muqaaradhah* adalah sebuah instrumen investasi yang berlandaskan pada pola pembagian modal *qiraadh* (*mudhaarabah*) dengan menerbitkan sukuk kepemilikan modal *mudhaarabah* dalam bentuk satuan-satuan yang memiliki nilai sama dan dicatat dengan nama para pemegang sukuk dalam kapasitas mereka sebagai pihak-pihak yang memiliki bagian yang berbentuk umum dan global dari modal *mudhaarabah* yang ada dan hasil pemasukannya sesuai dengan persentase kepemilikan masing-masing dari mereka pada modal *mudhaarabah* tersebut. Dalam hal ini, sebutan atau istilah yang dipilih untuk sertifikat atau surat bukti investasi ini adalah sukuk *muqaaradhah*.
2. Pola obligasi *muqaaradhah* yang secara umum bisa diterima secara syara' harus memenuhi elemen dan unsur-unsur berikut,

   a. Unsur pertama

   Sukuk berperan sebagai bukti kepemilikan bagian yang berbentuk umum dan global pada suatu usaha atau proyek yang didirikan atau didanai dengan penerbitan sukuk tersebut, dan kepemilikan itu terus berlangsung selama pelaksanaan proyek tersebut dari awal hingga akhir atau hingga selesai.

   Berdasarkan hal ini, pemilik sukuk memiliki semua bentuk hak dan kewenangan pen-*tasharuf*-an yang diakui dan ditetapkan oleh syara' bagi seseorang terhadap hak miliknya, seperti memperjualbelikannya, menghibahkannya, menggadaikannya, mewariskannya, dan bentuk-bentuk pen-*tasharuf*-an lainnya dengan catatan bahwa sukuk adalah sebagai in-

strumen yang memerankan dana modal *mudhaarabah*.

b. Unsur kedua

Akad yang dilakukan terhadap sukuk *mudhaarabah* berdasarkan pada syarat-syarat akad atau transaksi yang dijelaskan oleh brosur penerbitan (dokumen resmi) yang memerankan ijab adalah pendaftaran dan pencatatan (*iktitaab*) pada sukuk, dan bahwa qabul diperankan oleh persetujuan pihak yang menerbitkan.

Brosur penerbitan itu harus mencakup semua keterangan dan informasi yang diperlukan secara syara' dalam akad *qiraadh* (*mudhaarabah*) dari segi informasi dan data tentang dana modal serta pembagian dan distribusi keuntungan disertai dengan penjelasan ketentuan dan syarat-syarat yang khusus terkait dengan penerbitan sukuk tersebut, dengan catatan semua' ketentuan dan syarat-syarat tersebut harus sejalan dengan hukum-hukum syara'.

c. Unsur ketiga

Sukuk *muqaaradhah* bisa untuk diedarkan setelah selesainya jangka waktu proses pencatatan dan pendaftaran (*iktitaab*) yang ditetapkan, berdasarkan pertimbangan bahwa hal itu dianggap sebagai sesuatu yang diizinkan dari pihak *mudhaarib* pada saat munculnya obligasi *muqaaradhah*, dengan catatan harus memperhitungkan ketentuan-ketentuan seperti berikut,

- Apabila dana *mudhaarabah* yang terkumpul setelah proses pencatatan dan pendaftaran (*iktitaab*) dan sebelum dimulainya penggunaan dana tersebut adalah masih berbentuk uang, perdagangan sukuk *muqaaradhah* dianggap sebagai bentuk pertukaran uang dengan uang, sehingga harus dilakukan dalam koridor hukum-hukum *ash-sharf* (jual-beli mata uang).
- Apabila dana *qiraadh* (*mudhaarabah*) berbentuk utang, perdagangan sukuk *muqaaradhah* itu dilakukan dalam koridor hukum-hukum transaksi utang.
- Apabila dana *qiraadh* adalah campuran, ada yang berwujud uang, utang, barang (*real asset*) dan kemanfaatan, maka perdagangan sukuk *muqaaradhah* boleh dilakukan sesuai dengan harga yang disetujui dengan syarat persentase dana yang berwujud barang dan kemanfaatan adalah yang dominan dari dana *qiraadh* campuran itu. Adapun apabila yang dominan adalah dana yang berbentuk uang atau yang masih berbentuk utang, perdagangan sukuk *muqaaradhah* dilakukan dalam koridor hukum-hukum syara' yang akan dijelaskan pada draf penjelas yang akan dibuat dan dipaparkan pada putaran pertemuan yang akan datang.

Dalam semua kasus, perputaran aktivitas perdagangan sukuk tersebut harus dicatat di buku catatan pihak penerbit sukuk tersebut.

d. Unsur keempat

Pihak yang menerima dana hasil penerbitan sukuk untuk diinvestasikan dan digunakan untuk menjalankan suatu proyek atau usaha adalah *mudhaarib*, yakni *aamil mudhaarabah* (pihak yang mengelola dan membisniskan dana *mudhaarabah*). Apabila pihak *mudhaarib* juga ikut membeli sebagian sukuk yang diterbitkan, berarti di samping ia sebagai *mudhaarib* juga sebagai pihak yang ikut menanam modal, sehingga di samping ia memiliki hak bagian sebagai pihak penanam modal, ia berhak mendapatkan bagian dari keun-

tungan riil yang didapatkan sesuai dengan persentase yang ditetapkan untuknya pada brosur penerbitan sukuk.

Dana hasil penerbitan sukuk dan aset-aset proyek yang dijalankan yang berada di tangan *mudhaarib* statusnya adalah sebagai harta amanat, sehingga ia tidak dimintai pertanggungjawaban (tanggungan denda) ketika terjadi suatu hal yang tidak diinginkan kecuali hal itu terjadi oleh karena salah satu dari sejumlah sebab yang ditetapkan oleh syara' dalam menetapkan suatu tuntutan tanggungan denda.

3. Dengan tetap memperhatikan ketentuan-ketentuan perdagangan sukuk di atas, boleh hukumnya memperdagangkan sukuk *muqaaradhah* pada pasar saham jika pasar saham itu dijalankan dengan berdasarkan aturan dan ketentuan-ketentuan syara'. Hal itu dilakukan sesuai dengan kondisi penawaran dan permintaan serta tunduk kepada keinginan kedua belah pihak yang melakukan transaksi. Sebagaimana pula, pengedaran dan memperdagangkan sukuk *muqaaradhah* boleh dilakukan dengan cara pihak yang menerbitkan sukuk mengeluarkan publikasi atau ijab selama jangka waktu tertentu secara periodik yang ditujukan kepada masyarakat umum yang berdasarkan publikasi atau ijab tersebut, ada komitmen untuk membeli sukuk tersebut selama periode jangka waktu tertentu dari keuntungan dana modal *mudhaarabah* dengan harga tertentu.

   Untuk menentukan besaran harga, ada baiknya meminta jasa para pakar sesuai dengan situasi dan kondisi pasar dan posisi finansial proyek. Sebagaimana pula, boleh juga memublikasikan komitmen pembelian itu dari selain pihak yang menerbitkan sukuk tersebut dengan menggunakan dana pribadi sesuai dengan mekanisme yang telah dijelaskan di atas.

4. Brosur atau dokumen resmi penerbitan atau sukuk *muqaaradhah* tidak boleh memuat ketentuan yang menyatakan bahwa *aamil mudhaarabah* menanggung (menjamin) modal *mudhaarabah* atau menanggung suatu keuntungan atau laba yang dipastikan besarannya atau dinisbatkan kepada modal. Apabila ada ketentuan seperti itu, baik secara eksplisit maupun secara implisit, syarat penanggungan tersebut batal dan pihak *mudhaarib* berhak mendapatkan bagian yang disesuaikan dengan keuntungan *mudhaarabah* yang serupa (hal ini sudah pernah disinggung di atas pada saat membicarakan tentang status *mudhaarib* pada akad *mudhaarabah* yang rusak).

5. Brosur atau dokumen resmi penerbitan maupun sukuk *muqaaradhah* yang diterbitkan berdasarkan dokumen tersebut tidak boleh memuat ketentuan yang mengharuskan penjualan, meskipun itu digantungkan atau disandarkan kepada waktu yang akan datang. Yang boleh hanyalah sukuk *muqaaradhah* memuat janji penjualan, dan dalam kasus ini, penjualan itu tidak bisa dilakukan kecuali dengan suatu akad dengan nilai yang sesuai dengan penaksiran para pakar penaksir harga dan kedua belah pihak pun menyetujuinya.

6. Brosur atau dokumen resmi penerbitan maupun sukuk *muqaaradhah* yang diterbitkan berdasarkan brosur tersebut tidak boleh memuat ketentuan yang menjadikan pihak perusahaan memiliki celah atau kemungkinan untuk menetapkan bagian keuntungan yang berbentuk nominal yang tetap dan pasti. Apabila ada ketentuan seperti itu, akad yang ada menjadi batal. Hal ini berarti,

- Dokumen resmi penerbitan maupun sukuk *muqaaradhah* yang diterbitkan berdasarkan dokumen tersebut tidak boleh memuat suatu syarat dan ketentuan yang menetapkan sejumlah nominal uang tertentu untuk para pemegang sukuk atau pemilik proyek.
- Objek pembagian adalah keuntungan menurut pengertian syara', yaitu suatu kelebihan dari modal pokok, bukannya pemasukan atau *ghullah*. Kadar besaran suatu keuntungan bisa diketahui dengan cara mengubah modal yang ada menjadi uang (menguangkan modal, *at-Tandhiidh*, likuidasi), atau dengan cara penaksiran nilai proyek dengan uang (*taqwiim*), dan kelebihan dari modal pokok ketika dilakukan *at-Tandhiidh* atau penaksiran itulah yang disebut keuntungan yang selanjutnya dibagi dan didistribusikan di antara para pemegang sukuk dan *aamil mudhaarabah*, sesuai dengan ketentuan dan syarat-syarat akad.
- Harus ada laporan penghitungan neraca keuntungan dan kerugian proyek yang ada, laporan itu harus diumumkan dan bisa diakses oleh para pemegang sukuk.

7. Keuntungan berhak didapatkan setelah keberadaannya nyata dan riil, serta bisa dimiliki setelah dilakukan *at-Tandhiidh* atau *at-Taqwiim*. Sedangkan untuk proyek yang memberikan pemasukan atau *ghullah*, maka pemasukan atau *ghullah* itu boleh dibagi. Apa yang dibagi dan didistribusikan kepada kedua belah pihak yang melakukan akad sebelum dilakukannya *at-Tandhiidh* (*at-Tashfiyah*, likuidasi), itu dianggap sebagai uang yang diserahkan di bawah perhitungan.
8. Menurut hukum syara', tidak ada larangan jika dalam dokumen resmi penerbitan terdapat ketentuan yang menyatakan adanya potongan dalam jumlah persentase tertentu pada setiap akhir periode atau kuartal sebagai dana cadangan yang khusus untuk mengantisipasi dan menghadapi risiko kerugian modal. Potongan itu bisa diambilkan dari porsi atau bagian para pemegang sukuk dari keuntungan yang dibagi jika aturan yang ada menyatakan bahwa *at-Tandhiidh* terhadap modal dilakukan secara periodik. Atau potongan itu bisa diambilkan dari porsi atau bagian mereka dari pemasukan atau *ghullah* yang dibagi dan didistribusikan di antara mereka yang itu dimasukkan di bawah perhitungan.
9. Menurut hukum syara', tidak ada larangan jika dokumen resmi penerbitan atau sukuk *muqaaradhah* memuat adanya komitmen dari pihak ketiga yang independen yang bersedia berderma tanpa imbalan dengan menjanjikan akan memberikan dana talangan guna menambal kerugian yang terjadi pada suatu proyek tertentu, dengan syarat komitmen tersebut independen dan terpisah dari akad *mudhaarabah*. Dalam arti, realisasi untuk memenuhi janji dan komitmen tersebut tidak menjadi syarat berlaku efektifnya akad dan tidak pula menjadi syarat berlakunya konsekuensi hukum akad itu. Oleh sebab itu, apabila pihak ketiga yang berderma itu tidak melaksanakan komitmen dan janjinya, para pemegang sukuk atau pihak *aamil mudhaarabah* tidak bisa lantas menolak dengan alasan akad *mudhaarabah* tersebut batal atau menolak untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban mereka, dengan berapologi bahwa komitmen pihak ketiga tersebut sebelumnya adalah menjadi pertimbangan mereka dalam akad.

B. MAJELIS *MAJMA AL-FIQIH AL-ISLAMI* MENGEMUKAKAN EMPAT POLA LAIN YANG TERMUAT DALAM REKOMENDASI-REKOMENDASI HASIL SEMINAR YANG DIADAKAN OLEH *MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI*

Keempat pola tersebut diusulkan supaya bisa dipergunakan dalam ruang lingkup pengelolaan, pendayagunaan dan penginvestasian wakaf tanpa melanggar syarat-syarat yang ditetapkan demi menjaga kepermanenan wakaf. Keempat pola tersebut adalah:

1. Membuat suatu mitra usaha bersama (*syarikah*) antara badan wakaf dengan nilai barang yang diwakafkan dengan para pemilik modal dengan dana yang mereka tanam dan fungsikan untuk mengelola dan mendayagunakan wakaf.
2. Menyerahkan barang-barang wakaf (sebagai aset pokok yang tetap) kepada pihak yang mengelola dan mendaya gunakan wakaf tersebut dengan menggunakan dana miliknya dengan ketentuan dirinya mendapatkan porsi dari pemasukan yang didapatkan.
3. Mengelola dan mendayagunakan wakaf melalui akad *istishnaa'* dengan bank-bank Islam dengan imbalan pihak bank mendapatkan bagian dari pemasukan yang didapat.
4. Menyewakan harta wakaf dengan biaya sewa berbentuk *real asset*, yaitu bangunan di atasnya saja, atau ditambah dengan biaya sewa lain yang ringan.

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* sependapat dengan rekomendasi hasil seminar berkenaan dengan keempat pola tersebut, yaitu keempat pola tersebut masih perlu untuk dikaji lebih jauh lagi, meminta kepada sekretariat jenderal untuk membuat tulisan mengenai hal itu berikut pengkajian untuk mencari pola-pola lain yang legal untuk investasi, serta mengadakan sebuah seminar untuk membahas dan mengkaji pola-pola tersebut untuk selanjutnya hasilnya dilaporkan kepada *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran pertemuan yang akan datang. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 6
Seputar Masalah Kompensasi *al-Khuluww*

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian fiqih yang sampai kepada *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait masalah badal (kompensasi) *al-khuluww*. Berdasarkan hal itu, majelis memutuskan:

1. Kesepakatan *badal al-Khuluww* memiliki empat bentuk seperti berikut,
   a. Kesepakatan itu terjadi antara pemilik harta tidak bergerak yang disewa dengan pihak penyewa pada awal akad sewa.
   b. Kesepakatan itu terjadi antara pemilik harta tidak bergerak yang disewa dengan pihak penyewa di tengah-tengah masa sewa atau ketika berakhirnya masa sewa.
   c. Kesepakatan itu terjadi antara pihak penyewa pertama dengan pihak penyewa baru di tengah-tengah masa sewa atau setelah berakhirnya masa sewa.
   d. Kesepakatan itu terjadi antara pihak penyewa baru dengan pihak pemilik harta tidak bergerak dan pihak penyewa pertama sebelum berakhirnya masa sewa atau setelah berakhirnya masa sewa.
2. Apabila pihak pemilik harta tidak bergerak yang disewakan dan pihak penyewa melakukan kesepakatan bahwa pihak penyewa menyerahkan sejumlah uang dalam jumlah tertentu kepada pihak pemilik harta tidak bergerak yang disewakan itu diluar biaya sewa yang dibayar secara peri-

odik (yaitu yang di sebagian negara dikenal dengan istilah *al-khuluww*), maka secara syara' tidak ada larangan untuk itu. Namun, dengan syarat bahwa uang yang diserahkan itu tetap dimasukkan hitungan biaya sewa untuk masa sewa yang disepakati. Apabila akad sewa yang ada di-*fasakh* (dibatalkan), maka hukum-hukum yang diterapkan terhadap biaya sewa juga diterapkan terhadap uang tersebut.

3. Apabila terjadi kesepakatan antara pemilik harta tidak bergerak yang disewakan dengan pihak penyewa di tengah-tengah masa sewa bahwa pihak pemilik harta tidak bergerak itu menyerahkan sejumlah uang kepada pihak penyewa sebagai imbalan kompensasi dirinya bersedia melepaskan haknya untuk masa sewa yang tersisa, maka *badal al-khuluww* seperti itu hukumnya adalah boleh secara syara'. Karena itu berarti bentuk pemberian kompensasi atas kesediaan pihak penyewa untuk melepas haknya pada kemanfaatan barang yang disewa untuk masa sewa yang tersisa. Itu berarti ia menjual kemanfaatan tersebut kepada pemilik barang yang disewa.

   Adapun apabila masa sewa telah habis dan akad sewa yang ada tidak terbarui (diperpanjang lagi) baik secara eksplisit, maupun secara implisit melalui perpanjangan yang bersifat otomatis berdasarkan bentuk ijab qabul yang digunakan pada waktu akad yang mengandung pengertian terbaruinya lagi akad sewa ketika telah habis masanya. Maka, di sini *badal al-khuluww* tidak boleh, karena pihak pemilik barang yang disewakan lebih berhak terhadap barang miliknya yang disewakan itu ketika hak pihak penyewa (masa sewa) yang ada telah berakhir.

4. Apabila terjadi kesepakatan antara pihak penyewa lama dan pihak penyewa baru di tengah-tengah masa sewa bahwa pihak penyewa lama bersedia melepas haknya pada masa sewa yang tersisa dan sebagai gantinya ia mendapatkan sejumlah uang sebagai kompensasinya, *badal al-khuluww* seperti ini adalah boleh secara syara' dengan tetap mematuhi ketentuan-ketentuan akad sewa yang dibuat antara pihak pemilik harta tidak bergerak yang disewakan dengan pihak penyewa pertama (lama) serta tetap mematuhi ketentuan undang-undang yang berlaku yang sesuai dengan hukum-hukum syara'.

Namun dalam kasus akad sewa dengan jangka waktu masa sewa lama, berdasarkan ketentuan yang diperbolehkan oleh sebagian undang-undang, pihak penyewa tidak boleh menyewakan barang yang disewanya kepada penyewa lain dan tidak boleh pula mengambil *badal al-khuluww* kecuali harus dengan persetujuan pihak pemilik barang yang disewakan tersebut.

Adapun apabila kesepakatan antara pihak penyewa pertama dengan pihak penyewa baru itu terjadi setelah berakhirnya masa sewa yang ada, maka di sini tidak boleh ada *badal al-Khuluww*, karena di sini berarti hak pihak penyewa pertama terhadap kemanfaatan barang yang disewanya telah habis dan berakhir. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 7
Seputar Masalah Memperjualbelikan Merk dan Izin Dagang atau Usaha

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sam-

pai kepada *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Memperjualbelikan merk dagang dan izin usaha" serta mengingat dan menimbang adanya keragaman kajian-kajian tersebut dalam membahas tema yang ada, keragaman istilah-istilah yang digunakan di dalamnya dan keragaman sudut pandang, majelis memutuskan:

1. Menunda pembahasan tema tersebut sampai putaran pertemuan kelima, supaya kajian terhadap tema tersebut bisa komprehensif mencakup semua aspek dan sisi-sisi tema tersebut, dengan memperhatikan hal-hal berikut,
   a. Kajian dan penelitian-penelitian yang dilakukan terhadap tema tersebut hendaknya dilakukan dengan menggunakan metodologi dan sistematika yang seragam, yaitu yang dimulai dengan mukaddimah yang pembahasannya mencakup pendefinisian dan pengidentifikasian masalah, penentuan skala cakupan pembahasan serta istilah-istilah yang digunakan dalam kajian-kajian tentang hak berikut istilah-istilah sinonimnya.
   b. Menyinggung preseden-preseden sejarah yang memiliki kaitan dengan tema di atas berikut pandangan-pandangan hukum yang ada di dalamnya yang bisa memberikan dampak dalam menjelaskan gambaran tema tersebut dan pengklasifikasiannya.
2. Berusaha memasukkan tema "Memperjual-belikan merk dagang dan izin usaha" ke dalam cakupan sebuah topik umum, supaya kajian yang dilakukan bisa lebih akurat dan memberikan manfaat yang lebih luas, yaitu topik dengan tema sentral "hak-hak maknawiyah" supaya bisa mencakup istilah-istilah lain seperti hak karangan, hak cipta atau penemuan, hak risalah (tesis, disertasi), hak logo, hak model, dan sebagainya.
3. Para peneliti bisa memfokuskan pada sebuah istilah tertentu dari hak-hak tersebut, sebagaimana pula mereka juga bisa memperluas cakupan kajian mereka sehingga bisa mencakup istilah-istilah yang memiliki pengertian hampir serupa dalam sebuah kerangka topik umum. *Wallaahul muwaffiq*.

Keputusan Nomor 8
Tentang Masalah Penyewaan yang Berakhir dengan Pemilikan, Akad Jual Beli *Muraabahah* bagi Pihak yang Mengajukan Permohonan Pembelian (*al-Muraabahah lil Aamir bisy Syiraa'*) dan Perubahan Nilai Mata Uang

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M, memutuskan seperti berikut:

1. Penundaan pembahasan tentang tema "Penyewaan yang berakhir dengan pemilikan," dan tema "*Muraabahah* bagi pihak yang mengajukan permohonan pembelian" serta penundaan keputusan final untuk tema "perubahan nilai tukar mata uang" sampai pertemuan putaran yang akan datang, karena masih perlu untuk mengkaji lebih lanjut dan komprehensif mencakup semua segi dan sisi-sisi tema tersebut.
2. Menugaskan sekretariat jenderal untuk menyempurnakan kajian terhadap kedua tema di atas, mengumpulkan hasil-hasil kajian yang diserahkan seputar tema "Penyewaan yang berakhir dengan pemilikan," sejumlah keputusan hasil seminar fiqih pertama yang diselenggarakan oleh *Baitut Tamwil* Kuwait pada tahun 1407 H/1987 M,

hasil-hasil kajian seputar tema "*Muraabahah* bagi pihak yang mengajukan permohonan pembelian" yang dipresentasikan pada seminar strategi investasi di bank-bank Islam yang diselenggarakan di Amman tahun 1407 H/1987 M berkat kerja sama antara institut Riset dan Pelatihan Bank Pembangunan Islam dengan Lembaga Kerajaan Untuk Riset Peradaban Islam. *Wallaahul Muwaffiq.*

Keputusan Nomor 9
Seputar Masalah Aliran Baha`iyyah

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Berangkat dari keputusan muktamar tinggi Islam kelima yang diselenggarakan di Kuwait dari tanggal 26-29 Jumadil Ula 1407 H/26-29 Januari 1987 M, yang memberikan mandat kepada *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk mengemukakan pandangannya seputar aliran-aliran yang merusak dan bertentangan dengan ajaran Al-Qur`an dan sunnah.

Mengingat dan menimbang berbagai ancaman bahaya yang ditimbulkan oleh aliran Baha`iyyah di dalam tubuh umat Islam dan dukungan yang mengalir kepadanya dari pihak-pihak yang tidak senang kepada Islam.

Setelah mencermati dan menganalisa secara mendalam terhadap ajaran-ajaran aliran Baha`iyyah, serta setelah memastikan bahwa Baha` sang pendiri aliran Baha`iyyah mengaku dan mengklaim dirinya sebagai rasul, mengklaim bahwa karangaan-karangan yang ditulisnya adalah wahyu yang diturunkan kepadanya, mengajak umat manusia seluruhnya untuk beriman dan mempercayai kerasulannya, mengingkari jika Rasulullah Muhammad saw. adalah pemungkas para rasul, dan ia mengatakan bahwa kitab-kitab yang diturunkan kepadanya menasakh Al-Qur`an al-Karim, sebagaimana pula ia juga memiliki pandangan dan ajaran penitisan arwah (reinkarnasi).

Berdasarkan pada tindakan dan perilaku Baha` yang dengan sengaja melakukan banyak pengubahan, pendistorsian, pereduksian, dan pemanipulasian terhadap cabang-cabang fiqih, seperti yang ia lakukan terhadap jumlah shalat fardhu dan waktu pelaksanaannya dengan mengubahnya menjadi sembilan dan dilaksanakan pada tiga waktu, pagi sekali, tengah hari sekali dan sore sekali.

Juga seperti tindakannya yang mengubah tayammum dengan cara bahwa penganut Baha`iyyah cukup hanya dengan membaca, *"Bismillaah al-Athhar al-Athhar,"* mengubah kewajiban puasa menjadi hanya sembilan belas hari yang berakhir pada hari raya Nairuz yang jatuh pada tanggal 21 Maret setiap tahunnya, memindah kiblat ke rumah Baha` di Akka Palestina, mengharamkan jihad, menggugurkan hukuman-hukuman *hadd*, menyamakan antara laki-laki dan perempuan dalam bagian waris, dan menghalalkan perzinaan.

Setelah menelaah kajian-kajian yang dipersembahkan seputar tema "lahan-lahan persatuan dan kesatuan Islam" yang memuat peringatan terhadap ancaman bahaya berbagai pergerakan-pergerakan yang merusak, memecah-belah dan mengganggu persatuan dan kesatuan umat, menjadikannya tercerai-berai menjadi kelompok-kelompok dan golongan-golongan, serta bisa mendorong kepada kemurtadan dan jauh dari Islam.

Oleh sebab itu, majelis merekomendasikan bahwa semua organisasi dan lembaga-lembaga Islam di seluruh penjuru dunia harus melakukan segala cara dan upaya dengan semua kemampuan dan potensi yang dimilikinya untuk membendung dan melawan aliran atau sekte sesat yang bernama Baha`iyyah ini

yang berusaha menghancurkan aqidah, syariat, dan manhaj hidup Islam.

Majelis juga memutuskan bahwa semua ajaran dan keyakinan yang disebarkan oleh Baha`, sikapnya yang mengaku-ngaku sebagai rasul, diturunkannya wahyu kepada dirinya, kitab-kitab yang ia klaim sebagai wahyu yang diturunkan kepadanya adalah menasakh Al-Qur`an al-Karim, sejumlah pengubahan, pereduksian, pendistorsian, dan pemanipulasian yang dilakukannya terhadap cabang-cabang syariat yang telah tetap secara mutawatir, semua itu adalah bentuk pengingkaran terhadap keniscayaan-keniscayaan agama (*ma'luum minad diini bidh dharuurah*). Barangsiapa mengingkari keniscayaan-keniscayaan agama tersebut, berdasarkan ijma' umat Islam, ia dihukumi kafir. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 10
Tentang Proyek *Taisiirul Fiqih* (Simplifikasi Fiqih)

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Setelah mempelajari laporan proposal yang diajukan tentang proyek *taisiirul fiqih* yang memuat rancangan dan konsep yang ditawarkan untuk proyek tersebut seperti yang disampaikan oleh komite yang dibentuk khusus untuk melakukan pengawasan dan bimbingan terhadap pelaksanaan proyek tersebut.

Setelah menelaah laporan subkomite yang dibentuk di tengah-tengah berlangsungnya muktamar putaran kelima ini untuk mengkaji dan mempelajari proyek *taisiirul fiqih,* serta rekomendasinya untuk menyetujui konsep dan rancangan tersebut dan menugaskan sekretariat jenderal untuk terus mengikuti dan memantau realisasi proyek tersebut, dengan ini majelis memutuskan:

Menyetujui konsep dan rancangan yang dijelaskan dalam laporan komite pengawas proyek *taisiirul fiqih* sesuai dengan revisi yang diusulkan, dan menugaskan sekretariat jenderal *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk terus mengikuti dan memantau realisasi proyek tersebut. *Wallaahul Muwaffiq.*

Keputusan Nomor 11
Tentang Proyek *al-Mausuu'ah al-Fiqihiyyah* (Ensiklopedia Fiqih)

Majelis *Majma'al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Setelah mempelajari laporan yang dibuat oleh komite yang ditugaskan untuk membuat dan menyiapkan konsep dan rancangan realisasi proyek Ensiklopedia Fiqih, mencakup usulan langkah-langkah realisasi, struktur kelompok yang ikut terlibat di dalamnya serta konsep dan rancangan silabusnya.

Setelah menelaah laporan subkomite yang dibentuk di tengah-tengah berlangsungnya muktamar putaran keempat ini untuk mengkaji dan mempelajari proyek Ensiklopedia Fiqih, serta rekomendasinya untuk menyetujui konsep dan rancangan realisasi sesuai dengan revisi yang diusulkan, aspek-aspek yang diusulkan untuk dimasukkan ke dalam rancangan tema-temanya serta sejumlah referensi yang ikut dimasukkan ke dalam daftar referensi.

Dengan ini majelis memutuskan:

Menyetujui konsep dan rancangan yang dijelaskan dalam laporan komite yang ditugaskan untuk membuat dan menyiapkan konsep realisasi proyek Ensiklopedia Fiqih berikut sejumlah usulan yang diajukan oleh sub komite, serta menugaskan sekretariat jenderal *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk terus mengikuti dan memantau realisasi dan perkembangan proyek tersebut. *Wallaahul Muwaffiq.*

Keputusan Nomor 12
Tentang proyek *Mausuu'ah al-Qawaa'id al-Fiqhiyyah* (Ensiklopedia Kaidah-Kaidah Fiqih)

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran keempat di Jeddah kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadal Akhirah 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Setelah mempelajari laporan yang dibuat tentang proyek *Mausuu'ah Al-Qawaa'id Al-Fiqihiyyah*, dan setelah menelaah laporan komite yang dibentuk di tengah-tengah berlangsungnya muktamar putaran keempat ini untuk mengkaji dan mempelajari proyek *Mausuu'ah Al-Qawaa'id Al-Fiqihiyyah* dan langkah-langkah pelaksanaannya, mencakup formulasi atau bentuk rumusan akhir proyek, kemudian tujuh langkah yang diusulkan dalam prosedur penyiapan, dengan catatan masih ada keragaman pandangan terkait langkah pertama dan kelima.

Dengan ini majelis memutuskan:

1. Menyetujui formulasi atau bentuk rumusan akhir proyek *Mausuu'ah Al-Qawaa'id Al-Fiqihiyyah* dan langkah-langkah yang disetujui pengusulannya oleh komite proyek.
2. Menugaskan sekretariat jenderal *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk mengikuti dan memantau perealisasian apa yang dipasrahkan kepadanya serta memilih mana yang menurutnya sesuai dari kedua pendapat yang diusulkan oleh komite proyek terkait langkah pertama dan langkah kelima dari langkah-langkah penyiapan proyek. *Wallaahul Muwaffiq*.

Keputusan Nomor 13
Tentang Neraca *Majma' al-Fiqih al-Islami*

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Setelah memahami penjelasan yang disampaikan oleh sekretariat *Majma' al-Fiqih al-Islami* bahwa keterlambatan pelaksanaan muktamar putaran keempat ini mengharuskan sekretariat untuk mengkaji neraca, kemudian materi-materinya diteliti oleh komisi pengawasan Organisasi Konferensi Islam, kemudian diajukan kepada panitia keuangan tetap untuk disetujui dan akan dimasukkan ke dalam agenda muktamar menteri luar negeri negara-negara Islam.

Dengan ini majelis memutuskan:

Menyetujui langkah dan prosedur yang dilakukan oleh sekretariat jenderal dan menyetujui neraca *Majma' al-Fiqih al-Islami. Wallaahul Muwaffiq.*

Sejumlah Rekomendasi Muktamar Putaran Keempat Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami*

Segala puji hanya bagi Allah SWT Tuhan semesta alam, shalawat dan salam untuk baginda agung Muhammad saw. pemungkas para nabi, untuk keluarga dan para sahabat beliau.

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada putaran muktamar keempat di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 18-23 Jumadil Akhir 1408 H/6-11 Februari 1988 M.

Pertama

Setelah menelaah sejumlah kajian yang sampai kepada *Majma' al Fiqih al-Islami* seputar tema "Langkah-langkah penanggulangan kerusakan moral" yang dalam kajian-kajian itu dijelaskan tentang kerusakan moral yang dialami oleh dunia saat ini dan mulai mewabah di dunia Islam dalam bentuk yang tidak diridhai oleh Allah SWT dan tidak sejalan dengan peran kepemimpinan yang dimandatkan kepada umat ini untuk memimpin dan menuntun umat manusia menuju kesucian aqidah, moral, dan perilaku.

Selaras dengan karakteristik-karakteristik Islam yang integral dan keberadaan aspek moral sebagai salah satu aspek agama terpenting yang kesempurnaan ke-Islam-an seseorang tidak bisa terwujud kecuali dengan mengimplementasikan syariat Islam secara utuh dengan seluruh prinsip-prinsip dan hukum-hukumnya serta mengimplementasikannya dalam semua aspek kehidupan.

Dengan ini, Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* merekomendasikan dan menyerukan:

1. Meningkatkan intensitas usaha pelurusan dan pengokohan peran kontrol aqidah melalui usaha-usaha pencerahan yang komprehensif dan penyadaran akan pengaruh aqidah yang lurus terhadap jiwa.
2. Melakukan usaha-usaha pembersihan media informasi, baik cetak maupun elektronik dan segala bentuk iklan komersial di dunia Islam, dari semua hal yang berbau kemaksiatan kepada Allah SWT serta benar-benar mempurifikasinya dari semua hal yang berbau pornografi, atau semua hal yang bisa memicu terjadinya perilaku menyimpang dan menjerumuskan ke dalam jurang kerusakan moral.
3. Merumuskan konsep dan langkah-langkah praktis untuk menjaga kemurnian dan orisinalitas Islam dan warisan Islam, membendung dan melawan segala bentuk usaha westernisasi dan segala bentuk penghapusan identitas dan kepribadian Islam, serta membendung segala bentuk invasi pemikiran dan kebudayaan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip moral Islam.

   Perlu adanya pengawasan dan kontrol Islam yang tegas terhadap semua bentuk aktivitas pariwisata dan pendelegasian ke luar negeri, supaya tidak dijadikan media untuk meruntuhkan elemen-elemen identitas dan moral Islam.
4. Menjadikan dunia pendidikan memiliki orientasi ke arah yang islami, mengajarkan semua ilmu dari titik tolak Islam dan menjadikan mata pelajaran agama sebagai mata pelajaran utama pada setiap jenjang pendidikan dan setiap spesialisasi, sehingga diharapkan bisa memperkuat aqidah Islam dan memperkokoh penanaman moral-moral Islam dalam setiap jiwa. Sebagaimana pula, umat Islam harus berusaha untuk menjadi pioner dalam semua bidang dan disiplin ilmu.
5. Membangun keluarga Muslim secara benar, mempermudah prosedur pernikahan, memberikan dorongan dan fasilitas-fasilitas kemudahan untuk menikah, serta mendorong para orang tua untuk mengasuh dan mendidik anak-anak mereka dengan benar sehingga mereka bisa tumbuh menjadi sebuah generasi yang kuat, tangguh, taat kepada Allah SWT dan mampu menunaikan misi abadi untuk menyebarkan dan mendakwahkan Islam. Begitu juga, mempersiapkan kaum perempuan secara benar sehingga mereka mampu memainkan peran sebagai ibu yang sesuai dengan tuntutan syariat Islam, serta menekan fenomena merebaknya tren mengambil *baby sitter* orang asing terutama yang tidak beragama Islam.
6. Menyediakan segala fasilitas yang bisa mewujudkan pendidikan anak dengan pendidikan yang islami, sehingga bisa tumbuh menjadi anak yang memiliki komitmen tinggi untuk melaksanakan pilar-pilar dan moralitas Islam, paham akan kewajibannya terhadap Tuhannya dan kewajibannya terhadap umatnya, terhindar dari kegersangan ruhani yang bisa mendorong kepada pengonsumsian obat-obatan terlarang, minuman keras dan dekadensi moral dengan berbagai bentuknya.

   Juga, menjadikan generasi muda memiliki

kesibukan dengan hal-hal yang penting dan bermanfaat, memberi mereka tanggung jawab sesuai dengan kemampuan dan potensi masing-masing, mengisi waktu-waktu kosong mereka dengan kegiatan-kegiatan yang positif dan bermanfaat, menyediakan berbagai fasilitas dan sarana hiburan, olah raga, serta perlombaan yang baik dan bersih serta mengarahkannya ke arah yang islami secara total.

Kedua

Setelah menelaah sejumlah kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* seputar tema "Bidang-bidang pemersatu umat Islam dan cara memanfaatkannya." Bertolak dari keniscayaan akan urgensitas dan prioritas ikatan Islam di antara bangsa-bangsa Islam, sebuah ikatan yang tidak akan pernah terputus, sebuah pondasi yang kokoh untuk bangunan solidaritas yang diimpikan dan didambakan, serta sebuah pilar yang kuat bagi setiap bangunan peradaban yang memiliki visi dan misi menyatukan barisan umat Islam, menyinergikan seluruh tenaga, energi dan kemampuan yang dicurahkan dalam rangka menghadapi berbagai bentuk tantangan modern serta menggapai kemuliaan dan kemajuan.

Juga kesadaran bahwa ikatan Islam adalah sebuah motivator yang kuat dan sebuah faktor yang abadi untuk menyatukan arah, visi, dan misi, mengoordinasikan dan mengharmonisasikan politik serta kebijakan negara-negara Islam dalam berbagai bidang pembangunan dan pengembangan ekonomi dan sosial, memperkokoh jalinan solidaritas, kerja sama dan cinta kasih di antara bangsa-bangsa umat Islam dalam menyingkirkan berbagai aral melintang berupa berbagai bentuk subordinasi yang menghalangi jalannya dalam menghadapi berbagai bentuk tantangan modern serta dalam usaha menggapai apa yang dicita-citakannya yaitu; kesejahteraan, kekuatan pertahanan, dan kemakmuran.

Berdasarkan hal itu semua, majelis menyerukan hal-hal berikut:

1. Membela dan melindungi aqidah Islam, memproteksi kemurniannya dari segala bentuk kontaminasi, mewaspadai setiap hal yang bisa dijadikan sebagai media untuk menghancurkan aqidah Islam, atau meragukan pokok-pokok aqidah Islam serta memecah belah kesatuan dan persatuan umat Islam.
2. Meningkatkan intensitas *Majma' al-Fiqih al-Islami* dalam memberikan perhatian dan kepedulian terhadap berbagai kajian fiqih yang bertujuan untuk menghadapi dan menjawab berbagai tantangan pemikiran kekinian, perhatian fiqih Islam terhadap berbagai problematika masyarakat, mengukuhkan fiqih Islam sebagai elemen dasar di dalam kebangkitan pemikiran umat, memperluas ruang lingkup penggunaan fiqih Islam dalam peraturan dan undang-undang negara-negara Islam pada semua aspek kehidupan masyarakat.
3. Keharusan adanya keserasian dan harmonisasi yang kuat dalam bidang pendidikan, baik kandungan maupun metodologi yang digunakannya, dengan berjalan di atas jalan lurus peradaban pemikiran Islam dalam rangka menciptakan generasi Islam yang satu sumber referensi ibadahnya, sama orientasi dan arah pemikirannya, serta bersama-sama merasa bangga terhadap peradaban Islam yang mereka miliki.
4. Memberikan prioritas tinggi terhadap kajian dan riset ilmiah dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan dan mengalokasikan satu persen dari jumlah total hasil pemasukan untuk mendanai program-program penelitian dan pendirian laboratorium ilmiah, dengan berlandaskan pada asas kerja sama secara integral di antara universitas-universitas Islam.

5. Bekerja sama dengan universitas-universitas Islam untuk membuat rumusan program kajian yang terdiri dari sejumlah poin pokok yang menjadi target kajian fiqih, serta membentuk komisi tingkat tinggi yang terdiri dari para pemikir Islam yang bertugas memantau perkembangan kajian-kajian tersebut dan melegalisasinya, serta memberikan hadiah untuk hasil kajian terbaik.
6. Media informasi di negara-negara Islam dengan berbagai bentuknya baik cetak maupun elektronik haruslah menjadi sebuah media informasi yang memiliki visi dan misi mensyiarkan serta menanamkan nilai-nilai ibadah kepada Allah SWT di muka bumi, menyebarkan nilai-nilai kebaikan, keutamaan dan keterbebasan dari pemahaman-pemahaman yang merusak akal pemikiran dan moral, yang sesat dan menyimpang dari jalan yang lurus, serta mendukung usaha-usaha menyatukan barisan media-media informasi di dunia Islam.
7. Membangun ekonomi Islam, bukan ekonomi Timur dan bukan pula ekonomi Barat, akan tetapi ekonomi Islam yang murni, ditambah dengan pembentukan pasar Islam bersama yang di dalamnya kaum Muslimin bahu-membahu bekerja sama dalam bidang produksi berikut pemasarannya tanpa membutuhkan orang lain selain mereka. Karena ekonomi merupakan salah satu pilar penting eksistensi suatu masyarakat, dan keintegralan ekonomi merupakan jalan untuk menggapai persatuan dan kesatuan umat Islam.

Ketiga

Berangkat dari kesadaran bahwa islamisasi pendidikan di kawasan Islam pada masa sekarang ini adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa dihindari guna membangun generasi-generasi Islam secara benar, lurus dan integral, baik pemikiran, pemahaman, perilaku, etika dan perbuatan. Hal itu dilakukan dengan cara menjadikan titik tolak, visi dan misi semua bentuk ilmu pengetahuan harus disesuaikan dengan Islam, menjadikan Islam dengan sistem, aturan dan kaidah-kaidahnya sebagai kerangka acuan bagi ilmu-ilmu tersebut, dan aqidah islamiah harus menjadi tonggak dan pilar utama dalam membangun sebuah metodologi dan sistematika pendidikan. Petunjuk-petunjuk terpenting konsep yang diharapkan dalam merealisasikan islamisasi pendidikan bisa dijelaskan seperti berikut:

1. Menjadikan aqidah Islam sebagai asas untuk konsepsi Islam besar yang memberikan pandangan utuh, integral dan komprehensif terhadap alam, manusia dan kehidupan, serta memberikan pengertian kepada manusia tentang Sang Pencipta kehidupan, hubungan manusia dengan alam, hubungan manusia dengan Sang Pencipta dan hubungan manusia dengan lingkungan masyarakat sekitarnya.
2. Menjadikan Islam sebagai poros ilmu-ilmu sosial, humanisme, ekonomi dan politik, menggali dan memunculkan teori-teori humanisme Islam dan keterikatannya dengan Sang Pencipta alam, manusia dan kehidupan. Hal ini dilakukan dengan bekerja sama dan berkoordinasi dengan lembaga dan organisasi-organisasi Islam yang berkecimpung dalam bidang ini, seperti organisasi ilmu-ilmu kedokteran Islam dan organisasi pendidikan, kebudayaan dan ilmu pengetahuan Islam.
3. Melakukan langkah-langkah pembuktian akan bahaya dan kerusakan yang ditimbulkan oleh semua bentuk ilmu yang bertentangan dengan aqidah Islam, seperti ilmu-ilmu yang beraliran materialisme, sekuler dan ateis, ilmu-ilmu yang menyesatkan seperti perdukunan, peramalan dan sihir.

Juga, mewaspadai ilmu-ilmu yang dicela, dikecam, dan diharamkan oleh Islam, begitu juga ilmu-ilmu yang berlandaskan pada kefasikan dan kemaksiatan.

4. Menulis ulang sejarah ilmu pengetahuan, menjelaskan perjalanan perkembangannya, kontribusi kaum Muslimin di dalamnya, membersihkannya dari teori-teori orientalis dan westernisasi yang disusupkan ke dalamnya yang memutarbalikkan perjalanan sejarah yang benar. Meninjau kembali pengklasifikasian ilmu pengetahuan dan metode-metode penelitian dan kajian sesuai dengan pandangan Islam. Semua itu dilakukan melalui berbagai aktivitas institut dan pusat-pusat riset ilmiah, sentra-sentra ekonomi Islam di seluruh penjuru negara-negara Islam.
5. Merekonstruksi jalinan antara ilmu-ilmu yang mengkaji seputar alam, manusia dan kehidupan dengan Sang Penciptanya. Oleh sebab itu, seorang ilmuwan yang melakukan kajian dan penelitian dalam bidang-bidang tersebut harus tahu dan sadar bahwa itu semua adalah ciptaan Tuhan yang sangat akurat, cermat, dan sempurna.
6. Meletakkan aturan, ukuran dan kaidah-kaidah yang disarikan dari agama Islam, atau yang sejalan dengan visi dan misi Islam, supaya menjadi prinsip-prinsip dasar bagi seluruh ilmu pengetahuan atau untuk salah satu disiplin ilmu, memperlihatkan kekurangan dan sisi-sisi negatif metode Barat yang membuat jurang pemisah sangat dalam antara agama dan ilmu, atau membangun ilmu secara keliru seperti ilmu sejarah, ekonomi, dan sosial.

Perlu untuk diperhatikan juga, bahwa di sana terdapat sebuah proyek yang bisa menjadi elemen pendukung untuk mencapai tujuan islamisasi pendidikan, bahkan mungkin lebih dari itu bisa dikatakan proyek tersebut merupakan salah satu intsrumen pokok untuk merealisasikan islamisasi pendidikan, proyek tersebut adalah "proyek islamisasi ilmu pengetahuan." Dalam hal ini, Institut Pemikiran Islam Internasional adalah yang mempersiapkan hal-hal yang dibutuhkan oleh proyek tersebut berupa pembuatan rencana, rancangan, dan konsep langkah-langkah realisasi melalui berbagai makalah, tulisan, dan seminar-seminar. *Wallaahul Muwaffiq*.

SEJUMLAH KEPUTUSAN DAN REKOMENDASI HASIL PERTEMUAN MUKTAMAR KELIMA MAJELIS *MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI*, KUWAIT, 1-6 JUMADIL ULA 1409 H/10-15 DESEMBER 1988 M

Bismillaahirrahmaanirrahiim.

Segala puji hanya bagi Allah SWT Tuhan semesta alam. Shalawat dan shalawat bagi baginda Nabi kita Muhammmad pemungkas para nabi, bagi keluarga dan para sahabat beliau.

Keputusan 1
Tentang Masalah Keluarga Berencana

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada putaran muktamar kelima di Kuwait dari tanggal 1-6 Jumadil Ula 1409 H/ 10-15 Desember 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang dipresentasikan oleh para anggota sidang dan para pakar seputar tema "keluarga berencana" dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Berdasarkan pada kenyataan bahwa di antara maksud dan tujuan pernikahan dalam syariat Islam adalah berketurunan dan menjaga keberlangsungan eksistensi manusia, bahwa tidak boleh mengesampingkan dan menyia-nyiakan salah satu dari maksud dan tujuan dari pernikahan ini, karena hal itu bertentangan nash-nash syariat, petunjuk dan arahan-arahannya

yang menyerukan untuk memperbanyak keturunan, menjaga dan memerhatikannya, yang hal itu tercermin pada pandangan Islam yang mengukuhkan bahwa menjaga keturunan (*hifzhun nasl*) adalah salah satu dari lima hal yang syariat-syariat diturunkan untuk melindungi dan menjaganya.

Dengan ini, sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. Tidak boleh menerbitkan undang-undang umum yang membatasi kebebasan pasangan suami-istri untuk berketurunan.
2. Haram hukumnya menghilangkan kemampuan dan potensi berketurunan pada laki-laki maupun perempuan, yaitu yang dikenal dengan istilah pemandulan, selama memang tidak ada kondisi darurat yang memaksa untuk melakukan hal itu dengan kriteria-kriteria darurat yang ditetapkan oleh syara'.
3. Boleh melakukan pengontrolan dan perencanaan kehamilan yang bersifat sementara dengan tujuan memberi jarak antara periode kehamilan satu dengan periode kehamilan berikutnya supaya tidak terlalu dekat, atau dengan tujuan untuk menghentikan terjadinya kehamilan selama jangka waktu tertentu, apabila memang ada kondisi hajat yang bisa diterima secara syara' yang menuntut untuk melakukan hal tersebut, sesuai dengan penilaian dan pertimbangan pasangan suami-istri yang bersangkutan dan itu dilakukan setelah melalui proses musyawarah di antara mereka berdua dan keduanya memang setuju untuk melakukan hal itu. Namun dengan syarat hal itu tidak menimbulkan dampak kemudharatan, cara dan sarana yang digunakan legal dan itu tidak sampai mengancam keselamatan kandungan janin yang sedang ada. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 2 dan 3 Tentang Masalah Memenuhi Janji dan Penjualan *Muraabahah* kepada Pihak yang Mengajukan Permohonan Pembelian (*al-Muraabahah lil Aamir bisy Syiraa'*)

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada putaran muktamar kelima di Kuwait dari tanggal 1-6 Jumadil Ula 1409 H/ 10-15 Desember 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang disajikan oleh para anggota sidang dan para pakar tentang tema "Memenuhi jani dan penjualan *muraabahah* kepada pihak yang mengajukan permohonan pembelian," serta setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Penjualan *muraabahah* kepada pihak yang mengajukan permohonan pembelian (*al-muraabahah lil aamir bisy syiraa'*) adalah boleh apabila memang barang yang dimaksudkan telah berada dalam kepemilikan pihak termohon dan telah terjadi *al-qabdhu* (penyerahterimaan, pemegangan) terhadapnya yang diakui dan sah menurut syara', juga selama yang bertanggung jawab terhadap kerugian ketika terjadi kerusakan sebelum diserahterimakan, tanggung jawab mengembalikan karena cacat yang tersembunyi dan hal-hal lain yang bisa menjadi alasan untuk mengembalikan barang yang bersangkutan setelah diserahterimakan adalah pihak termohon, juga telah memenuhi syarat-syarat jual-beli dan tidak ditemukan hal-hal yang menghalangi dilakukannya jual beli.
2. Janji atau komitmen (yaitu yang berasal dari salah satu pihak, yaitu pihak pemohon atau pihak termohon secara tersendiri), maka menurut perspektif hukum agama, janji itu mengikat dan menjadi kewajiban

pihak yang berjanji sehingga ia harus memenuhinya kecuali jika ada uzur.

Menurut perspektif hukum pengadilan, janji itu juga menjadi kewajiban pihak yang berjanji apabila janji tersebut digantungkan kepada suatu sebab dan sesuatu yang dijanjikan telah resmi menjadi beban akibat adanya janji tersebut. Dalam kasus ini, dampak hukum wajib dan berlaku mengikatnya janji itu ada kalanya dengan memenuhi dan merealisasikan janji tersebut, atau dengan membayar kompensasi ganti rugi untuk kerugian yang benar-benar terjadi akibat tidak dipenuhinya janji tersebut tanpa ada uzur.

3. *Al-Muwaa'adah* (saling berjanji yang terjadi di antara kedua belah pihak, masing-masing pihak saling berjanji kepada pihak yang lain) adalah boleh dalam jual beli *muraabahah* disertai dengan adanya syarat *khiyaar* untuk kedua belah pihak atau untuk salah satunya.

   Oleh sebab itu, apabila tidak dibarengi dengan adanya *khiyaar*, *muwaa'adah* itu tidak boleh. Karena *muwaa'adah* yang mengikat dan menjadi wajib dalam jual beli *muraabahah* menyerupai jual beli itu sendiri, sehingga ketika itu disyaratkan bahwa pihak penjual memang benar-benar telah memiliki barang yang dijual, supaya di sana tidak ada pelanggaran terhadap larangan Rasulullah saw. yaitu larangan seseorang menjual sesuatu yang tidak ada pada dirinya (tidak ia miliki).

Muktamar kelima *Majma' al-Fiqih al-Islami* berdasarkan hasil pengamatannya yang menunjukkan bahwa aktivitas-aktivitas bank-bank Islam lebih banyak adalah mengarah kepada pendanaan melalui jalur penjualan *muraabahah* kepada pihak yang mengajukan permohonan pembelian. Berdasarkan hal tersebut, muktamar juga merekomendasikan hal-hal berikut:

1. Bank-bank Islam hendaknya memperluas aktivitasnya mencakup semua bentuk-bentuk penumbuhan dan pengembangan perekonomian, terlebih dalam bidang pendirian proyek-proyek industri atau perdagangan yang dilakukan dengan usaha sendiri, atau melalui kerja sama mitra usaha (*musyaarakah*) dan *mudhaarabah* dengan pihak-pihak lain.
2. Mempelajari bentuk-bentuk implementasi kegiatan "*muraabahah* kepada pihak pemohon pembelian" yang dilakukan oleh bank-bank Islam, untuk selanjutnya dijadikan sebagai titik tolak pembuatan aturan dan prinsip-prinsip dasar yang bisa mencegah terjadinya celah-celah kekurangan dalam pempraktikan dan pengimplementasian *muraabahah*, serta bisa membantu pengimplementasian hukum-hukum syara' secara umum atau hukum-hukum syara' yang khusus berkaitan dengan aktivitas penjualan *muraabahah* kepada pihak pemohon. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 4 Tentang Masalah Perubahan Nilai Mata Uang

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada putaran muktamar kelima di Kuwait dari tanggal 1-6 Jumadil Ula 1409 H/ 10-15 Desember 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang disampaikan oleh para anggota sidang dan para pakar terkait tema "Perubahan nilai mata uang," dan mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Setelah menelaah hasil keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* nomor 9 pada putaran muktamar ketiga, bahwa mata uang kertas adalah mata uang yang bersifat anggapan (*nuquud i'tibaariyyah*, sebenarnya tidak memiliki nilai

intrinsik tapi dianggap memiliki nilai), memiliki sifat *tsamaniyyah* (sebagai alat penukar atau harga pembayaran) secara utuh, dan memiliki hukum-hukum syara' yang sama seperti yang diberlakukan terhadap mata uang emas dan perak, baik dari segi hukum-hukum riba, zakat, pesan (*salam*) dan hukum-hukum mata uang emas perak lainnya.

Dengan ini sidang memutuskan:

Bahwa yang diperhitungkan dalam pembayaran dan pengembalian utang berupa mata uang tertentu yang sudah tetap dan positif adalah dengan serupanya (dengan sesuatu yang sama dengan sesuatu yang diutang, dengan mata uang yang sama dan dalam jumlah nominal yang sama dengan yang diutang) bukan dengan nilainya. Karena menurut prinsip, utang dikembalikan dan dibayar dengan serupanya.

Oleh sebab itu, tidak boleh mengaitkan utang yang tetap dan positif dalam tanggungan apa pun sumber dan asal mula utang tersebut (apakah utang itu berasal dari pinjaman utang, ataukah karena jual beli tidak secara tunai dan sebagainya) dengan tingkat nilai harga daya belinya (nilai tukarnya). *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 5
Tentang Masalah Hak-Hak Maknawi

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada putaran muktamar kelima di Kuwait dari tanggal 1-6 Jumadil Ula 1409 H/ 10-15 Desember 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang diserahkan oleh para anggota dan para pakar seputar tema "Hak-hak maknawi" dan mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema itu.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Nama, alamat, merk dan logo dagang, karya cipta, penemuan, semua itu adalah hak-hak pribadi para pemiliknya. Pada masa modern sekarang, sebagaimana yang berlaku, hak-hak itu memiliki nilai finansial yang diakui. Menurut perspektif hukum syara', hak-hak tersebut adalah hak-hak yang diakui, sehingga tidak boleh ada pelanggaran terhadapnya.
2. Boleh melakukan pen-*tasharuf*-an terhadap nama, alamat, merk dan logo dagang, serta boleh dialihtangankan dengan ganti komersial dengan syarat tidak ada unsur *gharar* (penipuan, risiko), *tadliis* (manipulasi, informasi yang tidak lengkap, *asymmetric information*) dan *al-ghisysy* (penipuan), berdasarkan pertimbangan bahwa semua itu telah menjadi hak materil.
3. Hak karya tulisan dan hak karya cipta atau penemuan adalah hak yang dilindungi secara syara'. Para pemiliknya berhak melakukan pen-*tasharuf*-an terhadapnya, dan tidak boleh ada pelanggaran terhadapnya. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 6
Tentang Masalah Penyewaan yang Berakhir dengan Pemilikan (*al-Ijaar al-Muntahii bi at-Tamliik*)

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran kelima di Kuwait dari tanggal 1-6 Jumadil Ula 1409 H/ 10-15 Desember 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian dari para anggota dan para pakar seputar tema "Penyewaan yang berakhir dengan pemilikan" dan setelah mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema itu.

Setelah menelaah keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* nomor 1 pada muktamar putaran ketiga terkait jawaban untuk sejumlah pertanyaan Bank Pembangunan Islam poin dua, khususnya masalah aktivitas penyewaan.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Yang lebih utama adalah tidak mempraktikkan bentuk-bentuk penyewaan yang berakhir pada pemilikan, akan tetapi sebagai solusi alternatifnya ada sejumlah bentuk transaksi lain yang bisa dipraktikkan, di antaranya adalah dua bentuk transaksi berikut,
   a. Penjualan dengan pembayaran secara angsuran disertai dengan sejumlah jaminan yang cukup.
   b. Akad sewa dengan cara pihak pemilik barang yang disewa, setelah cicilan biaya sewa yang ada telah terlunasi di tengah-tengah masa sewa, memberikan *khiyaar* (opsi pilihan) kepada pihak penyewa untuk memilih salah satu dari tiga hal berikut,
      - Memperpanjang masa sewa.
      - Mengakhiri dan tidak memperpanjang lagi akad sewa yang ada, dan mengembalikan barang yang disewa kepada pemiliknya.
      - Membeli barang yang disewa dengan harga pasar ketika masa sewa telah berakhir.
2. Ada beragam bentuk sewa yang berakhir dengan pemilikan dan diputuskan untuk menunda pembahasannya pada pertemuan yang akan datang, setelah mendapatkan beberapa pola bentuk akad sewa seperti itu dan penjelasan tentang sejumlah hal yang terkait dengannya, bekerja sama dengan bank-bank Islam untuk mengkaji dan menganalisisnya serta mengeluarkan keputusan untuk itu. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 7
Tentang Masalah Pendanaan Properti untuk Membangun dan Membeli Perumahan

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran kelima di Kuwait dari tanggal 1-6 Jumadil Ula 1409 H/ 10-15 Desember 1988 M.

Setelah tema "Pendanaan properti untuk membangun dan membeli perumahan" dipresentasikan, maka sidang memutuskan,

Menunda pembahasan tema "Pendanaan properti untuk pembangunan perumahan" berikut keputusan khusus untuk tema tersebut pada putaran pertemuan keenam, guna mengkaji dan menganalisis secara lebih dalam terlebih dahulu. *Wallaahul Muwaffiq.*

Keputusan Nomor 8
Tentang Masalah Pembatasan atau Standardisasi Keuntungan Pedagang

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran kelima di Kuwait dari tanggal 1-6 Jumadil Ula 1409 H/ 10-15 Desember 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian dari para anggota dan para pakar seputar tema "Pembatasan keuntungan pedagang" dan setelah mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema itu.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Prinsip asal yang ditetapkan oleh nash-nash dan kaidah-kaidah syara' adalah, membiarkan orang-orang bebas dalam melakukan transaksi jual-beli dan pen-*tasharuf*-an terhadap aset dan harta benda yang mereka miliki dalam koridor hukum-hukum syariah Islam dan norma-normanya, sebagai pengimplementasian kemutlakan ayat, *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu."* (an-Nisaa`: 29)
2. Tidak ada batasan tertentu untuk suatu keuntungan yang harus dipatuhi oleh para pedagang dalam transaksi yang mereka lakukan. Akan tetapi, semua itu diserah-

kan kepada situasi dan kondisi perdagangan secara umum, serta kondisi pedagang dan barang, dengan tetap menjaga dan menjunjung tinggi etika dan norma-norma syariah, seperti keramahan, kerelaan, toleran, peringanan, dan pemudahan.

3. Banyak sekali nash-nash syariat Islam yang menegaskan tentang keharusan bertransaksi dengan cara-cara yang baik, jauh dari segala bentuk praktik yang diharamkan, seperti penipuan, manipulasi, *tadliis, istighfaal* (eksploitatif, mengambil keuntungan dari kelengahan dan ketidaktahuan seseorang), pemalsuan dan pembohongan tentang keuntungan yang sebenarnya, penimbunan dan monopoli, yang semua itu menimbulkan kemudharatan baik bagi pribadi maupun masyarakat luas.
4. *Waliyyul amri* (penguasa, pemerintah) tidak boleh melakukan intervensi dengan membuat patokan dan standar harga (*tas'iir*), kecuali apabila ditemukan adanya kekacauan dan ketidaknormalan pada aktivitas pasar dan harga karena dipicu oleh faktor-faktor yang sengaja dibuat-buat. Oleh sebab itu, jika ada kondisi seperti itu, *waliyyul amri* bisa melakukan intervensi dengan mengambil langkah kebijakan yang adil, rasional dan proporsional yang bisa mengontrol dan mengatasi faktor-faktor kekacauan, ketidakberesan, pelonjakan harga yang tidak wajar, penipuan dan praktik-praktik ilegal lainnya tersebut. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 9 Tentang Masalah *'Urf* (Hukum Adat Kebiasaan, *Common Law*)

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran kelima di Kuwait dari tanggal 1-6 Jumadil Ula 1409 H/ 10-15 Desember 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian dari para anggota dan para pakar seputar tema "*'urf*," dan setelah mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema itu.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Yang dimaksud dengan *'urf* adalah sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan manusia dan mereka menjalankan aktivitas berdasarkan sesuatu itu, baik sesuatu itu berupa ucapan, perbuatan atau sesuatu yang ditinggalkan. *'Urf* ada yang diakui dan diperhitungkan secara syara' dan ada yang tidak diakui dan tidak diperhitungkan.
2. *'Urf* apabila berskala khusus, *'urf* itu diperhitungkan dan diterapkan hanya terbatas pada orang-orang yang berada dalam lingkungan dan ruang lingkup *'urf* tersebut. Apabila *'urf* itu berskala umum, *'urf* itu diperhitungkan dan diterapkan bagi semua orang.
3. *'Urf* yang diperhitungkan dan diakui secara syara' adalah *'urf* yang memenuhi syarat, ketentuan dan kriteria-kriteria seperti berikut,
   a. Tidak bertentangan dengan syariat. Oleh sebab itu, apabila suatu *'urf* bertentangan dengan suatu nash syara' atau salah satu kaidah dan prinsip syara', itu adalah *'urf* yang rusak.
   b. Harus berlaku secara berkesinambungan atau lumrah dan rata-rata.
   c. *'Urf* harus memang ada dan berlaku ketika diadakan suatu pen-*tasharuf*-an.
   d. Kedua belah pihak yang melakukan akad tidak secara eksplisit menyatakan sesuatu yang tidak sesuai dengan *'urf* tersebut. Apabila mereka berdua secara jelas menyatakan sesuatu yang tidak

sesuai dengan *'urf* yang berlaku, *'urf* itu tidak lagi diperhitungkan.

e. Seorang faqih –baik itu mufti atau qadhi (hakim)- jangan bersikap *jumuud* (kaku) ketika berinteraksi dengan kitab-kitab karya fuqaha tanpa mempertimbangkan dan memperhatikan perubahan dan perbedaan *'urf. Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 10
Tentang Masalah Penerapan dan Pemberlakuan Hukum-Hukum Syariat Islam

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran kelima di Kuwait dari tanggal 1-6 Jumadil Ula 1409 H/ 10-15 Desember 1988 M.

Setelah menelaah kajian-kajian dari para anggota dan para pakar seputar tema "Penerapan hukum-hukum syariat Islam" dan setelah mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema itu dan dengan mengingat dan menimbang bahwa *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang terlahir dari sebuah keinginan mulia dari muktamar Islam tingkat tinggi ketiga yang berlangsung di Mekah al-Mukarramah, dengan maksud untuk mencari solusi alternatif syar'i untuk menjawab berbagai problematika umat Islam, mengontrol masalah kehidupan umat Islam dengan aturan dan norma syariat Islam, menyingkirkan berbagai rintangan yang menghalangi dan mengganggu dalam penerapan syariat Islam, menyediakan semua bentuk fasilitas, instrumen, sarana dan prasarana yang dibutuhkan dalam penerapan dan pemberlakuan syariat Islam.

Juga sebagai wujud ikrar dan pendeklarasian akan ketundukan kepada hukum dan aturan-aturan Allah SWT sebagai pengaktualisasian akan supremasi dan kedaulatan syariat-Nya, menghilangkan kondisi kontradiktif yang terjadi di antara sebagian pemimpin Islam dan rakyatnya, menghilangkan faktor-faktor ketegangan, pertentangan dan konflik yang terjadi di kawasan mereka, serta menciptakan kondisi aman, damai dan kondusif di negara-negara Islam.

Dengan ini sidang memutuskan:

Tugas dan kewajiban utama dan pertama bagi orang yang memegang dan menguasai urusan (pemerintah) kaum Muslimin adalah menerapkan dan memberlakukan syariat Allah SWT, menyerukan kepada seluruh pemerintahan di negara-negara Islam untuk segera menerapkan dan memberlakukan syariat Islam serta menjadikannya sebagai rujukan hukum, peraturan dan perundang-undangan secara utuh, total dan permanen di dalam semua bidang dan aspek kehidupan, mengajak seluruh elemen masyarakat Islam baik individu, komunitas maupun negara untuk memegang teguh agama Allah SWT dan mengimplementasikan syariat-Nya dengan berdasarkan keyakinan bahwa agama Islam adalah aqidah, syariat, moral, etika, dan *manhaj* kehidupan (*way of life*).

Sidang juga merekomendasikan hal-hal berikut:

1. *Majma' al-Fiqih al-Islami* secara berkesinambungan terus melakukan kajian dan studi-studi yang mendalam terhadap berbagai aspek-aspek tema "Penerapan dan pemberlakuan syariat Islam" serta terus mengawal dan mengontrol sejauh mana penerapan syariat Islam yang telah terealisasi di negara-negara Islam.
2. Melakukan koordinasi secara intensif antara *Majma' al-Fiqih al-Islami* dan lembaga-lembaga keilmuan lainnya yang memiliki perhatian terhadap masalah penerapan dan pemberlakuan syariat Islam, mempersiapkan berbagai konsep, rancangan, fasilitas, instrumen dan kajian-kajian yang bisa digunakan untuk menyingkirkan berbagai kendala dan keraguan yang menghambat

penerapan syariat Islam di negara-negara Islam.

3. Mengumpulkan rancangan undang-undang Islam yang telah dibuat di berbagai negara Islam untuk selanjutnya dikaji dan dianalisis untuk dijadikan sebagai bahan masukan dan pertimbangan.
4. Menyerukan reformasi metode pendidikan dan berbagai media informasi, memanfaatkannya untuk mendukung realisasi penerapan syariat Islam, mempersiapkan generasi Muslim yang menjunjung tinggi hukum dan syariat Allah SWT.
5. Meningkatkan kemampuan dan kompetensi para tenaga pendidik dan lulusan, seperti para hakim agung, jaksa daerah dan pengacara guna mempersiapkan tenaga yang dibutuhkan untuk penerapan syariat Islam. *Wallaahul Muwaffiq*.

Keputusan Nomor 13 Tentang Komisi Undang-Undang Islam Internasional

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran kelima di Kuwait dari tanggal 1-6 Jumadil Ula 1409 H/ 10-15 Desember 1988 M.

Setelah menelaah dan membaca memorandum yang berkaitan dengan rencana anggaran dasar komisi undang-undang Islam internasional yang diserahkan kepada *Majma' al-Fiqih al-Islami* dari hasil muktamar menteri luar negeri negara-negara Islam ketujuh belas yang berlangsung di Amman Yordania dengan nomor 45/17 S.

Dengan ini sidang memutuskan:

Menyetujui untuk mengkaji rencana anggaran dasar komisi undang-undang Islam internasional dan menerima penyerahan tugas yang dipercayakan kepada komisi yang bersangkutan untuk selanjutnya menjadi bagian dari agenda kegiatan *Majma' al-Fiqih al-Islami*. *Wallaahul Muwaffiq*.

SEJUMLAH KEPUTUSAN DAN REKOMENDASI HASIL SIDANG *MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI* PADA MUKTAMAR PUTARAN KEENAM YANG DISELENGGARAKAN DI JEDDAH KERAJAAN ARAB SAUDI PADA TANGGAL 17-23 SYA'BAN 1410 H/14-20 MARET 1990 M

Bismillaahirrahmaanirrahiim

Segala puji hanya bagi Allah SWT Tuhan semesta alam, shalawat dan salam untuk baginda agung Muhammad saw. pemungkas para nabi, untuk keluarga dan para sahabat beliau.

Keputusan Nomor 52/1/6 Tentang Masalah Pembiayaan Propertis Untuk Pembangunan dan Pembelian Perumahan

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah hasil kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait topik "Pembiayaan propertis untuk membangun dan membeli perumahan" dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar topik tersebut.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Rumah adalah salah satu kebutuhan dasar manusia dan harus disediakan melalui cara-cara yang legal dengan dana yang halal. Cara yang ditempuh oleh bank-bank properti dan perumahan serta yang lainnya, yaitu melalui bentuk pemberian kredit pinjaman dengan bunga baik sedikit maupun ba-nyak, adalah cara yang haram menurut syara', karena itu berarti bentuk transaksi dengan riba.

2. Di sana ada sejumlah cara yang legal yang bisa menjadi solusi alternatif dalam penyediaan perumahan dengan bentuk kepemilikan (terlebih lagi hal itu bisa dilakukan melalui cara penyewaan). Di antaranya adalah,
   a. Negara bisa memberikan fasilitas kepada masyarakat yang ingin memiliki rumah tempat tinggal dengan cara menyediakan pinjaman utang khusus untuk mendirikan perumahan dengan pengembalian secara angsuran yang sesuai tanpa bunga, baik dalam bentuk bunga yang dinyatakan secara jelas maupun bunga yang dibungkus dengan istilah "biaya administrasi."

      Hanya saja, apabila memang kondisi yang ada menuntut adanya biaya yang dibutuhkan dalam proses pencairan pinjaman, pengawasan, kontrol dan proses pengembaliannya, itu boleh memintanya dari pihak peminjam, namun dengan syarat biaya yang dibebankan kepadanya harus sesuai dengan besaran ongkos yang memang riil yang dibutuhkan dalam proses pemberian pinjaman, tidak boleh lebih dari itu sebagaimana yang dijelaskan pada poin satu dari keputusan nomor satu muktamar *Majma' al-Fiqih al-Islami* putaran ketiga.
   b. Penyediaan perumahan dikuasai dan dikelola langsung oleh negara-negara yang memang mampu untuk itu, dan menjualnya kepada masyarakat yang ingin memiliki rumah dengan pembayaran secara tidak tunai dengan cara angsuran, berdasarkan pada aturan dan ketentuan-ketentuan syara' yang dijelaskan dalam hasil keputusan muktamar *Majma' al-Fiqih al-Islami* putaran keenam nomor 53/2/6.
   c. Kepemilikan rumah tempat tinggal dengan melalui akad *ishtishnaa',* berdasarkan pada pertimbangan bahwa akad *ishtishnaa'* adalah akad yang berlaku mengikat. Dengan demikian, berarti pembelian rumah di sini terjadi sebelum rumah tersebut dibangun, dan di sini disyaratkan harus menjelaskan kriteria dan spesifikasi rumah yang diinginkan secara detail dan akurat sehingga bisa diketahui dengan jelas supaya tidak mengakibatkan munculnya perselisihan di kemudian hari. Di sini, pembayaran harganya tidak harus langsung tunai secara keseluruhan, akan tetapi boleh dengan cara dicicil sesuai dengan yang disepakati oleh kedua belah pihak, dengan tetap memperhatikan aturan dan syarat-syarat yang ditetapkan dalam akad *ishtishnaa'* oleh para fuqaha yang membedakan antara akad *ishtishnaa'* dengan akad salam (pesan).

Sidang juga merekomendasikan,

Untuk terus melakukan kajian-kajian guna mencari cara-cara lain yang legal dalam penyediaan rumah tempat tinggal bagi masyarakat yang ingin memilikinya.

Keputusan Nomor 53/2/6 Tentang Masalah Penjualan dengan Pembayaran Secara Angsuran

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah hasil kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait topik "Penjualan secara angsuran" dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar topik tersebut.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Boleh melakukan penjualan dengan harga tidak tunai yang lebih tinggi dari harga tunai. Sebagaimana pula, boleh menyebutkan harga suatu barang secara kontan sementara pembayaran harganya diangsur dalam jangka waktu tertentu yang diketahui dengan pasti. Jual beli yang ada tidak sah kecuali jika kedua belah pihak menegaskan dan memastikan apakah pembayarannya adalah secara tunai ataukah tidak secara tunai. Oleh sebab itu, apabila akad jual beli yang dilakukan masih mengambang, belum jelas dan belum pasti apakah secara tunai ataukah tidak, sekiranya belum terjadi kesepakatan yang pasti dan tegas atas satu harga yang pasti, itu tidak boleh.
2. Secara syara', tidak boleh melakukan jual beli secara tidak tunai yang disertai dengan penetapan suatu bunga angsuran yang terpisah dari harga yang ada, sekiranya bunga itu dikaitkan dengan jangka waktu atau tempo yang ada, baik apakah persentase bunga itu ditentukan berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak atau disesuaikan dengan persentase bunga yang biasa berlaku.
3. Apabila pihak pembeli terlambat dalam membayar angsuran dari batas waktu yang ditentukan, tidak boleh ada suatu tambahan yang diminta darinya (denda keterlambatan), apakah itu memang telah disyaratkan sebelumnya maupun tidak, karena itu masuk kategori riba yang diharamkan.
4. Pihak pembeli yang memang mampu, ia tidak boleh mengulur dan menunda-nunda pembayaran angsuran yang telah jatuh masa pembayarannya. Namun, meskipun begitu, secara syara' tidak boleh ada pemberlakuan syarat dan ketentuan bahwa apabila pihak pembeli terlambat dalam membayar angsuran ia harus membayar denda.
5. Secara syara', seorang penjual dengan harga tidak secara tunai boleh mensyaratkan kepada pihak pembeli bahwa angsuran-angsuran yang ada jatuh tempo sebelum waktunya apabila pihak pembeli terlambat dalam membayar sebagian angsuran, selama memang pihak pembeli menyetujui hal itu ketika melakukan akad.
6. Setelah terjadi penjualan, pihak penjual tidak berhak mempertahankan kepemilikan barang yang dijual. Akan tetapi, pihak penjual boleh mensyaratkan kepada pihak pembeli bahwa barang yang dijual itu tetap berada di tangannya sebagai gadaian demi menjamin haknya dalam mendapatkan pembayaran angsuran.

Sidang juga merekomendasikan,

Mengkaji sejumlah permasalahan yang terkait dengan penjualan dengan pembayaran secara angsuran, untuk selanjutnya keputusan final terkait sejumlah permasalahan tersebut akan diambil setelah kajian-kajian yang berkaitan dengan sejumlah permasalahan itu cukup tersedia. Di antara permasalahan itu adalah:

1. Pendiskonan oleh pihak penjual terhadap nota tagihan pembayaran angsuran yang ditangguhkan pada bank.
2. Memajukan tempo pembayaran utang sebagai bandingan pengguguran sebagian utang tersebut.
3. Dampak dan pengaruh kematian terhadap jatuh temponya angsuran (apakah kematian seseorang yang masih memiliki tanggungan angsuran bisa menjadikan angsuran itu jatuh tempo ataukah tidak).

Keputusan Nomor 54/3/6 Tentang Masalah Transaksi yang Dilakukan Melalui Alat Komunikasi Modern

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam

di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah hasil kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait topik "Melakukan transaksi melalui media komunikasi modern."

Mengingat dan menimbang terjadinya loncatan kemajuan yang sangat besar dalam bidang media dan sarana komunikasi, fakta di lapangan bahwa media komunikasi tersebut pada masa sekarang ini biasa digunakan untuk melakukan dan mengukuhkan akad karena tuntutan transaksi keuangan dan pen-*tasharuf*-an yang harus serba cepat.

Mengingat apa yang telah disinggung oleh fuqaha seputar masalah pemositifan akad dengan menggunakan surat, tulisan, isyarat dan seorang utusan, serta apa yang telah tertetapkan bahwa akad yang dilakukan oleh kedua orang yang sama-sama hadir di tempat disyaratkan harus satu majelis (selain wasiat, pengamanatan dan perwakilan), kecocokan antara ijab dan qabul, tidak ada sesuatu yang menunjukkan bahwa salah satu pihak berpaling dari akad yang dilakukan dan harus runtut antara ijab dan qabul (tidak boleh terpisah oleh jarak waktu yang lama) sesuai dengan adat kebiasaan yang berlaku.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Apabila akad dilakukan oleh dua orang yang sama-sama tidak hadir di tempat, dalam arti mereka berdua tidak berada di satu tempat yang sama, tidak saling melihat dan tidak saling mendengar ucapan masing-masing, akan tetapi sarana komunikasi yang digunakan di antara mereka berdua adalah tulisan, atau surat atau utusan, dan hal ini juga bisa diberlakukan terhadap sarana komunikasi berupa telegraf, teleks, faks, dan jaringan komputer (internet). Dalam kasus seperti ini, akad yang ada terbentuk ketika ijab dan qabul telah sampai kepada masing-masing pihak.
2. Apabila akad yang dilakukan oleh kedua belah pihak berlangsung pada satu waktu yang sama dan keduanya dipisahkan oleh jarak, dalam arti mereka berdua di tempat yang berbeda dan berjauhan, contoh untuk kasus ini adalah akad yang dilakukan melalui telepon, akad yang dilakukan itu dianggap sama seperti akad yang dilakukan oleh kedua belah pihak yang sama-sama hadir di satu tempat, sehingga yang berlaku di dalamnya adalah hukum-hukum akad yang normal seperti biasa yang telah dijelaskan oleh fuqaha yang telah diisyaratkan pada kata pembuka di atas.
3. Apabila pihak penawar yang menggunakan sarana dan media komunikasi seperti di atas telah mengeluarkan ijab yang ditentukan batas waktunya, maka selama jangka waktu tersebut ia harus tetap memegang dan komit terhadap ijabnya itu, tidak boleh mencabutnya kembali.
4. Kaidah dan ketentuan-ketentuan di atas tidak mencakup akad nikah karena disyaratkan harus ada saksi di dalamnya, akad *sharf* (jual-beli mata uang) karena disyaratkan harus *taqaabudh* (*cash and carry*) di dalamnya, dan tidak pula mencakup akad *salam* (pesan) karena dalam akad *salam* disyaratkan harganya harus dibayar di muka.
5. Hal-hal yang berkaitan dengan kemungkinan adanya praktik penipuan, pemalsuan, manipulasi atau kekeliruan, diselesaikan sesuai dengan aturan-aturan umum pembuktian.

Keputusan Nomor 55/4/6
Tentang Masalah *al-Qabdhu* (Pemegangan, Penyerahterimaan), Bentuk-Bentuknya Terutama Bentuk-Bentuk *al-Qabdhu* Terbaru yang Banyak Dipraktikkan pada Masa Sekarang dan Hukum-Hukumnya

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah hasil kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait topik "*Al-Qabdhu* (pemegangan, penyerahterimaan), bentuk-bentuknya terutama bentuk-bentuk *al-Qabdhu* terbaru yang banyak dipraktikkan pada masa sekarang, dan hukum-ukumnya," dan setelah mendengar dengan saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. *Al-Qabdhu* (pemegangan dan penyerahterimaan) terhadap harta sebagaimana ada yang dilakukan secara fisik, konkret dan nyata, yaitu dengan mengambil dan memegangnya dengan tangan, atau dengan penakaran atau penimbangan apabila barang yang diserahterimakan berupa makanan, atau dengan memindahkannya ke dalam kekuasaan dan genggaman pihak yang bersangkutan. *Al-qabdhu* juga bisa terjadi dalam bentuk formalitas dan hanya dalam anggapan saja yaitu dengan cara *at-takhliyah* (membiarkan) dalam bentuk yang menjadikan pihak yang bersangkutan bisa melakukan pen-*tasharuf*-an terhadap barang yang diserahterimakan kepadanya meskipun di sana tidak ada *al-qabdhu* secara fisik, konkret, dan nyata. Bentuk dan cara *al-qabdhu* berbeda-beda sesuai dengan sesuatu yang diserahterimakan itu sendiri dan sesuai dengan kebiasaan yang berlaku.
2. Di antara bentuk-bentuk *al-Qabdhu* yang berbentuk formalitas yang diakui secara syara' dan *'urf* adalah,
   a. Pencatatan sejumlah uang di rekening nasabah dalam kasus-kasus berikut,
      - Ketika ada sejumlah uang yang ditabungkan dan dimasukkan ke dalam rekening seorang nasabah, baik secara langsung maupun melalui transfer.
      - Ketika nasabah mengadakan akad *sharf* tunai dengan pihak bank, yaitu membeli mata uang dengan mata uang lain.
      - Ketika pihak bank memotong sejumlah uang dari rekening seorang nasabah atas perintah nasabah itu sendiri untuk dimasukkan ke rekening lain dengan mata uang lain, apakah rekening itu adalah rekening pada instansi bank yang sama maupun pada instansi bank yang lain, apakah uang yang dimasukkan itu adalah untuk nasabah itu sendiri maupun untuk pihak lain. Dalam hal ini, pihak bank harus memerhatikan kaidah dan aturan-aturan akad *sharf* dalam syariat Islam.

      Penundaan pencatatan dalam jangka waktu yang biasa berlaku dalam pasar transaksi dalam bentuk yang menjadikan pihak yang dikirimi bisa menerima (mengambil) uang yang dikirimkan secara nyata ditoleransi dan dimaklumi. Akan tetapi, selama jangka waktu penundaan yang ditoleransi itu, pihak yang dikirimi tidak boleh melakukan pen-*tasharuf*-an terhadap mata uang yang dikirimkan kepadanya kecuali setelah pen-

catatan itu memiliki dampak, yaitu ketika telah dimungkinkannya terjadi penerimaan dalam bentuk yang nyata (ia sudah bisa mengambil dan menarik uang tersebut dari bank).

b. Penerimaan cek apabila memang masih ada saldo yang memungkinkan untuk dilakukan penarikan dengan mata uang yang tertera, dan cek itu dipegang dan disimpan oleh pihak bank.

Keputusan Nomor 56/5/6 Tentang Masalah Pencangkokan (Transplantasi) Sel Otak dan Sistem Saraf

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah hasil kajian dan rekomendasi yang terkait dengan topik ini yang merupakan salah satu tema seminar fiqih kedokteran keenam yang berlangsung di Kuwait mulai tanggal 23-26 Rabi'ul Awwal 1410 H/23-26 Oktober 1989 M, yang terselenggara atas kerja sama antara *Majma' al-Fiqih al-Islami* dan organisasi ilmu kedokteran Islam.

Berdasarkan pada hasil seminar tersebut yang menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan pencangkokan atau transplantasi di sini bukanlah memindah otak seseorang ke tubuh orang lain, akan tetapi yang dimaksudkan adalah pengobatan dan penanganan terhadap sel-sel tertentu pada otak yang sel-sel tersebut tidak berfungsi secara normal dalam mensekresi zat kimiawi atau zat hormon, dengan cara menanam sel-sel yang serupa di tempat sel-sel yang tidak normal tersebut. Atau pengobatan dan penanganan medis terhadap suatu celah pada sistem saraf yang diakibatkan oleh suatu luka.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Apabila sumber untuk mendapatkan jaringan yang diinginkan adalah kelenjar suprarenal milik pasien itu sendiri, dan hal itu memiliki nilai plus yaitu penerimaan imunitas (*al-qabuul al-manaa'i*), karena sel-sel tersebut berasal dari tubuh yang sama, maka secara syara' hal itu tidak ada masalah.
2. Apabila jaringan itu diambil dari janin makhluk hidup, tidak ada larangan untuk cara ini apabila memang memiliki potensi keberhasilan dan tidak berkonsekuensi munculnya larangan-larangan syara'. Para dokter menyebutkan bahwa cara ini bisa berhasil dilakukan di antara jenis binatang yang berbeda dan termasuk cara yang memberikan harapan besar bisa berhasil, dengan tetap mengambil langkah-langkah antisipasi dan kehati-hatian yang semestinya untuk menghindari terjadinya penolakan imunitas (*ar-rafdhu al-manaa'i*).
3. Apabila sumber untuk mendapatkan jaringan yang diinginkan adalah sel-sel hidup dari otak janin muda (janin pada usia minggu kesepuluh atau minggu kesebelas), maka ada pengklasifikasian hukum seperti berikut,
    a. Cara pertama, mengambilnya secara langsung dari janin manusia yang masih berada dalam perut ibunya dengan melakukan operasi pembedahan. Cara ini berkonsekuensi janin tersebut akan mati ketika dilakukan pengambilan sel-sel dari otaknya. Ini hukumnya haram secara syara', kecuali jika memang janin itu telah mati karena abortus alami yang tidak disengaja, atau abortus yang disengaja dan legal demi untuk menyelamatkan jiwa sang ibu dan janin tersebut benar-benar telah mati, dengan tetap memperhatikan sejum-

lah syarat yang akan disebutkan pada hasil keputusan sidang muktamar putaran keenam dengan nomor 59/8/6.

b. Cara kedua, yaitu dengan menanam sel-sel otak di suatu ladang untuk selanjutnya dimanfaatkan. Secara syara', tidak ada larangan untuk cara seperti ini apabila sel-sel yang akan ditanam diambil dari sumber yang legal dan didapatkan dengan cara yang legal pula.

4. Bayi yang terlahir tanpa otak

Selama bayi itu terlahir dalam keadaan hidup, tidak boleh ada tindakan pengambilan suatu organ dari tubuhnya hingga terbukti bayi itu benar-benar telah mati dengan matinya pangkal otaknya. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan antara bayi yang terlahir dalam keadaan seperti itu dengan bayi yang lahir dalam keadaan normal. Apabila bayi itu memang telah mati, tindakan pengambilan sesuatu dari organ-organ tubuhnya harus dilakukan dengan tetap memperhatikan dan mematuhi hukum dan syarat-syarat pemindahan dan pengambilan organ tubuh orang yang telah mati, yaitu harus ada izin yang sah, tidak ada solusi dan alternatif lain, benar-benar ada kondisi darurat serta hukum dan syarat-syarat lainnya yang telah dicantumkan pada hasil keputusan muktamar keempat nomor satu.

Secara syara', tidak ada larangan untuk tetap memasang semacam peralatan medis pada tubuh bayi yang terlahir tanpa otak itu setelah matinya batang otak (yang mungkin untuk didiagnosis) dengan tujuan untuk mempertahankan kondisi organ-organnya sehingga tetap bisa untuk diambil dan ditransplantasikan ke tubuh orang lain dengan tetap memperhatikan syarat-syarat yang telah digariskan di atas.

Keputusan Nomor 57/6/6
Tentang Masalah Sisa Sel Telur yang Telah Dibuahi

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah hasil kajian dan rekomendasi yang terkait dengan topik ini yang merupakan salah satu tema seminar fiqih kedokteran keenam yang berlangsung di Kuwait mulai tanggal 23-26 Rabi'ul Awwal 1410 H/23-26 Oktober 1989 M, yang terselenggara atas kerja sama antara *Majma' al-Fiqih al-Islami* dan organisasi ilmu kedokteran Islam.

Setelah menelaah rekomendasi nomor tiga belas dan rekomendasi nomor empat belas yang ditetapkan pada seminar ketiga yang diselenggarakan oleh organisasi ilmu kedokteran Islam di Kuwait pada tanggal 20-23 Sya'ban 1407 H/18-21 April 1987 M, terkait masalah nasib sisa sel telur yang telah terbuahi, serta rekomendasi nomor lima yang ditetapkan pada seminar pertama organisasi ilmu kedokteran Islam yang diselenggarakan di Kuwait pada tanggal 11-14 Sya'ban 1403 H/24-27 Mei 1982 M, tentang tema yang sama.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Berdasarkan pada fakta ilmiah yang menyatakan bahwa sel telur yang tidak terbuahi bisa disimpan dan diawetkan, maka ketika melakukan pembuahan sel telur harus secukupnya sesuai dengan jumlah yang dibutuhkan demi menghindari adanya sisa dari sel telur yang terbuahi.
2. Apabila ditemukan sisa dari sel telur yang telah terbuahi dengan cara apa pun, maka harus dibiarkan saja tanpa dilakukan penanganan medis apa pun terhadapnya, supaya kelebihan sel telur itu mati dengan sendirinya secara alami.

3. Haram hukumnya menggunakan sel telur yang telah dibuahi untuk dimanfaatkan oleh perempuan lain. Dalam hal ini, wajib mengambil langkah-langkah antisipasi dan pencegahan yang bisa menjamin tidak terjadi praktik-praktik penggunaan sel telur yang terbuahi untuk mendapatkan kehamilan yang tidak sah.

Keputusan Nomor 58/7/6
Tentang Masalah Memanfaatkan Janin sebagai Lahan untuk Mendapatkan Organ

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah hasil kajian dan rekomendasi yang terkait dengan topik ini yang merupakan salah satu tema seminar fiqih kedokteran keenam yang berlangsung di Kuwait mulai tanggal 23-26 Rabi'ul Awwal 1410 H/23-26 Oktober 1989 M, yang terselenggara atas kerja sama antara *Majma' al-Fiqih al-Islami* dan organisasi ilmu kedokteran Islam.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Tidak boleh memanfaatkan janin sebagai lahan untuk mendapatkan organ guna ditransplantasikan pada orang lain, kecuali dalam beberapa kasus dan itu pun harus memerhatikan sejumlah aturan dan ketentuan-ketentuan yang harus dipenuhi,
   a. Tidak boleh melakukan rekayasa pengguguran janin dengan tujuan untuk dimanfaatkan organ-organnya untuk ditransplantasikan ke tubuh orang lain. Keguguran hanya boleh terjadi secara alami dan tidak dibuat-buat dan disengaja, atau keguguran yang terjadi secara sengaja karena ada uzur syar'i yang bisa diterima. Tidak boleh melakukan langkah operasi pengeluaran janin kecuali jika hal itu terpaksa harus dilakukan demi menyelamatkan jiwa sang ibu.
   b. Ketika suatu janin masih memiliki potensi dan harapan untuk hidup, penanganan medis yang dilakukan harus bertujuan untuk menjaga dan mempertahankan kehidupan janin tersebut, bukan berorientasi untuk dieksploitasi dan dimanfaatkan untuk transplantasi organ. Apabila janin tersebut memang sudah tidak memiliki potensi dan harapan untuk terus hidup, tidak boleh dilakukan pemanfaatan terhadap janin tersebut kecuali setelah janin itu benar-benar mati dengan tetap harus memerhatikan syarat-syarat yang tercantum dalam keputusan nomor satu muktamar putaran keempat.
2. Aktivitas transplantasi organ sama sekali tidak boleh dijadikan sebagai orientasi bisnis dan diperdagangkan secara mutlak.
3. Pengawasan terhadap aktivitas transplantasi organ harus diserahkan kepada suatu lembaga atau instansi khusus yang kredibel dan terpercaya.

Keputusan Nomor 59/8/6
Tentang Masalah Transplantasi Organ Reproduksi

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah hasil kajian dan rekomendasi yang terkait dengan topik ini yang merupakan salah satu tema seminar fiqih kedokteran keenam yang berlangsung di Kuwait mulai tanggal 23-26 Rabi'ul Awwal 1410 H/23-26 Oktober 1989 M, yang terselenggara atas kerja sama antara *Majma' al-*

Fiqih al-Islami dan organisasi ilmu kedokteran Islam.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Transplantasi kelenjar reproduksi (kelamin).

   Karena testis dan indung telur senantiasa membawa dan mensekresi sifat-sifat genetika pemilik aslinya meskipun setelah ditransplantasikan di tubuh lain, maka hukum mentransplantasikannya adalah haram secara syara'.

2. Transplantasi organ-organ sistem reproduksi.

   Transplantasi terhadap organ sistem reproduksi yang tidak membawa sifat-sifat genetika -selain aurat-aurat *mughallazhah*- adalah boleh jika ada kondisi darurat yang bisa diterima, sesuai dengan aturan, standar dan kriteria-kriteria syara' yang dijelaskan pada keputusan nomor satu muktamar putaran keempat.

Keputusan Nomor 60/9/6
Tentang Masalah Transplantasi Suatu Anggota Tubuh yang Dipotong dalam Kasus Hukuman *Hadd* atau Qishash

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah hasil kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait topik "Transplantasi anggota tubuh yang dipotong karena hukuman *hadd* atau qishas," dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Mengingat dan menimbang bahwa maksud dan tujuan syariat dari pemberlakuan hukuman *hadd* adalah untuk memberikan efek jera dan sebagai balasan. Demi terjaganya tujuan dan maksud dari pemberlakuan suatu hukuman dengan cara menjaga bekas hukuman itu tetap ada dan permanen untuk dijadikan sebagai pelajaran, peringatan, dan memutus rantai kejahatan.

Melihat dan menimbang bahwa menyambung kembali anggota tubuh yang telah terpotong, menurut ilmu kedokteran itu hanya bisa dilakukan dengan segera dan secepatnya. Hal itu berarti hanya bisa dilakukan melalui adanya kompromi, kesepakatan, dan persiapan medis secara khusus. Hal ini tentunya menimbulkan tanda tanya akan keseriusan dan kesungguhan dalam pelaksanaan hukuman *hadd* dan efektivitasnya.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Secara syara', tidak boleh menyambung kembali anggota tubuh yang terpotong dalam kasus pelaksanaan hukuman *hadd*, supaya bekasnya tetap ada secara permanen, sehingga dengan begitu hukuman dan tujuannya yang ditetapkan oleh syara' bisa terealisasi secara penuh dan utuh, mencegah munculnya sikap tidak serius dalam pelaksanannya, serta menghindarkan diri dari berbenturan dengan hukum syara' secara lahiriah.
2. Mengingat dan menimbang bahwa qishash (menghukum dengan bentuk hukuman yang sama dengan bentuk kejahatan yang dilakukan) diberlakukan demi menegakkan keadilan, memperlakukan korban secara adil dan memberinya rasa keadilan, menjaga dan melindungi hak hidup masyarakat, serta menciptakan stabilitas keamanan dan kententraman, maka tidak boleh menyambung kembali anggota tubuh yang dipotong karena qishas, kecuali dalam kasus-kasus berikut,
   a. Setelah dilaksanakannya qishas, pihak korban mengizinkan anggota tubuh terpidana yang telah dipotong itu disambungkan kembali.

b. Anggota tubuh korban yang dipotong oleh terpidana masih bisa disambungkan kembali.
c. Boleh menyambung kembali anggota tubuh yang dipotong karena hukuman *hadd* atau qishas, ketika terjadi kekeliruan pada putusan hukum yang ditetapkan atau terjadi kekeliruan pada pelaksanaannya.

Keputusan Nomor 61/10/6 Tentang Masalah Pasar Keuangan

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah kajian, rekomendasi dan hasil-hasil seminar "Pasar keuangan" yang berlangsung di Ribath mulai tanggal 20-24 Rabi'uts Tsani 1410 H/20-24 Oktober 1989 M, yang terselenggara atas kerja sama antara *Majma' al-Fiqih al-Islami*, Institut Riset dan Pelatihan Islam milik Bank Islam Pembangunan dan kementerian wakaf dan urusan Islam Maroko.

Berdasarkan pada apa yang ditetapkan dan digariskan dalam syariat Islam tentang perintah untuk bekerja dan mencari penghasilan yang halal, mengembangkan dan menginvestasikan harta atas dasar asas-asas investasi dan pengembangan islami yang berlandaskan pada prinsip sama-sama menanggung beban dan risiko, termasuk di antaranya adalah risiko-risiko berutang.

Mengingat dan menimbang peran pasar keuangan dalam peredaran dan sirkulasi dana serta stimulasi penginvestasiannya. Juga, memberi perhatian terhadap masalah pasar keuangan dan meneliti hukum-hukumnya bisa memenuhi kebutuhan mendesak untuk menjelaskan kepada masyarakat tentang pandangan fiqih agama mereka seputar perkembangan-perkembangan baru yang muncul pada masa modern sekarang ini. Hal ini juga sejalan dengan usaha-usaha mulia para fuqaha dalam menjelaskan hukum-hukum muamalah atau transaksi keuangan khususnya hukum-hukum pasar dan mekanisme pengawasan terhadap pasar.

Urgensitas ini juga mencakup pasar-pasar sekunder yang memberikan kesempatan kepada para penanam modal untuk keluar masuk ke dalam pasar primer, juga menciptakan kesempatan untuk mendapatkan likuiditas dan memotivasi untuk menanamkan dana dengan mendapatkan kepastian bahwa dirinya bisa keluar dari pasar ketika memang menginginkannya.

Setelah menelaah pembahasan-pembahasan sejumlah kajian yang dipresentasikan seputar masalah sistem dan aturan-aturan pasar keuangan serta mekanisme dan instrumen-instrumennya.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Peduli terhadap pasar keuangan merupakan bagian dari kesempurnaan pelaksanaan kewajiban menjaga harta dan mengembangkannya, dengan berdasarkan pertimbangan bahwa hal itu berkonsekuensi positif munculnya kerja sama dalam memenuhi berbagai kebutuhan umum dan penunaian hak-hak keagamaan dan keduniawian yang terdapat dalam harta kekayaan.
2. Pasar keuangan –meskipun secara konsep dasarnya memang dibutuhkan- pada kondisinya yang sekarang ini bukanlah model yang bisa merealisasikan tujuan-tujuan pengembangan harta kekayaan dan penginvestasiannya dari sudut pandang Islam. Hal ini menuntut adanya usaha-usaha ilmiah bersama antara para fuqaha dan pakar ekonomi untuk meninjau kembali dan mengkritisi sistem, tatanan, mekanisme dan instrumen-instrumen yang dijadikan landasan pasar keuangan yang ada sekarang ini,

serta melakukan revisi terhadap apa saja yang perlu direvisi dalam koridor ketentuan-ketentuan syariat Islam.

3. Sesungguhnya konsep pasar keuangan berdasarkan pada sejumlah tatanan manajerial dan prosedural. Oleh sebab itu, pengimplementasiannya harus disandarkan kepada kaidah *al-mashaalih al-mursalah* terkait masalah-masalah yang masuk ke dalam cakupan suatu prinsip dasar syara', serta tidak bertentangan dengan suatu nash atau kaidah syara'. Oleh sebab itu, tatanan pasar keuangan masuk ke dalam kategori pengaturan yang kewenangannya dilakukan oleh pemerintah dalam kaitannya dengan dunia usaha dan prasarana-prsarana lain. Sehingga, tidak boleh ada seorang pun yang melanggar kebijakan dan aturan-aturan pemerintah atau melakukan suatu rekayasa tertentu untuk melanggarnya, selama kebijakan dan aturan-aturan tersebut memenuhi kriteria, ketentuan, asas, dan prinsip-prinsip agama.

Sidang juga merekomendasikan,

Untuk melakukan pengkajian dan penelitian lebih mendalam terhadap instrumen-instrumen dan pola-pola yang digunakan dalam pasar keuangan, dengan menulis sejumlah kajian dan penelitian fiqih dan ekonomi yang memadahi.

Keputusan Nomor 62/11/6 Tentang Masalah Obligasi (*Sanadaat*)

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran keenam di Jeddah Kerajaan Arab Saudi dari tanggal 17-23 Sya'ban 1410 H/14-20 Maret 1990 M.

Setelah menelaah sejumlah kajian, rekomendasi dan hasil-hasil seminar "Pasar keuangan" yang berlangsung di Ribath mulai tanggal 20-24 Rabi'uts Tsani 1410 H/20-24 Oktober 1989 M, yang terselenggara atas kerja sama antara *Majma' al-Fiqih al-Islami*, Institut Riset dan Pelatihan Islam Islamic Devolepment Bank serta kementerian wakaf dan urusan Islam Maroko.

Setelah mengkaji bahwa *sanad* (obligasi) adalah nota atau surat bukti pernyataan yang berdasarkan surat itu, pihak yang menerbitkan menyatakan komitmennya untuk membayar sejumlah uang sesuai dengan nilai nominal surat tersebut kepada pemegangnya pada saat tanggal jatuh tempo pembayaran disertai dengan tambahan bunga dengan persentase yang telah disepakati yang dinisbatkan kepada nilai nominal *sanad* tersebut, atau disertai dengan suatu bentuk tambahan berupa suatu kemanfaatan yang disyaratkan, apakah itu berupa hadiah yang dibagikan dengan cara undian, berupa uang dengan jumlah yang dipastikan maupun dalam bentuk potongan (diskon).

Dengan ini sidang memutuskan:

1. *Sanadaat* (obligasi) yang merupakan bukti pernyataan akan komitmen untuk membayar sejumlah uang sesuai dengan nilai nominal obligasi tersebut ditambah dengan bunga yang dinisbatkan kepada nilai nominal tersebut atau tambahan berupa suatu kemanfaatan, hukumnya adalah haram secara syara' baik penerbitan, pembelian, maupun pengedarannya. Karena itu merupakan bentuk pinjaman utang dengan riba, apakah pihak yang menerbitkannya adalah berskala khusus, maupun umum terkait dengan negara. Sekalipun *sanadaat* seperti itu dibungkus dengan nama-nama lain, seperti *syahaadah* (sertifikasi) atau sukuk investasi maupun sukuk tabungan. Juga tambahan riba itu dibungkus dengan istilah-istilah lain, seperti keuntungan, pemasukan, komisi, atau hasil.
2. Begitu juga, haram hukumnya *sanadaat* (obligasi) dengan kupon nol atau yang le-

bih dikenal dengan istilah *zero coupon bond* (obligasi yang tidak memberikan pembayaran bunga, namun diperdagangkan dengan pemberian potongan harga dari nilai pari dan pemegang obligasi menerima secara penuh nilai nominal obligasi tersebut pada saat jatuh tempo obligasi), berdasarkan pertimbangan bahwa itu adalah bentuk pinjaman utang yang diperjualbelikan dengan harga di bawah nilai nominal. Para pemegangnya mendapatkan keuntungan dari keterpautan antara harga yang dibayarkan dengan nilai nominal obligasi tersebut sebagai bentuk potongan (diskon) terhadap obligasi tersebut.

3. Begitu juga, haram hukumnya obligasi dengan hadiah (obligasi lotere, *lottery bond*) karena itu berarti sebuah bentuk pinjaman utang yang di dalamnya terdapat syarat dan ketentuan adanya kemanfaatan atau tambahan meskipun yang nantinya akan mendapatkan hanya sebagian dari para pemegang obligasi, di samping itu, di dalamnya juga mengandung unsur kemiripan atau indikasi judi.
4. Ada sejumlah solusi alternatif dari bentuk-bentuk obligasi yang diharamkan baik penerbitannya, pembeliannya maupun pengedarannya. Di antara solusi alternatif itu adalah, obligasi atau sukuk yang berdasarkan pada asas *mudhaarabah* untuk suatu proyek dan usaha tertentu atau untuk suatu aktivitas investasi tertentu, sekiranya tidak ada yang namanya bunga atau bentuk tambahan lainnya yang dipastikan untuk para pemegang sukuk tersebut.

Akan tetapi, yang mereka dapatkan adalah sebagian dari keuntungan proyek tersebut sesuai dengan jumlah *sanadaat* atau sukuk yang mereka miliki, dan bagian dari keuntungan itu tidak bisa mereka dapatkan kecuali ketika keuntungan itu benar-benar riil dan telah nyata adanya. Dalam hal ini, bisa merujuk kepada pola atau bentuk format yang telah disahkan berdasarkan keputusan nomor lima pada muktamar putaran keempat terkait dengan tema *sanadaat* (obligasi) *muqaaradhah*.

Sidang juga merekomendasikan:

1. Memerhatikan usulan-usulan ini dan menyerahkan kepada sekretariat jenderal untuk memilih di antara usulan-usulan tersebut mana yang sesuai dengan tuntutan-tuntutan kemaslahatan, terutama apa yang diusulkan pada muktamar sebelumnya untuk dikaji dan dipelajari.
2. Sekretariat jenderal mempersiapkan untuk menyelenggarakan sejumlah seminar yang diusulkan dengan memberikan prioritas kepada tema-tema yang diajukan pada muktamar-muktamar yang berlangsung, sesuai dengan situasi, kondisi, dan kesempatan yang tersedia.

SEJUMLAH KEPUTUSAN DAN REKOMENDASI YANG DIKELUARKAN OLEH MAJELIS *MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI* PADA MUKTAMAR PUTARAN KETUJUH YANG BERLANGSUNG DI JEDDAH ARAB SAUDI PADA TANGGAL 7-12 DZULQA'DAH 1412 H/ 9-14 MEI 1992 M

Bismillaahirrahmaanirrahiim.

Segala puji hanya bagi Allah SWT Tuhan semesta alam. Shalawat dan salam untuk baginda agung Muhammad pemungkas para nabi, untuk keluarga serta para sahabat beliau.

Keputusan Nomor 64/1/7 Tentang Pasar Keuangan

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran ketujuh di Jeddah Arab Saudi dari tanggal 7-12 Dzulqa'dah 1412 H/9-14 Mei 1992 M.

Setelah menelaah sejumlah kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* ter-

kait tema "Pasar finansial, saham, kontrak *ikhtiyaar*, komoditi, dan kartu kredit."

Setelah mendengarkan diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, dengan ini sidang memutuskan:

A. SAHAM

1. Ikut menanam modal pada suatu perusahaan.
   a. Berdasarkan pertimbangan bahwa hukum asal muamalah (transaksi bisnis) adalah halal, maka mendirikan sebuah perusahaan dengan modal bersama (perseroan) yang memiliki orientasi, tujuan, dan aktivitas bisnis yang legal, adalah boleh.
   b. Sudah tidak diperselisihkan lagi bahwa haram hukumnya *ishaam* (ikut berkontribusi) pada perusahaan-perusahaan yang orientasi dasarnya adalah haram, seperti bertransaksi dengan sistem riba, memproduksi, atau memperdagangkan hal-hal yang diharamkan.
   c. Hukum asal *ishaam* pada perusahaan-perusahaan yang terkadang melakukan transaksi bisnis dengan hal-hal yang diharamkan, dengan riba dan sebagainya adalah haram. Meskipun aktivitas-aktivitas bisnis dasarnya adalah legal.
   d. Adapun *musaahamah* (kerja sama yang bermotif keuntungan bersama) pada perusahaan yang terkadang melakukan transaksi bisnis yang diharamkan, maka sidang melihat untuk menunda pembahasannya sampai pertemuan yang akan datang untuk dilakukan pengkajian dan penelitian lebih jauh terlebih dahulu.
2. Penjaminan emisi (*underwriting*).

   Penjaminan emisi adalah sebuah kesepakatan pada saat pendirian suatu perusahaan dengan pihak yang memberikan komitmen untuk menjamin semua penerbitan saham atau sebagian darinya. Ini adalah sebuah pernyataan kesanggupan dari pihak penjamin untuk melakukan pencatatan (*iktitaab*, pembelian) terhadap saham yang belum dilakukan oleh orang lain. Secara syara', tidak ada larangan untuk hal ini, apabila memang pihak yang memberikan komitmen untuk menjamin itu membelinya sesuai dengan nilai nominal tanpa ada suatu imbalan atas penjaminan yang diberikannya. Pihak penjamin boleh mendapatkan semacam imbalan untuk aktivitas kerja yang dilakukannya -selain penjaminan yang diberikan- seperti mempersiapkan sejumlah kajian dan pengamatan atau pemasaran saham.
3. Pembayaran nilai saham pada saat *iktitaab* (pendaftaran) dengan cara diangsur.

   Secara syara', tidak ada larangan untuk membayar sebagian angsuran untuk nilai nominal saham yang tercatat dan menangguhkan pembayaran angsuran sisanya. Karena hal itu masuk kategori bermitra dengan sesuatu yang disegerakan pembayarannya dan janji untuk menambah jumlah modal. Hal ini tidak berkonsekuensi munculnya sesuatu yang dilarang, karena cara itu mencakup seluruh saham, dan keseluruhan modal perusahaan yang diumumkan masih tetap menjadi tanggung jawab perusahaan. Modal itulah yang diketahui dan disetujui oleh para pihak yang melakukan transaksi dengan perusahaan.
4. Saham untuk pemegangnya.

   Sesuatu yang dijual pada saham untuk pemegangnya adalah porsi atau bagian yang masih umum dan global dari keseluruhan aset perusahaan. Karena surat saham adalah tanda bukti atau sertifikat kepemilikan hak bagian tersebut, maka secara sya-

ra' tidak ada larangan untuk menerbitkan saham suatu perusahaan dengan cara seperti ini dan mengedarkannya.

5. Objek akad pada jual-beli saham.

   Objek akad pada transaksi jual-beli saham adalah porsi atau bagian dalam bentuk yang masih umum dan global dari aset perusahaan. Sedangkan surat saham adalah sebuah tanda bukti atau dokumen kepemilikan hak bagian atau porsi tersebut.

6. Saham preferen (istimewa).

   Tidak boleh menerbitkan saham preferen yang memiliki prioritas dan keistimewaan-keistimewaan finansial yang berkonsekuensi adanya jaminan pasti terhadap modal, atau jaminan dan kepastian mendapatkan bagian dari keuntungan (*deviden*) secara pasti, atau mendapatkan prioritas pada saat likuidasi atau ketika dilakukan pembagian dan distribusi keuntungan.

   Boleh memberikan sejumlah keistimewaan kepada sebagian saham yang keistimewaan itu terkait dengan urusan prosedural atau manajerial.

7. Melakukan transaksi saham dengan cara-cara riba.

   a. Tidak boleh membeli saham dengan menggunakan pinjaman utang riba yang diberikan oleh pialang atau yang lainnya kepada pihak pembeli sementara sahamnya berada di tangan pialang sebagai gadaian untuk jaminan pinjaman utang tersebut. Transaksi ini tidak boleh karena itu merupakan bentuk transaksi riba dan menjaminnya dengan suatu gadaian. Kedua bentuk transaksi ini adalah haram berdasarkan nash yang menyatakan bahwa semua pihak yang terlibat pada transaksi riba adalah dilaknati.

   b. Begitu juga, seseorang tidak boleh menjual saham yang tidak ia miliki, akan tetapi ia hanya sebatas baru mendapatkan janji dari pihak pialang untuk diberi pinjaman utang saham pada saat dilakukannya penyerahterimaan. Karena transaksi seperti itu masuk kategori menjual sesuatu yang tidak dimiliki. Larangan ini semakin bertambah kuat ketika dibarengi dengan syarat dan ketentuan pihak penjual tersebut harus menyerahkan harga saham tersebut kepada pihak pialang, dengan tujuan supaya pihak pialang bisa memanfaatkannya dengan cara menabungkannya dengan bunga supaya ia mendapatkan imbalan dari pemberian pinjaman utang saham tersebut.

8. Memperjualbelikan saham atau menggadaikannya.

   Boleh hukumnya memperjualbelikan atau menggadaikan saham dengan tetap memperhatikan dan mematuhi aturan serta ketentuan-ketentuan perusahaan. Seperti seandainya aturan dan tata tertib perusahaan menyatakan bahwa boleh memperjualbelikan sahamnya secara mutlak atau dibarengi dengan syarat dan ketentuan bahwa yang diprioritaskan untuk membelinya adalah para pemegang saham lama. Begitu juga, apabila aturan dan tata tertib perusahaan menyatakan bahwa para pemilik modal pada perusahaan itu boleh menggadaikan porsi atau bagian yang berbentuk umum dan global.

9. Penerbitan saham dengan disertai biaya penerbitan.

   Penetapan adanya biaya tambahan dengan besaran persentase tertentu yang dibayarkan bersama dengan pembayaran nilai saham, sebagai ongkos biaya-biaya penerbitan adalah boleh selama besaran biaya tambahan tersebut harus dihitung dan dikalkulasikan secara proporsional.

10. Penerbitan saham tambahan atau diskon penerbitan.
    Boleh menerbitkan saham baru untuk menambah dan meningkatkan modal perusahaan dengan syarat saham baru itu diterbitkan dengan nilai yang sama dengan nilai riil saham lama (sesuai dengan penilaian dan penaksiran para pakar terhadap aset-aset perusahaan), atau dengan nilai pasaran.
11. Jaminan perusahaan terhadap pembelian saham.
    Sidang melihat untuk menunda pengeluaran keputusan tentang tema ini pada putaran pertemuan yang akan datang, untuk dilakukan kajian dan penelitian lebih jauh lagi terlebih dahulu.
12. Pembatasan tanggung jawab perusahaan perseroan terbatas.
    Secara syara', tidak ada larangan mendirikan sebuah perusahaan perseroan yang memiliki tanggung jawab yang dibatasi sesuai dengan modalnya. Karena hal itu telah diketahui oleh pihak-pihak yang melakukan transaksi dengan perusahaan bersangkutan, sehingga di sini tidak ada lagi yang namanya penipuan.
    Sebagaimana pula, tidak ada larangan secara syara' jika ada sebagian pihak pemegang saham memiliki tanggung jawab tidak terbatas dalam kaitannya dengan pihak kreditor tanpa ada imbalan kompensasi apa-apa terhadap komitmen tersebut. Itu adalah perusahaan-perusahaan yang di dalamnya ada dua kelompok partner atau mitra, ada kelompok partner aktif dan ada kelompok partner dengan tanggung jawab terbatas.
13. Membatasi sirkulasi transaksi saham hanya melalui para pialang yang memiliki izin dan menerapkan biaya untuk melakukan transaksi di pasar saham.
    Instansi-instansi resmi tertentu boleh menerapkan ketentuan dan tata tertib sirkulasi transaksi saham dengan mengeluarkan aturan bahwa sirkulasi transaksi saham hanya boleh dilakukan melalui pialang tertentu yang resmi dan memiliki izin. Karena hal itu termasuk bentuk pen-*tasharuf*-an resmi yang bisa menciptakan kemaslahatan-kemaslahatan yang sah.
    Begitu pula, boleh menerapkan biaya keanggotaan atas orang yang ikut bertransaksi di dalam pasar keuangan. Karena hal ini termasuk masalah pengaturan dan manajemen yang diterapkan untuk menjamin terciptanya kemaslahatan-kemaslahatan yang sah. Biaya tersebut berfungsi untuk menutup ongkos yang dibutuhkan atau untuk mendapatkan pajak secara tidak langsung.
14. Hak prioritas.
    Sidang melihat untuk menunda pengeluaran keputusan final terkait masalah ini sampai pada pertemuan yang akan datang, untuk dilakukan kajian dan penelitian lebih jauh lagi terlebih dahulu.
15. Surat bukti (sertifikat) hak untuk memiliki.
    Sidang melihat untuk menunda pengeluaran keputusan final terkait masalah ini sampai pada pertemuan yang akan datang, untuk dilakukan kajian dan penelitian lebih jauh lagi terlebih dahulu.

B. JUAL BELI *IKHTIYAARAAT* (OPSI)

Gambaran akad

Yang dimaksud dengan akad *ikhtiyaaraat* adalah mempertukarkan (memperjualbelikan) sebuah komitmen penjualan atau pembelian sesuatu tertentu yang dijelaskan kriteria dan spesifikasinya dengan harga yang ditentukan dan pasti dalam jangka periode waktu tertentu atau pada waktu tertentu, baik secara langsung atau melalui perantara lembaga pen-

jamin hak-hak kedua belah pihak yang melakukan akad.

Hukum syara' jual-beli ikhtiyaaraat

Akad *ikhtiyaaraat* sebagaimana yang dijalankan di pasar keuangan pada masa sekarang ini, tidak bisa dimasukkan ke dalam kategori salah satu dari akad-akad syar'i yang ada. Oleh sebab itu, akad ini termasuk bentuk akad yang benar-benar baru.

Karena yang menjadi objek akad pada akad *ikhtiyaaraat* bukanlah harta bukan pula kemanfaatan dan bukan pula hak materil yang boleh dipertukarkan, maka akad tersebut adalah tidak boleh secara syara'.

Karena akad tersebut awalnya sudah tidak boleh, berarti juga tidak boleh disirkulasikan dan ditransaksikan.

C. TRANSAKSI PERDAGANGAN KOMODITI, MATA UANG DAN INDEKS DI PASAR-PASAR REGULER

1. Komoditi

Transaksi perdagangan komoditi di pasar-pasar reguler berlangsung dengan salah satu dari empat cara seperti berikut,

a. Akad yang berisikan hak terima barang dan harga secara langsung dan barangnya pun ada dalam kepemilikan dan genggaman pihak penjual, atau keberadaan barang itu diwakili oleh surat tanda bukti (sertifikat). Akad ini boleh secara syara' dengan syarat-syarat jual beli biasa.

b. Akad yang berisikan hak menerima barang dan hak menerima harga secara langsung dan kedua hal itu memungkinkan untuk dilakukan dengan jaminan institusi pasar. Akad ini juga boleh secara syara' dengan syarat-syarat jual beli biasa.

c. Akad yang ada berdasarkan pada penyerahan suatu barang yang dijelaskan kriteria dan spesifikasinya yang berada dalam tanggungan dengan waktu penyerahan yang ditangguhkan dan harganya dibayarkan pada waktu penyerahan barang, di samping akad tersebut juga memuat syarat dan ketentuan bahwa akad tersebut baru benar-benar berakhir ketika telah terjadi serah terima.
   Bentuk atau cara akad seperti ini adalah tidak boleh, karena barang yang dijual dan harganya sama-sama ditangguhkan (sama-sama tidak tunai). Akad ini memungkinkan untuk direvisi supaya bisa memenuhi syarat-syarat akad *salam* (pesan, yaitu harganya dibayar di muka). Apabila telah memenuhi syarat-syarat akad *salam*, akad tersebut berubah menjadi boleh.
   Begitu juga, seseorang tidak boleh menjual barang yang ia beli secara pesanan sebelum barang itu ia terima.

d. Akad yang ada berdasarkan pada penyerahan suatu barang yang dijelaskan kriteria dan spesifikasinya yang berada dalam tanggungan dengan waktu penyerahan yang ditangguhkan dan harganya dibayarkan pada waktu penyerahan barang, namun akad tersebut tidak memuat syarat dan ketentuan bahwa akad tersebut berakhir ketika telah terjadi serah terima secara nyata dan riil, bahkan akad tersebut mungkin untuk diselesaikan dengan akad berbalik.

Bentuk akad ini adalah yang paling banyak beredar di pasar-pasar komoditi. Akad ini sama sekali tidak boleh.

2. Transaksi perdagangan mata uang

Transaksi perdagangan mata uang di pasar-pasar reguler berlangsung dengan salah satu dari empat cara yang telah disebutkan pada transaksi perdagangan komoditi di atas. Oleh sebab itu, tidak boleh melakukan transaksi jual beli mata uang dengan cara ketiga dan keempat di atas.

Adapun melakukan transaksi jual beli mata uang dengan cara pertama dan kedua, itu boleh dengan syarat harus memenuhi ketentuan dan syarat-syarat akad *sharf* (jual beli mata uang) yang telah diketahui bersama.

3. Transaksi perdagangan indeks

Indeks adalah suatu angka perhitungan yang dihasilkan dengan menggunakan metode penghitungan statistik khusus untuk mengetahui tingkat perubahan pada suatu pasar tertentu. Transaksi jual beli di sebagian pasar-pasar internasional dijalankan berdasarkan indeks seperti ini.

Tidak boleh hukumnya menjual atau membeli indeks, karena itu murni bentuk judi dan taruhan. Itu adalah bentuk jual beli sesuatu yang hanya ada dalam khayalan (fiktif, maya) dan tidak mungkin berwujud secara riil.

4. Solusi alternatif syar'i untuk bentuk-bentuk transaksi komoditi dan mata uang yang diharamkan

Perlu adanya pasar komoditi dan mata uang Islam yang dikelola dan dijalankan berdasarkan pada asas transaksi-transaksi yang diperbolehkan oleh syara', terutama transaksi atau akad jual-beli *salam* (pesanan), akad *sharf* (jual-beli mata uang), janji penjualan di waktu yang ditangguhkan, akad *istishnaa'* dan akad-akad syar'i lainnya.

Majma' al-Fiqih al-Islami memandang perlu untuk dilakukan pengkajian yang cukup terhadap syarat-syarat sejumlah akad atau transaksi syar'i yang bisa dijadikan sebagai solusi alternatif untuk bentuk-bentuk transaksi yang diharamkan tersebut, serta cara-cara pengaplikasiannya di pasar-pasar Islam reguler.

D. KARTU KREDIT DAN KARTU DEBIT

Definisi

Kartu kredit adalah sebuah tanda bukti yang diberikan oleh pihak yang menerbitkannya kepada perorangan atau suatu badan – berdasarkan suatu akad yang terjadi di antara keduanya- yang memungkinkan baginya untuk menggunakan tanda bukti itu untuk membeli suatu barang atau jasa dari seseorang yang mengakui dan melegitimasi tanda bukti tersebut, tanpa harus membayar harganya seketika itu juga, karena tanda bukti itu berisikan komitmen dari pihak yang menerbitkannya untuk membayarnya. Di antara macam-macam tanda bukti ini ada yang bisa digunakan untuk menarik uang tunai dari bank.

Kartu kredit memiliki beberapa bentuk:

- Ada kartu yang penarikan uang atau pembayaran suatu pembelian dengan menggunakan kartu itu diambilkan dari rekening pemegang kartu tersebut pada suatu bank bukan diambilkan dari rekening pihak yang menerbitkannya. Dengan begitu, berarti kartu ini mengacu kepada saldo tabungan pihak pemegang kartu di bank (kartu debet). Adapula pembayaran yang diambilkan dari rekening pihak yang menerbitkan, namun pada waktu-waktu tertentu secara periodik pihak yang menerbitkan meminta ganti kepada pihak pemegang kartu (kartu kredit).
- Ada kartu yang menetapkan bunga riba terhadap total jumlah kredit yang belum terbayar dalam jangka waktu tertentu dari tanggal *muthaalabah* (penagihan, klaim). Ada di antaranya yang tidak menetapkan bunga.

Kartu tersebut memberlakukan biaya tahunan terhadap pemegang kartu. Namun ada pula kartu yang tidak memberlakukan biaya tahunan kepada pihak pemegangnya.

Setelah melakukan diskusi dan tukar pikiran, sidang memutuskan untuk menangguhkan keputusan final tentang bentuk pengadaptasian syar'i terhadap kartu kredit dan hukumnya sampai pertemuan yang akan datang untuk memperdalam kajian dan penelitian. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 65/2/7
Tentang Masalah Penjualan dengan Pembayaran Secara Angsuran

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran ketujuh di Jeddah Arab Saudi dari tanggal 7-12 Dzulqa'dah 1412 H/9-14 Mei 1992 M.

Setelah menelaah sejumlah kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Penjualan secara angsuran."

Setelah mendengarkan diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, dengan ini sidang memutuskan:

1. Penjualan dengan pembayaran secara angsuran adalah boleh, meskipun dengan harga lebih tinggi dibanding jika dibayar secara tunai.
2. *Al-Awraaq at-tijaariyyah* (warkat, surat-surat berharga komersial, *commercial paper*, seperti cek, wesel, surat sanggup bayar) termasuk bentuk-bentuk inventarisasi atau pendokumentasian utang dalam bentuk tertulis yang legal.
3. Pemotongan atau diskon terhadap surat-surat berharga komersial (*commercial paper*, warkat) secara syara' adalah tidak boleh, karena itu berujung kepada riba *nasi'ah* yang diharamkan.
4. Mengurangi jumlah tanggungan utang yang belum jatuh tempo sebagai bandingan utang itu dibayar segera sebelum temponya, baik apakah itu atas permintaan pihak yang berpiutang atau pihak yang berutang adalah boleh menurut syara'. Hal itu tidak masuk kategori riba yang diharamkan selama hal itu tidak berdasarkan pada kesepakatan yang telah dibuat sebelumnya dan selama hubungan antara pihak yang berpiutang dengan pihak yang berutang masih hubungan dua arah. Apabila sudah ada pihak ketiga yang masuk ke dalamnya, pengurangan itu tidak boleh. Karena jika begitu, hal tersebut sudah masuk ke dalam hukum pemotongan atau diskon terhadap surat-surat berharga komersial.
5. Kedua belah pihak yang berpiutang dan berutang (kedua belah pihak yang melakukan transaksi tidak secara tunai) boleh membuat kesepakatan bahwa sisa angsuran yang ada berubah menjadi jatuh tempo apabila pihak yang berutang tidak membayar salah satu angsuran yang telah jatuh tempo yang harus dibayar, selagi hal itu bukan dikarenakan pihak yang berutang sedang dalam kondisi ekonomi sulit.
6. Ketika suatu utang dianggap berubah menjadi jatuh tempo karena meninggalnya pihak yang berutang, atau karena ia jatuh pailit, atau karena sikapnya yang selalu menunda dan mengulur-ngulur pembayaran utang, maka dalam semua kasus ini boleh hukumnya mengurangi jumlah utang yang ada berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak sebagai bandingan sisa utang yang ada disegerakan pembayarannya. Pengurangan utang itu menjadi wajib karena alasan pembayarannya yang disegerakan apabila sebelumnya telah terjadi penambahan terhadap jumlah utang yang ada karena alasan pemberian penangguhan lagi.
7. Patokan atau kriteria kondisi ekonomi sulit (*i'saar*) yang menghendaki untuk memberi tangguh adalah, pihak yang berutang tidak memiliki harta yang lebih dari kebutuhan-kebutuhan dasarnya yang bisa digunakan untuk melunasi utangnya, baik berupa uang atau barang (dengan kata lain, pihak yang berutang tidak memiliki harta yang bisa digunakan untuk membayar utangnya, karena harta yang ia miliki hanya cukup untuk digunakan memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasarnya). *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 66/3/7
Tentang Masalah Akad *Istishnaa'*

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran ketujuh di Jeddah Arab Saudi dari tanggal 7-12 Dzulqa'dah 1412 H/9-14 Mei 1992 M.

Setelah menelaah sejumlah kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Akad *ishtishnaa'*" dan mendengarkan diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, mengingat dan menimbang visi serta tujuan-tujuan syariat dalam hal kemaslahatan-kemaslahatan manusia, mengingat dan menimbang kaidah-kaidah fiqih terkait masalah akad dan pen-*tasharuf*-an melihat bahwa akad *ishtishnaa'* memiliki peran dan kontribusi yang besar dalam penggairahan dan penstimulasian roda industri serta dalam memperluas bidang-bidang pendanaan dan membangkitkan ekonomi Islam.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Akad *istishnaa'* adalah akad yang dilakukan dengan objek berupa pekerjaan dan barang yang berada dalam tanggungan, dan bersifat mengikat bagi kedua belah pihak apabila memenuhi syarat dan rukun-rukunnya.
2. Hal-hal yang disyaratkan dalam akad *istishnaa'* adalah seperti berikut,
   a. Menjelaskan spesifikasi jenis barang yang diminta untuk dibuat, macam, kadar, kriteria dan sifat-sifatnya yang diinginkan.
   b. Batas waktunya harus ditentukan.
3. Dalam akad *ishtishnaa'*, pembayaran harganya boleh ditangguhkan keseluruhannya atau dibayar dengan cara angsuran yang ditentukan berapa kali angsurannya dan ditentukan jangka waktunya.
4. Akad *istishnaa'* boleh disertai dengan suatu ketentuan dan syarat sanksi sesuai dengan yang disepakati oleh kedua belah pihak, selama memang di sana tidak ada situasi dan kondisi yang tidak diinginkan yang tidak terduga dan di luar kontrol manusia. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 67/4/7
Tentang Masalah Jual Beli *al-Wafaa`*

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran ketujuh di Jeddah Arab Saudi dari tanggal 7-12 Dzulqa'dah 1412 H/9-14 Mei 1992 M.

Setelah menelaah sejumlah kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Jual-beli *al-Wafaa`*" dan setelah mendengarkan diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema penjualan *al-wafaa`* yang hakikatnya yaitu menjual suatu harta dengan syarat dan ketentuan bahwa apabila pihak penjual mengembalikan harganya kepada pihak pembeli, maka pihak pembeli harus mengembalikan barangnya kepadanya (pihak penjual).

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Hakikat penjualan ini adalah pinjaman utang yang menarik suatu kemanfaatan. Oleh sebab itu, penjualan ini merupakan bentuk rekayasa dan manipulasi terhadap riba dan jumhur ulama berpendapat bahwa penjualan seperti ini adalah tidak sah.
2. *Majma' al-Fiqih al-Islami* memandang bahwa akad penjualan ini tetap pada hukum tidak boleh secara syara'. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 68/5/7
Tentang Masalah Pengobatan Medis

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran ketujuh di Jeddah Arab Saudi dari tanggal 7-12 Dzulqa'dah 1412 H/9-14 Mei 1992 M.

Setelah menelaah sejumlah kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* ter-

kait tema "Pengobatan medis" dan mendengarkan diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, dengan ini sidang memutuskan:

1. Berobat

Pada dasarnya, hukum berobat adalah disyariatkan, berdasarkan dalil-dalil dari Al-Qur`an dan sunnah (hadits), baik sunnah *qauliyyah* (ucapan, sabda) maupun sunnah *'amaliyyah* (praktik). Karena berobat termasuk bentuk menjaga jiwa yang merupakan salah satu dari visi, misi, maksud dan tujuan-tujuan umum syariat.

Hukum berobat bisa berbeda-beda sesuai dengan kondisi dan individu yang bersangkutan,

- Berobat hukumnya menjadi wajib bagi seseorang pada kondisi jika ia tidak melakukannya, akan berakibat fatal bagi dirinya, yaitu bisa mengakibatkan kebinasaan dirinya, salah satu organ tubuhnya, atau mengakibatkan ketidakberdayaan, bahaya penyakit yang dideritanya bisa berpindah kepada orang lain seperti dalam kasus-kasus penyakit menular.
- Berobat hukumnya sunnah bagi seseorang pada kondisi jika ia tidak melakukannya, itu bisa mengakibatkan tubuhnya menjadi lemah namun tidak sampai berakibat pada hal-hal yang disebutkan pada kondisi pertama.
- Berobat hukumnya mubah bagi seseorang pada kondisi selain dua kondisi pertama dan kedua di atas.
- Berobat hukumnya menjadi makruh pada kondisi ketika dilakukan pengobatan, ada kekhawatiran justru akan menimbulkan komplikasi yang lebih berat daripada penyakit yang ingin disembuhkan.

2. Pengobatan pada kasus-kasus penyakit yang tidak ada harapan sembuh lagi

a. Di antara hal yang menjadi bagian dari aqidah seorang Muslim adalah sakit dan sembuh semuanya berada di tangan Allah SWT. Berobat dan pengobatan adalah bentuk ikhtiar dan usaha melaksanakan hal-hal yang dijadikan oleh Allah SWT sebagai sebab yang Dia titahkan di alam ini. Seseorang tidak boleh berputus asa dari rahmat-Nya, akan tetapi harapan sembuh harus tetap ada atas izin Allah SWT. Para dokter dan kerabat pasien harus selalu memberikan semangat dan motivasi kepada si pasien untuk menguatkan spirit dan moralnya, bersungguh-sungguh dalam merawat dan menjaganya, serta selalu berusaha meringankan beban mental dan fisiknya tanpa memedulikan apakah ada kemungkinan sembuh atau tidak.

b. Apa yang dianggap sebagai kondisi yang sudah tidak ada harapan untuk disembuhkan, tidak lain itu hanyalah menurut penilaian para dokter, potensi dan tingkat kemampuan medis yang ada di setiap masa dan tempat, serta berdasarkan situasi dan kondisi pasien.

3. Izin pasien

a. Pengobatan yang dilakukan disyaratkan harus ada izin dari si pasien apabila ia adalah orang yang memiliki kelayakan dan kompetensi (*al-ahliyyah*) sempurna. Apabila ia adalah orang yang tidak memiliki kelayakan dan kompetensi atau memiliki tapi tidak sempurna, maka yang diperhitungkan adalah izin walinya sesuai dengan urutan perwalian yang ditetapkan oleh syara' dan sesuai dengan hukum-hukum perwalian yang menetapkan bahwa pen-*tasharuf*-an seorang wali terkait orang yang berada di bawah perwaliannya harus pada koridor hal-hal yang memberikan kemanfaatan dan kemaslahatan bagi orang yang berada di bawah perwaliannya serta menjauhkan

sesuatu yang tidak baik dan merugikan dari dirinya.

Apabila pen-*tasharuf*-an yang dilakukan oleh seorang wali dengan tidak memberikan izin adalah jelas merugikan orang yang berada di bawah perwaliannya, maka pen-*tasharuf*-an berupa tidak memberi izin tersebut tidak diperhitungkan, dan selanjutnya hak dan kewenangan perwalian berpindah ke tangan wali yang lain, kemudian ke tangan *waliyyul amri*.

b. *Waliyyul amri* (pemerintah) memiliki kewenangan untuk mewajibkan dan mengharuskan pengobatan dalam sebagian kasus, seperti dalam kasus penyakit-penyakit menular dan imunisasi.
c. Dalam kasus-kasus pertolongan darurat yang mengancam nyawa korban, maka pengobatan dan penanganan medis terhahadp dirinya tidak perlu izin.
d. Dalam melakukan riset kedokteran yang objeknya menyangkut seseorang, ia harus orang yang memiliki kelayakan dan kompetensi (*al-ahliyyah*) yang sempurna dan atas persetujuan dirinya dalam bentuk persetujuan yang bebas dari indikasi paksaan dan tekanan (seperti para penghuni penjara) atau bujukan materi (seperti orang-orang miskin). Juga, riset-riset yang dilakukan tidak berkonsekuensi menimbulkan kemudharatan.

Orang-orang yang tidak memiliki kelayakan (*al-Ahliyyah*) atau kelayakan yang dimilikinya tidak sempurna tidak melakukan riset kedokteran, meskipun atas persetujuan walinya.

Sidang juga merekomendasikan:

Supaya sekretariat jenderal *Majma' al-Fiqih al-Islami* membuat catatan dan tulisan tentang tema-tema kedokteran berikut ini untuk diajukan pada pertemuan-pertemuan mendatang, yakni:

1. Pengobatan dengan menggunakan hal-hal yang diharamkan dan barang najis, serta patokan dan aturan-aturan penggunaan obat.
2. Pengobatan untuk kecantikan.
3. Tanggung jawab dokter.
4. Pengobatan laki-laki terhadap perempuan dan sebaliknya, pengobatan non-Muslim terhadap Muslim.
5. Pengobatan dengan ruqyah (pengobatan spriritual, pengobatan alternatif)
6. Moralitas dan kode etika dokter (bisa dibagi pada lebih dari satu putaran pertemuan apabila memang dibutuhkan)
7. Urutan tangga prioritas dalam penanganan pengobatan. *Wallaahu A'lam*.

Keputusan Nomor 69/6/7 Tentang Masalah Hak-Hak Internasional dalam Perspektif Islam

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran ketujuh di Jeddah Arab Saudi dari tanggal 7-12 Dzulqa'dah 1412 H/9-14 Mei 1992 M.

Setelah menelaah sejumlah kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Hak-hak internasional dalam perspektif Islam."

Setelah mendengarkan diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, sidang melihat hal-hal berikut:

1. Sidang memberikan apresiasi kepada usaha-usaha dalam membuat berbagai kajian dan penelitian yang telah dipresentasikan dan didiskusikan pada pertemuan putaran ketujuh seputar tema tersebut. Sidang melihat bahwa tema tersebut adalah sangat signifikan dan begitu luas cakupannya, sehingga perlu adanya penelitian dan kajian yang lebih jauh lagi terhadap berbagai aspek yang ada.
2. Sidang mengusulkan pembentukan panitia persiapan untuk membuat dan mem-

persiapkan kertas kerja seminar khusus yang diselenggarakan guna membahas dan mengkaji detail tema tersebut serta menghasilkan sebuah draf rancangan hak-hak internasional dalam Islam yang selanjutnya akan disampaikan kepada sidang pada putaran pertemuan mendatang.

3. Sidang juga mengusulkan supaya di antara poin-poin kertas kerja tersebut adalah hal-hal berikut,
   a. Referensi undang-undang internasional Islam dan hubungan internasional, yaitu Al-Qur`an al-Karim, sunnah, implementasi-implementasi praktis Khulafaur Rasyidin, sebagaimana juga bisa memanfaatkan hasil-hasil ijtihad para fuqaha.
   b. Karakteristik dan tujuan-tujuan umum syariat Islam yang memiliki dampak dan pengaruh pada kondisi-kondisi secara keseluruhan,
      - Visi, misi, maksud dan tujuan-tujuan syariat.
      - Karakteristik-karakteristik umum syariat.
   c. Konsep umat dan kesatuannya menurut Islam.
   d. Pendapat para fuqaha dalam pemetaan dan pengklasifikasian kawasan kekuasaan.
   e. Akar sejarah keadaan terkini dunia Islam.
   f. Hubungan internal negara Islam (rakyat dan kaum minoritas)
   g. Hubungan negara Islam dengan negara-negara lain.
   h. Posisi dan sikap negara Islam terhadap berbagai piagam perjanjian dan organisasi-organisasi internasional.
4. Sidang mengusulkan kepada panitia persiapan untuk membuat kertas penjelas yang bisa digunakan oleh para pengkaji sebagai petunjuk dalam menjabarkan poin-poin tersebut dan hendaknya hal itu bisa selesai pada beberapa bulan mendatang.

Wallaahu waliyyut taufiiq.

Keputusan Nomor 70/7/7 Tentang Masalah Perang Pemikiran (*al-Ghazwul Fikr*)

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang berlangsung pada muktamar putaran ketujuh di Jeddah Arab Saudi dari tanggal 7-12 Dzulqa'dah 1412 H/9-14 Mei 1992 M.

Setelah menelaah sejumlah kajian yang sampai ke meja *Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Invasi pemikiran." Kajian-kajian itu memaparkan tentang awal mula terjadinya invasi pemikiran, bahayanya, dimensi-dimensinya dan hasil-hasil apa saja yang telah berhasil dicapai oleh invasi tersebut di negara-negara Arab dan Islam.

Kajian-kajian itu juga mengungkap sejumlah contoh tudingan dan hujatan yang dilancarkan oleh invasi pemikiran serta berbagai rencana dan aktivitas yang telah direalisasikan, dengan misi dan tujuan untuk menggoncang masyarakat Muslim dan menghentikan penyebaran dakwah Islam. Sebagaimana pula, kajian-kajian tersebut juga menjabarkan peranan yang bisa dilakukan oleh Islam dalam menjaga dan meneguhkan umatnya dalam menghadapi perang pemikiran yang dilancarkan kepadanya, serta bagaimana Islam mampu menggagalkan banyak sekali rencana dan konspirasi-konspirasi yang dilancarkan.

Kajian-kajian tersebut juga memberikan perhatian untuk menjelaskan cara dan langkah-langkah menghadapi perang ini serta melindungi umat Islam dari setiap pengaruhnya dalam semua bidang dan tingkatan.

Setelah mendengarkan diskusi-diskusi yang berlangsung seputar kajian-kajian terse-

but, dengan ini sidang merekomendasikan akan perlunya hal-hal berikut:

1. Usaha untuk menerapkan dan mengimplementasikan syariat Islam serta menjadikannya sebagai *manhaj* dalam membuat pola hubungan politik regional dan internasional Islam.
2. Terus berusaha melakukan purifikasi dan orisinalisasi *manhaj-manhaj* pendidikan serta memajukan dan mengembangkannya, dengan tujuan untuk membangun generasi berlandaskan pada asas-asas pendidikan Islam modern dan dalam bentuk yang bisa mempersiapkan mereka secara baik yang bisa memberikan mereka pemahaman tentang agama mereka dan melindungi mereka dari dampak-dampak perang kebudayaan.
3. Mengembangkan metode-metode penyiapan para dai (juru dakwah) untuk meningkatkan kesadaran dan pemahaman mereka terhadap spirit dan *manhaj* Islam dalam membangun kehidupan kemanusiaan, ditambah dengan peningkatan wawasan mereka tentang kebudayaan dan peradaban modern sehingga interaksi mereka dengan masyarakat-masyarakat modern dilakukan berdasarkan pada pemahaman dan pengetahuan yang benar.
4. Revitalisasi peran pendidikan masjid yang integral dalam kehidupan umat Islam dalam menghadapi berbagai bentuk perang kebudayaan dan dampaknya, serta dalam memberikan pemahaman kepada umat Islam tentang agama mereka dengan pemahaman yang benar dan utuh.
5. Menyangkal dengan cara-cara ilmiah dan benar serta dengan keyakinan seorang Mukmin akan kesempurnaan agama Islam terhadap berbagai tudingan dan pandangan-pandangan miring yang coba diprovokasikan oleh musuh-musuh Islam, tidak dengan menggunakan cara-cara pembelaan justifikasi yang lemah.
6. Memberikan perhatian pada pengkajian pemikiran-pemikiran, prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang datang dari luar, serta menguak berbagai sisi kelemahan dan kekurangannya dengan penuh amanah dan objektif.
7. Memberikan perhatian terhadap aktivitas pencerahan Islam, mendukung berbagai lembaga dan organisasi-organisasi yang berkecimpung dalam bidang dakwah dan kegiatan-kegiatan keislaman. Hal ini dalam rangka membangun kepribadian dan identitas Islam yang lurus yang bisa mempersembahkan kepada umat manusia sebuah gambaran dan imej positif penerapan syariat Islam, baik pada tataran individu maupun komunitas serta dalam semua aspek kehidupan, baik politik, sosial, kebudayaan, maupun ekonomi.
8. Memberikan perhatian terhadap bahasa Arab dalam kapasitasnya sebagai bahasa Al-Qur`an dan melakukan usaha-usaha untuk menyebarkannya serta mendukung pengajarannya di seluruh penjuru dunia, menjadikannya sebagai bahasa pengantar di sekolah-sekolah, institut dan universitas-universitas di negara-negara Arab dan negara-negara Islam.
9. Terus menyebarkan dan menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang sangat toleran, Islam datang untuk kebaikan dan kebahagian manusia di dunia maupun di akhirat. Hal ini dilakukan dalam skala internasional dan dengan menggunakan seluruh bahasa-bahasa yang masih hidup.
10. Pemanfaatan secara efektif dan terarah terhadap bentuk-bentuk media informasi modern, sehingga bisa digunakan dalam rangka menyampaikan kalimat kebenaran dan kebaikan ke seluruh penjuru dunia,

dan tanpa mengenyampingkan dan melupakan setiap media dan sarana lain yang tersedia.

11. Memberikan perhatian untuk menghadapi berbagai permasalahan dan problematika kekinian dengan menggunakan solusi-solusi Islam, serta mengimplementasikan secara nyata dan berkesinambungan solusi-solusi Islam tersebut. Karena implementasi nyata yang berhasil adalah cara dakwah dan pembuktian yang paling efektif.
12. Melakukan usaha-usaha penekanan pada bentuk-bentuk manifestasi kesatuan dan integralitas kaum Muslimin pada semua level serta menyelesaikan berbagai perselisihan dan konflik yang terjadi di antara mereka dengan cara-cara damai sesuai dengan hukum-hukum syariat yang berlaku. Semua ini dalam rangka bertujuan untuk merusak dan menggagalkan rencana-rencana perang kebudayaan yang dilancarkan untuk memecah belah kesatuan dan persatuan umat Islam serta menanam perselisihan dan konflik di tengah-tengah mereka.
13. Membangun kekuatan dan kemandirian kaum Muslimin, baik dalam bidang ekonomi maupun militer.
14. Mengajak dan menyerukan kepada negara-negara Arab dan Islam untuk membantu kaum Muslimin yang mengalami penindasan di seluruh penjuru dunia, mendukung urusan-urusan mereka dan membela mereka dengan semua cara dan media yang tersedia.

Begitu juga, sidang merekomendasikan kepada sekretariat jenderal untuk secara berkesinambungan mengajukan dan melaporkan berbagai permasalahan terpenting tema ini pada setiap kesempatan pertemuan dan seminar-seminar mendatang. Hal ini mengingat pentingnya tema perang pemikiran dan perlunya meletakkan langkah-langkah strategi yang integral untuk menghadapi berbagai bentuk perang pemikiran dan perkembangan-perkembangan terbarunya. Hal itu mungkin bisa diawali dengan topik masalah kristenisasi dan orientalisme pada putaran pertemuan yang akan datang. *Wallaahu Waliyyut Taufiiq.*

SEJUMLAH KEPUTUSAN DAN REKOMENDASI MAJELIS *MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI* PADA MUKTAMAR PUTARAN KEDELAPAN YANG DISELENGGARAKAN DI BANDAR SERI BEGAWAN BRUNEI DARUSSALAM 1-7 MUHARRAM 1414 H/ 21-27 JUNI 1993 M

Bismillaahirrahmaanirrahiim.

Segala puji hanya bagi Allah SWT Tuhan semesta alam. Shalawat dan shalawat bagi baginda Nabi kita Muhammmad pemungkas para nabi, bagi keluarga dan para sahabat beliau.

Keputusan Nomor 74/1/d.8 Tentang Masalah Mengambil Rukhshah dan Hukumnya

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Mengambil *rukhshah* dan hukumnya" dan setelah mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, dengan ini sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. *Rukhshah syar'iyyah* adalah hukum-hukum yang diberlakukan karena ada suatu uzur sebagai bentuk pemberian keringanan kepada orang *mukallaf,* sedangkan sebab yang menetapkan hukum asal masih tetap ada.

Legalitas dan pensyariatan mengambil hukum *rukhshah syar'iyyah* sudah tidak diperselisihkan lagi ketika memang telah ditemukan sebab-sebabnya, dengan syarat motif-motifnya harus benar-benar nyata dan positif adanya serta pengambilannya harus terbatas hanya pada objek-objeknya saja, dengan tetap memerhatikan patokan, aturan, ketentuan dan kriteria-kriteria yang ditetapkan oleh syara' untuk pengambilan hukum *rukhshah*.

2. Yang dimaksud dengan *rukhshah fiqihiyyah* adalah hasil-hasil ijtihad madzhab yang memperbolehkan suatu perkara, berhadapan dengan hasil-hasil ijtihad lain yang melarang perkara tersebut.

   Mengambil hukum-hukum *rukhshah* yang ditetapkan oleh fuqaha, dalam artian mengikuti pendapat mereka yang paling ringan adalah boleh menurut syara' dengan sejumlah aturan, ketentuan dan patokan yang akan disebutkan pada poin nomor empat.
3. Hukum-hukum *rukhshah* dalam berbagai permasalahan publik dipandang sebagaimana masalah-masalah fiqih asal, apabila memang hukum *rukhshah* itu bisa menciptakan suatu kemaslahatan yang diakui dan dilegitimasi secara syara' serta *rukhshah* itu adalah sebagai hasil dari suatu ijtihad kolektif yang terdiri dari orang-orang yang memiliki kompetensi dan kapabilitas untuk melakukan pertimbangan dan pemilihan, memiliki ketakwaan serta amanah ilmiah.
4. Tidak boleh mengambil *rukhshah* madzhab-madzhab fiqih yang hanya dilandasi oleh motif hawa nafsu belaka. Karena hal itu berarti suatu sikap ingin terbebas dari pentaklifan. Akan tetapi, mengambil hukum *rukhshah* boleh dilakukan dengan memperhatikan aturan dan ketentuan-ketentuan berikut ini,
   a. Pendapat fuqaha yang dijadikan sebagai landasan pengambilan *rukhshah* adalah pendapat yang diakui dan diperhitungkan secara syara' serta tidak dimasukkan ke dalam kategori pendapat yang *syaadz* (tidak wajar dan tidak lumrah).
   b. Ada hajat untuk mengambil *rukhshah* guna menolak *masyaqqah* (kondisi berat), apakah itu adalah hajat umum seluruh masyarakat, hajat khusus, ataupun hajat individu.
   c. Orang yang mengambil *rukhshah* adalah orang yang memiliki kapabilitas untuk menyeleksi, menimbang dan memilih, atau ia bersandar kepada orang yang memiliki kompetensi dan kapabilitas untuk itu.
   d. Pengambilan *rukhshah* itu tidak mengakibatkan terjatuh ke dalam sikap *talfiiq* yang terlarang yang akan dijelaskan pada poin nomor enam.
   e. Pengambilan *rukhshah* untuk suatu perkara berdasarkan pendapat yang memperbolehkan perkara itu, tidak menjadi celah atau pintu masuk kepada suatu tujuan yang ilegal dan tidak sah.
   f. Orang yang mengambil *rukhshah*, jiwanya tenang, tenteram, dan damai untuk mengambil *rukhshah* tersebut.
5. Hakikat dan substansi *talfiiq* dalam bertaklid kepada madzhab adalah, seorang *muqallid* (orang yang bertaklid) melaksanakan satu masalah yang memiliki dua cabang atau lebih yang antara satu dengan yang lainnya saling berkaitan dengan bentuk mekanisme pelaksanaan yang tidak ada seorang mujtahid pun yang ia bertaklid kepada mereka yang mengatakan mekanisme seperti itu pada masalah tersebut.

6. Praktik *talfiiq* dilarang dalam kasus-kasus seperti berikut,
   a. Ketika *talfiiq* mengakibatkan pada sikap mengambil *rukhshah* hanya karena dorongan hawa nafsu belaka, atau melanggar salah satu ketentuan dan patokan yang telah dijelaskan pada masalah mengambil *rukhshah*.
   b. Ketika praktik *talfiiq* yang dilakukan oleh seseorang berkonsekuensi terjadinya benturan dengan keputusan hakim.
   c. Ketika *talfiiq* mengakibatkan pembatalan sesuatu yang telah ia amalkan berdasarkan taklid dalam satu kasus.
   d. Ketika *talfiiq* berujung pada tindakan menyalahi ijma' atau konsekuensi ijma'.
   e. Ketika *talfiiq* berujung pada sebuah paket amalan yang tidak ada seorang mujtahid pun yang mengakuinya. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 75/2/d.8
Tentang Masalah Kecelakaan Lalu Lintas

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Kecelakaan lalu-lintas."

Setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, mengingat semakin meningkatnya angka kecelakaan lalu-lintas dan semakin besar risiko bahayanya terhadap keselamatan nyawa manusia dan harta benda mereka. Mengingat kemaslahatan menuntut untuk diberlakukannya undang-undang yang berkaitan dengan masalah izin kendaraan yang bisa menciptakan keamanan dan keselamatan, seperti alat transportasi dalam keadaan baik, juga yang terkait dengan masalah tata tertib pemindahan kepemilikan, izin mengemudi, dan antisipasi yang cukup dengan memberlakukan sejumlah syarat dan ketentuan untuk bisa mendapatkan surat izin mengemudi, baik dalam kaitannya dengan masalah usia, kemampuan mengendarai, kemampuan penglihatan, memahami dan mematuhi tata tertib dan aturan lalu-lintas, batas rasional kecepatan dan batas muatan.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Mematuhi undang-undang dan aturan tersebut yang tidak bertentangan dengan hukum-hukum syariat adalah wajib hukumnya menurut syara'. Karena itu termasuk bentuk patuh kepada *waliyyul amri* (pemerintah) di dalam aturan dan tata tertib yang diberlakukannya, berdasarkan pada dalil *al-mashaalih al-mursalah*. Aturan dan undang-undang tersebut hendaknya memuat sejumlah hukum-hukum syara' yang belum diimplementasikan dalam bidang ini (lalu-lintas dan transportasi).
   Kemaslahatan juga menghendaki untuk meletakkan dan membuat undang-undang pencegahan dan sanksi ancaman dengan berbagai bentuknya, seperti hukuman denda materi bagi orang yang menyalahi instruksi dan rambu-rambu lalu lintas untuk memberikan efek jera bagi para pengendara yang mengancam keselamatan manusia di jalan. Hal ini sebagai pengimplementasian hukum-hukum permintaan pertanggungjawaban yang ditetapkan.
2. Berbagai kecelakaan yang diakibatkan oleh pengemudian kendaraan dikenai hukum-hukum *jinaayaat* (tindak pidana) yang tertetapkan dalam syariat Islam, meskipun kebanyakan kecelakaan tersebut adalah terjadi tanpa disengaja (masuk kategori kejahatan tersalah atau *khatha'*). Seorang pe-

ngemudi bertanggung jawab terhadap kemudharatan yang ia timpakan kepada orang lain, baik pada fisik maupun harta, ketika elemen-elemennya yaitu tindakan tersalah dan kemudharatan telah terpenuhi. Orang yang bersangkutan tidak bisa terbebas dari pertanggungjawaban tersebut kecuali pada kasus-kasus berikut ini,

a. Ketika kecelakaan yang ada adalah akibat dari sebuah kondisi di luar kemampuan manusia yang tidak bisa ditolak dan dihindari, yaitu setiap perkara yang terjadi di luar kendali dan campur tangan manusia.
b. Apabila kecelakaan tersebut disebabkan oleh tindakan korban sendiri yang tindakan penyebab itu memiliki pengaruh dan peran kuat dalam menimbulkan akibat.
c. Apabila kecelakaan yang terjadi disebabkan oleh kekeliruan orang lain atau oleh tindakan pelanggaran dan pelampauan batas yang dilakukannya, dalam kasus seperti ini orang lain tersebutlah yang harus bertanggung jawab.

3. Kecelakaan di jalan yang disebabkan oleh binatang, maka yang harus bertanggung jawab adalah pemilik binatang tersebut apabila ia teledor dalam menjaga binatang miliknya itu. Untuk mengetahui dan membuktikan apakah ia memang teledor atau tidak, pembuktian dilakukan di pengadilan.
4. Apabila pengemudi dan korban sama-sama memiliki peran dalam kecelakaan yang terjadi, masing-masing bertanggung jawab terhadap yang lain, pengemudi bertanggung jawab terhadap kerugian dan kemudharatan yang dialami oleh korban. Begitu juga sebaliknya, korban bertanggung jawab terhadap kerugian dan kemudharatan yang dialami oleh si pengemudi.
5. Dengan tetap memerhatikan rincian dan klasifikasi yang akan disebutkan, sesungguhnya berdasarkan hukum asal seorang pelaku langsung adalah yang harus bertanggung jawab tindakan yang dilakukannya tidak masuk kategori melanggar dan melampaui batas. Adapun pihak penyebab (pelaku tidak langsung), ia tidak menanggung kecuali jika ia memang tindakan yang dilakukannya masuk kategori tindakan melanggar dan melampaui batas, atau sembrono.

Apabila suatu kejadian, di dalamnya ada pihak pelaku langsung dan ada pihak penyebab (pelaku tidak langsung), maka yang harus bertanggung jawab adalah pihak pelaku langsung bukan pihak penyebab. Kecuali, jika tindakan yang dilakukan oleh pihak penyebab adalah masuk kategori pelanggaran dan melampaui batas, sementara pelaku langsung tidak.

Apabila suatu kejadian, di dalamnya terdapat dua sebab yang berbeda dan masing-masing sebab itu memiliki pengaruh dan peran pada kemudharatan yang terjadi, masing-masing pihak penyebab bertanggung jawab sesuai dengan tingkat pengaruh dan peran tindakannya terhadap kemudharatan yang terjadi. Apabila tingkat pengaruh keduanya sama atau tidak bisa diketahui dengan pasti, mereka berdua memikul tanggung jawab yang ada secara sama dan sepadan. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 76/3/d.8 Tentang Masalah Jual Beli *al-'Urbuun*

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait

tema "Penjualan *al-'Urbuun*" dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Yang dimaksud dengan penjualan *al-'Urbuun* adalah jual beli suatu barang dengan uang muka dengan ketentuan, apabila si pembeli jadi mengambil barang itu, uang muka tersebut dihitung sebagai bagian dari harganya. Namun, apabila pihak pembeli tidak jadi mengambil barang tersebut, uang muka itu tetap untuk si penjual.
   Dalam kaitannya dengan masalah ini, akad sewa diberlakukan sama seperti jual beli, karena sewa adalah menjual kemanfaatan. Di sini, ada sejumlah akad pertukaran yang dikecualikan, yaitu setiap akad pertukaran yang syarat sahnya adalah salah satu penukarnya harus diserahkan di majelis akad (yaitu akad *salam*) atau kedua penukarnya harus sama-sama langsung diserahterimakan di majelis akad (yaitu jual beli harta ribawi dan akad *sharf*). Jual beli *al-'Urbuun* tidak bisa berlaku dalam jual beli *muraabahah* bagi pihak pemohon pembelian pada saat masih pada fase perjanjian (*muwaa'adah*). Akan tetapi, bisa berlaku pada fase penjualan yang merupakan fase setelah fase perjanjian.
2. Penjualan *al-'urbuun* hukumnya adalah boleh apabila diberi batasan jangka waktu penantian yang ditentukan dengan jelas. *'Urbuun* (uang muka) tersebut terhitung sebagai bagian dari harga apabila pembelian jadi berlangsung, dan uang muka itu menjadi hak pihak penjual ketika pihak pembeli tidak jadi melanjutkan pembeliannya.

Keputusan Nomor 77/4/d.8 Tentang Masalah Akad *al-Muzaayadah* (Lelang)

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "akad *muzaayadah*" dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Mengingat akad *muzaayadah* termasuk akad yang banyak dilakukan pada masa sekarang, dan pada realisasinya terkadang dibarengi dengan bentuk-bentuk ketidakwajaran dan berlebihan yang menuntut adanya kontrol dan pengaturan terhadap cara pelaksanaannya yang bisa menjaga dan melindungi hak-hak para pihak yang melakukannya sesuai dengan hukum-hukum syariat Islam. Berbagai lembaga, yayasan dan instansi pemerintahan melegitimasi jual-beli *muzaayadah* dan mengaturnya dengan sejumlah aturan dan tata tertib.

Dalam rangka menjelaskan hukum-hukum syara' tentang akad ini, sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. Akad *muzaayadah* adalah akad pertukaran dengan cara mengundang para pihak yang memiliki minat secara lisan atau dengan menggunakan tulisan untuk ikut dalam pelelangan dan tawar-menawar. Akad *muzaayadah* berakhir ketika pihak penjual setuju dan cocok dengan harga yang ditawarkan oleh salah satu peserta pelelangan.
2. Akad *muzaayadah* bermacam-macam. Jika dilihat dari sisi objeknya, ada akad *muzaayadah* jual-beli, akad *muzaayadah* penyewaan, dan sebagainya. Jika dilihat dari sisi karakteristiknya, ada akad *muzaayadah* atas kemauan sendiri seperti akad *muzaayadah* biasa yang berlangsung di antara para individu, dan ada pula akad

muzaayadah atas dasar paksaan seperti *muzaayadah* yang diwajibkan oleh pengadilan. Akad *muzaayadah* dibutuhkan oleh berbagai yayasan dan organisasi baik yang bersifat umum maupun khusus, berbagai instansi dan lembaga pemerintahan, serta individu.

3. Berbagai prosedur yang diterapkan pada aktivitas akad *muzaayadah* berupa pencatatan, pengaturan, tata tertib, syarat dan ketentuan-ketentuan administratif atau perundang-undangan, semua itu harus tidak bertentangan dengan hukum-hukum syariat Islam.
4. Meminta jaminan dari orang-orang yang ingin ikut masuk ke dalam *muzaayadah* (pelelangan) adalah boleh secara syara'. Jaminan itu harus dikembalikan kepada orang-orang yang ikut dalam pelelangan namun tidak berhasil mendapatkan barang yang dilelang. Sedangkan bagi orang yang berhasil mendapatkan barang yang dilelang, uang jaminan yang ia serahkan itu dihitung sebagai bagian dari harga.
5. Secara syara', tidak ada larangan untuk memberlakukan biaya masuk (nilai brosur tentang persyaratan-persyaratan, namun besarannya tidak boleh melebihi nilai harga sesungguhnya brosur tersebut), karena itu adalah memang harga brosur tersebut.
6. Bank Islam atau yang lainnya boleh menawarkan suatu proyek investasi, supaya ia bisa mendapatkan porsi bagian dari keuntungan yang ada dengan persentase lebih tinggi, apakah pihak investor ikut terlibat kerja dalam akad *mudhaarabah* bersama-sama dengan pihak bank maupun tidak.
7. Praktik *an-najsy* (penawaran palsu) adalah haram, di antara bentuk-bentuknya adalah,
   a. Seseorang menaikkan penawarannya terhadap suatu barang, padahal dirinya sebenarnya tidak ingin membeli barang tersebut, akan tetapi hal itu ia lakukan dengan tujuan mengelabui dan membujuk pihak pembeli supaya berani menawar lebih tinggi.
   b. Ia menampakkan kekagumannya terhadap suatu barang, bahwa ia sudah berpengalaman dalam masalah barang-barang seperti itu dan ia memuji barang tersebut, supaya pihak pembeli terkelabui dan terbujuk sehingga ia berani memberikan harga lebih tinggi.
   c. Pemilik barang, wakilnya, atau makelar memberikan pengakuan dusta bahwa barang tersebut sudah pernah ditawar orang lain dengan harga sekian dengan maksud untuk mengelabuhi dan menipu orang yang sedang melakukan penawaran.
   d. Di antara bentuk praktik *an-najsy* terbaru yang terlarang menurut syara' adalah, melakukan promosi dan iklan dengan menggunakan media elektronik dan cetak dengan menyebutkan berbagai kelebihan dan keistimewaan barang yang dipromosikan secara berlebihan dan tidak sesuai dengan kenyataan, atau dengan menyebutkan harga yang tinggi, supaya pihak pembeli terbujuk dan tergoda untuk melakukan transaksi. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 78/5/d.8 Tentang Berbagai Aplikasi Syar'i untuk Membentuk Pasar Islam

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni

1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Berbagai aplikasi syar'i untuk membangun pasar Islam" yang merupakan tema penyempurnaan topik-topik pasar keuangan dan surat-surat berharga Islam yang telah dibahas dan dikaji pada sejumlah pertemuan yang terdahulu, terutama pada pertemuan putaran ketujuh di Jeddah, serta di berbagai kesempatan seminar yang diselenggarakan dengan maksud tersebut. Semua itu bertujuan untuk mendapatkan sejumlah instrumen pasar keuangan yang sah dan memadai. Karena pasar keuangan adalah sebuah wadah yang mampu menciptakan aliran dana yang mencukupi di negara-negara Islam, merealisasikan target-target pertumbuhan, solidaritas, keseimbangan dan integralitas negara-negara Islam.

Setelah mendengar diskusi yang berlangsung seputar mekanisme dan cara mengoptimalisasi pemanfaatan berbagai formula yang bisa membentuk pasar Islam menjadi lebih sempurna, yaitu saham, sukuk, dan berbagai bentuk akad khusus untuk membangun pasar Islam berlandaskan pada aturan dan asas-asas syar'i.

Dengan ini sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. Saham

Majma' al-Fiqih al-Islami telah mengeluarkan keputusannya dengan nomor 65/1/d.7 seputar masalah pasar keuangan, yaitu, transaksi saham, transaksi *ikhtiyaaraat*, transaksi komoditi, dan transaksi mata uang, serta telah menjelaskan hukum-hukumnya, sehingga bisa dimanfaatkan sebagai patokan dalam mendirikan pasar keuangan Islam.

2. Sukuk

a. Sukuk *muqaaradhah* dan sukuk investasi, *Majma' al-Fiqih al-Islami* telah mengeluarkan keputusannya dengan nomor 5/d.4 tentang masalah sukuk *muqaaradhah*.

b. Sukuk *ta'jiir* atau penyewaan yang berujung pada pemilikan.

   Tentang tema ini, *Majma' al-Fiqih al-Islami* telah mengeluarkan keputusannya dengan nomor 6/d.5. Berdasarkan hal ini, sukuk ini bisa memainkan peran yang signifikan dalam aktivitas pasar keuangan Islam pada sektor transaksi kemanfaatan.

3. Akad salam (pesan)

Karena akad *salam* -dengan berbagai syarat dan ketentuannya- termasuk akad yang memiliki cakupan lahan cukup luas, karena pembeli bisa memanfaatkannya untuk mengembangkan dan menginvestasikan kelebihan kekayaannya untuk meraih keuntungan, sementara penjual juga bisa mendapatkan dan memanfaatkan harga yang diserahkan kepadanya untuk berproduksi. Oleh karena itu akad *salam* merupakan instrumen dan sarana yang efektif untuk mendirikan pasar keuangan Islam dalam bidang penjualan sesuatu yang masih berada dalam tanggungan yang dijelaskan spesifikasi sifat dan kriterianya. Hal ini disertai dengan penekanan untuk memerhatikan keputusan nomor 64/1/d.7 tentang masalah seorang pemesan tidak boleh menjual barang yang dipesannya sebelum ia menerima barang tersebut. Redaksi keputusan tersebut berbunyi, "Tidak boleh menjual kembali suatu barang yang dibeli dengan cara pesan sebelum barang itu diterima."

4. Akad *Istishnaa'*

Majma' al-Fiqih al-Islami telah mengeluarkan keputusannya dengan nomor 66/3/d.7 terkait masalah akad *istishnaa'*.

5. Penjualan dengan pembayaran tidak secara tunai

Penjualan tidak secara tunai merupakan salah satu bentuk aplikasi investasi yang memberikan fasilitas kemudahan transaksi jual beli.

Karena dengan menggunakan bentuk transaksi jual beli ini, pembeli bisa mendapatkan barang secara langsung dengan harga yang dibayar kemudian. Sebagaimana pula, pihak penjual juga bisa mendapatkan keuntungan karena bisa mendapatkan harga yang lebih tinggi. Sehingga implikasi positifnya adalah, distribusi dan sirkulasi barang komoditi di tengah-tengah masyarakat semakin luas.

6. Janji dan perjanjian

Majma' al-Fiqih al-Islami telah mengeluarkan keputusannya dengan nomor 2-3/d.5 tentang masalah janji dan perjanjian dalam transaksi *muraabahah* untuk pihak yang mengajukan permohonan pembelian.

7. *Majma' al-Fiqih al-Islami* mengajak para peneliti baik dari kalangan fuqaha maupun para pakar ekonomi untuk membuat sejumlah kajian dan penelitian seputar tema-tema yang belum terkaji secara mendalam, guna mengungkap seberapa jauh potensinya untuk diaplikasikan dan dimanfaatkan secara syara' di pasar keuangan Islam. Tema-tema tersebut adalah,

a. Sukuk *musyaarakah* (mitra usaha) dengan berbagai bentuknya.
b. Format sukuk *ta'jiir* atau sewa yang berujung dengan pemilikan.
c. Menukar tanggungan utang dalam akad *salam*, *tauliyah* dan *syarikah* dalam tanggungan utang akad *salam*, menguranginya (memberi diskon), melakukan kesepakatan *ash-Shulh* terhadapnya dan sebagainya.
d. Perjanjian *al-muwaa'adah* pada selain jual beli *muraabahah*, terutama *muwaa'adah* pada akad *sharf* (jual beli mata uang).
e. Jual beli tanggungan utang.
f. Kesepakatan *ash-shulh* di dalam pasar keuangan (seperti *shulh mu'aawadhah* dan sebagainya).
g. *Al-Maqaashshah* (sama-sama impas, *clearing*).

Keputusan Nomor 79/6/d.8 Tentang Berbagai Permasalahan Mata Uang

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Berbagai permasalahan mata uang" dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Dengan ini sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. Peraturan, ketentuan dan tata tertib khusus terkait masalah kontrak kerja dengan upah dalam bentuk uang yang ditentukan besaran nominalnya, di dalamnya boleh memuat ketentuan adanya acuan standardisasi upah, dengan syarat hal itu tidak sampai menimbulkan kemudharatan bagi perekonomian umum.

   Yang dimaksud dengan acuan standardisasi upah di sini adalah, melakukan modifikasi dan penyesuaian terhadap besaran upah secara periodik mengikuti perubahan tingkat harga, sesuai dengan penilaian dan pengamatan pihak yang berwenang dan berkompeten. Tujuan dilakukannya modifikasi dan penyesuaian secara periodik di sini adalah, menjaga jangan sampai daya beli upah uang yang diterima para pekerja mengalami penurunan akibat inflasi dan dampaknya, yaitu harga barang dan jasa secara umum mengalami tren kenaikan yang terus merangkak.

   Karena menurut hukum asal, setiap syarat dan ketentuan adalah boleh kecuali syarat

dan ketentuan yang menghalalkan sesuatu yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal.

Hanya saja, apabila terjadi akumulasi upah yang belum terbayar sehingga menumpuk-numpuk menjadi utang, di dalamnya diberlakukan hukum-hukum utang yang dijelaskan pada keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* nomor 4/d.5.

2. Orang yang berpiutang dan orang yang berutang pada saat pelunasan –bukan sebelumnya- boleh melakukan kesepakatan utang tersebut dibayar dengan mata uang yang berbeda dengan mata uang yang diutang sebelumnya dengan syarat besarannya harus disesuaikan dengan nilai tukarnya pada waktu pelunasan. Begitu juga, dalam kasus utang yang dibayar secara angsuran dengan mata uang tertentu, pada saat pembayaran salah satu angsurannya boleh ada kesepakatan angsuran itu dibayar dengan mata uang yang berbeda dengan syarat harus sesuai dengan nilai tukarnya pada hari pembayaran angsuran tersebut.

   Dalam semua keadaan, pembayaran utang yang harus dibayar yang disepakati pembayarannya boleh dengan menggunakan mata uang lain disyaratkan harus tunai dan tidak boleh ada sisa yang masih berada dalam tanggungan pihak yang berutang, karena jual-beli mata uang disyaratkan harus *at-taqaabudh* (*cash and carry*), dengan tetap memperhatikan keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* nomor 55/1/d.6 terkait masalah *al-qabdhu* (serah terima).

3. Ketika melakukan akad, kedua belah pihak boleh melakukan kesepakatan penentuan bahwa harga, upah atau biaya sewa yang tidak tunai, dibayar dengan suatu mata uang dengan satu kali pembayaran, atau dengan cara diangsur dengan berbagai mata uang yang berbeda-beda, atau dengan sejumlah emas, serta pembayaran dilakukan sesuai dengan kesepakatan yang dibuat. Sebagaimana pula, pembayaran itu boleh dilakukan menurut cara yang dijelaskan pada poin di atas.

4. Apabila ada tanggungan utang dalam bentuk mata uang tertentu, tidak boleh ada kesepakatan bahwa nantinya pihak yang berutang harus membayar utang tersebut dengan emas atau mata uang lain sesuai dengan nilai mata uang yang diutang tersebut. Dalam arti, kesepakatan bahwa pihak yang berutang harus membayar utangnya dengan emas atau dengan mata uang lain yang disepakati sebagai mata uang pembayaran utang tersebut.

5. Penegasan terhadap keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* nomor 4/d.5 tentang masalah perubahan nilai mata uang.

6. Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* mengajak untuk menugaskan para pakar hukum agama dan para pakar ekonomi yang memiliki komitmen tinggi terhadap pemikiran Islam untuk membuat kajian-kajian yang mendalam terhadap berbagai tema lain yang berkaitan dengan masalah-masalah mata uang, untuk selanjutnya didiskusikan pada pertemuan-pertemuan *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang akan datang insya Allah. Di antara tema-tema tersebut adalah,

   a. Prospek penggunaan suatu mata uang tertentu seperti mata uang dinar Islam, terutama dalam berbagai transaksi perbankan di Bank Pembangunan Islam untuk digunakan sebagai mata uang dalam transaksi pemberian kredit dan pembayarannya. Begitu juga, penggunaan mata uang tersebut sebagai standardisasi pembayaran utang yang dilakukan dengan mata

uang asing yang dipilih untuk digunakan sebagai pembayaran seperti mata uang dolar Amerika, sehingga pembayarannya disesuaikan dengan nilai tukar dolar Amerika terhadap mata uang tersebut.

b. Berbagai solusi syar'i yang bisa dijadikan sebagai alternatif formula penyesuaian utang yang belum jatuh tempo dengan tingkat rata-rata nilai harga.
c. Konsep stagnasi mata uang kertas dan pengaruhnya terhadap penentuan hak dan kewajiban-kewajiban utang yang belum jatuh tempo.
d. Batas-batas inflasi yang pada batas-batas tersebut suatu mata uang kertas bisa dianggap sebagai mata uang yang mengalami stagnasi (tidak laku).

Keputusan Nomor 80/7/d.8
Tentang Berbagai Problematika Bank-Bank Islam

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Berbagai permasalahan dan problematika bank-bank Islam" dan mendengar diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Setelah mengulas sejumlah tulisan yang disampaikan terkait masalah berbagai problematika bank-bank Islam. Tulisan-tulisan tersebut memuat sejumlah usulan penanganan terhadap berbagai problematika tersebut baik dari segi hukum agama, teknis dan administratif, juga berbagai problematika menyangkut masalah hubungan bank-bank Islam dengan pihak-pihak lain. Dan setelah mendengarkan diskusi-diskusi yang berlangsung seputar berbagai problematika tersebut.

Dengan ini sidang memutuskan:

1. Menyampaikan draf yang berisikan empat poin umum kepada sekretariat jenderal, untuk selanjutnya sekretariat jenderal menugaskan para pakar membuat sejumlah tulisan yang mengkaji seputar poin-poin tersebut, kemudian disampaikan pada pertemuan-pertemuan yang akan datang sesuai dengan skala prioritas yang ditentukan oleh komisi perencanaan,
   a. Poin pertama, simpanan dan hal-hal yang berkaitan dengannya.
      - Tanggungan terhadap simpanan investasi dengan cara-cara yang sesuai dengan hukum-hukum *mudhaarabah* yang ditetapkan oleh syara'.
      - Pertukaran simpanan antarbank tanpa berdasarkan pada sistem bunga.
      - Pola penyesuaian syar'i terhadap dana simpanan (*wadaa'i'*) dan mekanisme penghitungannya.
      - Memberi pinjaman kredit kepada seseorang dengan syarat dan ketentuan harus dipergunakannya untuk bertransaksi dengan bank secara umum atau untuk suatu aktivitas tertentu.
      - Biaya *mudhaarabah* dan siapa yang harus menanggungnya (pihak *mudhaarib* ataukah dana *mudhaarabah*).
      - Penentuan bentuk relasi antara pihak nasabah yang menyimpan dana dan pihak pemegang saham bank.
      - Perantara dalam akad *mudhaarabah*, sewa, dan jaminan.
      - Penentuan siapa pihak *mudhaa-*

rib dalam bank Islam (pihak pemegang saham, dewan direksi, ataukah manajer pelaksana)

- Solusi Islam sebagai alternatif untuk *al-hisaabaat al-maksyuufah* (sistem perhitungan terbuka).
- Zakat untuk aset dan simpanan bank Islam.

b. Poin kedua, *muraabahah*

- *Muraabahah* pada saham.
- Penangguhan pencatatan kepemilikan pada transaksi jual beli *muraabahah* supaya hak pihak bank tetap terjamin bisa terbayar.
- *Muraabahah* yang pembayarannya ditangguhkan disertai dengan penunjukan pihak pemohon pembelian sebagai wakil dan memosisikannya sebagai *kafiil* (pihak penjamin).
- Menunda dan mengulur-ngulur pelunasan utang yang muncul dari transaksi *muraabahah* atau bentuk-bentuk transaksi tidak secara tunai lainnya.
- Pengasurasian utang.
- Penjualan utang.

c. Poin ketiga, penyewaan (*ta`jiir*)

- Penyewaan kembali (*i'aadah atta`jiir*) bagi pemilik barang yang disewa atau bagi pihak lain.
- Penyewaan jasa individu dan menyewakannya kembali.
- Penyewaan saham, mengutangkannya atau menggadaikannya.
- Perawatan barang yang disewa.
- Pembelian suatu barang dari seseorang dengan syarat dan ketentuan ia bisa menyewa barang tersebut.
- Penggabungan antara akad *ijaarah* dengan akad *mudhaarabah*.

d. Poin ketiga, akad (kontrak)

- Ketentuan kesepakatan bahwa pihak bank memiliki hak untuk membatalkan suatu kontrak ketika terjadi keterlambatan pembayaran angsuran.
- Ketentuan kesepakatan pengubahan suatu kontrak dari suatu bentuk ke bentuk yang lain ketika terjadi keterlambatan pembayaran angsuran.

Sidang *Majma' al-Fiqih al-Islami* juga merekomendasikan dan menyerukan hal-hal berikut,

1. Bank-bank Islam terus mengadakan komunikasi dan konsolidasi dengan bank-bank sentral di negara-negara Islam supaya bank-bank Islam diberi kesempatan seluas-luasnya untuk menjalankan berbagai fungsi dan aktivitasnya dalam mengembangkan dan menginvestasikan dana pihak-pihak nasabah yang melakukan transaksi dengannya berdasarkan prinsip-prinsip syar'i yang mengatur jalannya aktivitas perbankan bank-bank Islam dan sesuai dengan karakteristiknya.

   Bank-bank sentral harus memerhatikan berbagai hal yang menjadi tuntutan keberhasilan bank-bank Islam dalam menjalankan perannya yang efektif dalam pertumbuhan ekonomi negara dalam koridor kaidah-kaidah pengawasan yang sesuai dengan karakteristik aktivitas perbankan Islam serta seruan organisasi konferensi Islam dan bank pembangunan Islam untuk dimulainya pertemuan-pertemuan bank-bank sentral di negara-negara Islam. Sehingga hal itu bisa memberikan kesempatan untuk mengimplementasikan tuntutan-tuntutan rekomendasi ini.

2. Perhatian bank-bank Islam dalam meningkatkan kompetensi dan kapabilitas para pimpinan dan karyawannya serta membekali mereka dengan berbagai keahlian fungsional yang memahami karakter kerja perbankan Islam. Juga, membuat berbagai acara pelatihan yang sesuai dan memadai dan bekerjasama dengan Institut riset dan pelatihan Islam serta berbagai instansi dan lembaga yang memiliki perhatian dalam bidang pelatihan perbankan Islam.
3. Memberikan perhatian kepada akad *salam* dan akad *istishnaa'*. Karena kedua akad ini bisa memberikan solusi alternatif syar'i untuk berbagai bentuk pendanaan produksi konfensional.
4. Semaksimal mungkin mengurangi penggunaan sistem *muraabahah* bagi pihak yang mengajukan pemohonan pembelian serta membatasinya pada praktik-praktik yang langsung berada di bawah pengawasan dan kontrol bank serta jaminan tidak terjadi pelanggaran terhadap kaidah-kaidah syara' yang menjadi dasar pengaturannya.

   Memperluas implementasi bentuk-bentuk investasi lain seperti *mudhaarabah*, berbagai bentuk *musyaarakah* dan penyewaan disertai dengan pengawasan, penilaian dan evaluasi terhadap implementasinya yang harus terus dilakukan secara periodik. Juga, memanfaatkan dan mempelajari berbagai pola *mudhaarabah* yang bisa diterima, sehingga bisa memudahkan untuk melakukan kontrol secara tepat terhadap aktivitas *mudhaarabah* serta keakuratan penghitungan dan penilaian terhadap hasil-hasilnya.
5. Membentuk pasar perdagangan Islam yang bisa dijadikan sebagai instrumen aktivitas pertukaran barang-barang komoditi di antara negara-negara Islam, sebagai solusi alternatif pengganti pasar komoditi internasional yang tidak lepas dari berbagai bentuk praktik yang tidak sesuai dengan hukum-hukum syara'.
6. Mengarahkan kelebihan dana cair untuk mendukung pencapaian target-target pertumbuhan di dunia Islam. Hal ini bisa dilakukan dengan bekerja sama dengan bank-bank Islam untuk mendukung dana-dana investasi bersama serta membuat proyek-proyek bersama.
7. Secepatnya menciptakan indeks yang bisa diterima menurut Islam, sebagai solusi alternatif indeks yang berlandaskan pada mekanisme yang menggunakan nilai suku bunga riba sebagai patokan dalam menentukan margin keuntungan transaksi.
8. Memperluas fundamen struktur pasar keuangan Islam melalui keberadaan bank-bank Islam dan melakukan kerja sama dengan bank pembangunan Islam untuk memperluas penciptaan sarana prasarana dan instrumen-instrumen baru untuk keuangan Islam serta penyirkulasiannya di berbagai negara-negara Islam.
9. Mengajak pihak-pihak yang berwenang dalam pembuatan aturan untuk mengokohkan kaidah-kaidah transaksi yang khusus terkait dengan bentuk-bentuk investasi dan pengembangan aset bercorak Islami seperti *mudhaarabah, musyaarakah, muzaara'ah, musaaqaah, salam, istishnaa'* dan *iijaar* (sewa).
10. Mengajak bank-bank Islam untuk mendirikan semacam pusat informasi biro yang menyediakan berbagai penjelasan dan data yang memadai tentang pihak-pihak yang melakukan transaksi dan kerja sama dengan bank-bank Islam dan para bisnisman. Hal ini bertujuan supaya pusat informasi tersebut bisa menjadi referensi bagi bank-bank Islam dan memanfaatkannya untuk meningkatkan kepercayaan untuk melaku-

kan transaksi dengan orang-orang yang terpercaya dan kredibel serta terhindar dari melakukan transaksi dengan orang-orang yang bermasalah, tidak terpercaya dan tidak memiliki kredibilitas.

11. Mengajak bank-bank Islam untuk mengonsolidasikan dan mengoordinasikan aktivitas lembaga-lembaga pengawasan syar'i yang mereka miliki, baik dengan melakukan renovasi, rekonstruksi, dan revitalisasi tugas kerja lembaga tinggi pengawasan syar'i bank-bank Islam maupun dengan cara membentuk badan baru, yang semua itu bertujuan untuk melakukan standardisasi fungsi dan kerja badan-badan syar'i di bank-bank Islam. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 81/8/d.8
Tentang Masalah Ikut Menanam Saham di Perusahaan-Perusahaan Perseroan yang Menjalankan Transaksi dengan Sistem Riba

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah sejumlah rekomendasi hasil seminar ekonomi seputar hukum ikut menanam saham di perusahaan-perusahaan perseroan yang menjalankan transaksi dengan sistem riba, serta berbagai kajian yang disampaikan pada seminar tersebut.

Mengingat dan menimbang pentingnya tema ini dan perlunya menyempurnakan kajian yang komprehensif mencakup seluruh aspek dan rinciannya, serta perlunya mengetahui seluruh pendapat yang ada menyangkut tema tersebut.

Dengan ini sidang memutuskan:

Menugaskan sekretariat jenderal *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk mengumpulkan kajian-kajian lebih banyak lagi supaya *Majma' al-Fiqih al-Islami* bisa mengambil keputusan yang sesuai pada pertemuan yang akan datang. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 82/9/d.8
Tentang Masalah Kartu Kredit

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Kartu kredit."

Setelah mendengar diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut. Mengingat dan menimbang pentingnya tema ini dan perlunya menyempurnakan kajian yang komprehensif mencakup seluruh aspek dan rinciannya, serta perlunya mengetahui seluruh pendapat yang ada menyangkut tema tersebut.

Dengan ini sidang memutuskan:

Menugaskan sekretariat jenderal *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk mengumpulkan kajian-kajian lebih banyak lagi supaya *Majma' al-Fiqih al-Islami* bisa mengambil keputusan yang sesuai pada pertemuan yang akan datang. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 83/10/d.8
Tentang Masalah Rahasia dan Privasi dalam Dunia Profesi Kedokteran

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Rahasia dan privasi dalam dunia profesi

kedokteran" dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut.

Dengan ini sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. Rahasia dan privasi
   a. Rahasia adalah sesuatu yang disampaikan oleh seseorang kepada orang lain dan memintanya supaya menyembunyikan dan merahasiakannya. Sesuatu yang bersifat rahasia mencakup sesuatu yang diliputi oleh sejumlah indikasi yang menunjukkan adanya permintaan untuk menyembunyikannya apabila menurut kebiasaan sesuatu itu memang hal yang harus ditutup-tutupi dan disembunyikan. Sebagaimana pula mencakup urusan-urusan privasi seseorang dan kekurangan yang ada pada dirinya yang ia tidak ingin ada orang lain mengetahuinya.
   b. Rahasia adalah sebuah amanat bagi orang yang diberi tahu untuk menjaganya, sebagai kepatuhan terhadap ajaran yang dibawa oleh syariat Islam, yaitu sesuatu yang menjadi tuntutan sikap *muru'ah* dan etika bergaul.
   c. Hukum asal menyangkut masalah rahasia adalah, larangan menyebarkannya. Sikap menyebarkan dan membuka suatu rahasia tanpa ada alasan yang dibenarkan dan diakui mengharuskan adanya hukuman pertanggungjawaban secara syara'.
   d. Kewajiban menjaga rahasia semakin kuat bagi orang yang bekerja dalam suatu profesi yang sikap membuka rahasia bisa membawa kekacauan pada profesi tersebut, seperti profesi kedokteran misalnya. Karena seorang dokter menjadi rujukan orang-orang yang sedang dalam kondisi sangat membutuhkan pertolongan dan bantuan, sehingga mereka tidak akan segan-segan untuk menyampaikan kepada seorang dokter segala hal dan informasi yang dibutuhkannya dan bisa membantunya dalam melaksanakan tugas dan fungsinya yang sangat vital tersebut secara baik dan optimal. Bahkan mereka tidak segan-segan untuk membuka rahasia mereka kepada seorang dokter yang mereka tidak akan mungkin membeberkannya kepada orang lain sekalipun kepada orang-orang terdekat.
2. Ada kondisi-kondisi tertentu yang terkecualikan dari hukum asal wajibnya menutup dan menyembunyikan rahasia di atas, yaitu kondisi-kondisi tertentu yang jika rahasia itu tetap dijaga dan disembunyikan, dampak kemudharatannya jauh lebih besar daripada kemudharatan yang akan dialami oleh pemilik rahasia ketika rahasia tersebut dibuka dan disebarkan. Atau, pembukaan rahasia tersebut mengandung kemaslahatan yang lebih dominan daripada kemudharatan yang ditimbulkan ketika rahasia tersebut tetap dijaga dan dirahasiakan. Kondisi-kondisi tersebut terbagi menjadi dua kategori seperti berikut,
   a. Kondisi-kondisi ketika suatu rahasia wajib untuk dibuka dan dibeberkan, berdasarkan prinsip mengambil kemudharatan yang lebih ringan untuk menghindari kemudharatan yang lebih berat. Juga berdasarkan prinsip, apabila ada dua kemudharatan, salah satunya berskala umum dan yang lain berskala khusus, maka yang harus diprioritaskan untuk dihilangkan adalah kemudharatan yang berskala umum dan

mengalahkan kemudharatan yang bersifat khusus demi menciptakan kemaslahatan umum jika memang tidak ada alternatif lain untuk menghindari kemudharatan umum tersebut kecuali harus dengan mengalahkan kemudharatan khusus tersebut. Kondisi-kondisi yang masuk kategori pertama ini ada dua macam,

- Kondisi menjauhkan *mafsadah* (kerusakan, kemudharatan) dari masyarakat banyak.
- Kondisi menjauhkan *mafsadah* dari individu.

b. Kondisi-kondisi yang di dalamnya suatu rahasia boleh dibuka dan dibeberkan demi,

- Menarik kemaslahatan masyarakat umum.
- Atau menolak *mafsadah* berskala umum.

Dalam pengimplementasian kondisi-kondisi di atas, harus memperhatikan *maqaashid* (maksud dan tujuan-tujuan dasar) syariat dan skala prioritasnya, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

c. Berbagai pengecualian kondisi-kondisi di atas, hendaknya semua itu harus dicantumkan dalam sebuah bingkai aturan dan undang-undang praktik kedokteran dan yang lainnya dalam bentuk yang jelas, tegas dan detail disertai dengan rincian mekanisme pembeberan rahasia dan kepada siapa saja rahasia itu boleh dibeberkan. Pihak-pihak yang berwenang harus memublikasikan semua itu kepada semua pihak yang terkait.

3. *Majma' al-Fiqih al-Islami* merekomendasikan kepada berbagai organisasi dan asosiasi kedokteran, departemen kesehatan dan fakultas ilmu-ilmu kesehatan supaya memasukkan tema di atas sebagai salah satu program perkuliahan, menaruh perhatian yang cukup terhadapnya, memberikan pemahaman yang cukup kepada pihak-pihak yang berkepentingan tentang tema di atas, membuat tulisan-tulisan yang berkaitan dengannya, serta memanfaatkan berbagai kajian yang membahas seputar tema tersebut. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 84/11/d.8 Tentang Masalah Etika, Moralitas, dan Kode Etik Dokter, Tanggung Jawab dan Sanksi

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Etika seorang dokter, tanggung jawab dan sanksi." Setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, dengan ini sidang memutuskan:

1. Menangguhkan pengeluaran keputusan tentang tema "Etika dokter, tanggung jawab, dan sanksi" dan tema, "Melakukan pengobatan dengan barang-barang yang diharamkan," mengkaji peraturan perundang-undangan profesi kedokteran yang dibuat oleh organisasi ilmu-ilmu kedokteran Islam Kuwait, serta meminta kepada sekretariat jenderal untuk membuat kajian-kajian lebih banyak lagi seputar tema-tema tersebut untuk selanjutnya dipresentasikan pada pertemuan yang akan datang. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 85/12/d.8 Tentang Masalah Orang Laki-laki Mengobati Orang Perempuan

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Orang laki-laki mengobati orang perempuan."

Setelah mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, dengan ini sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. Menurut hukum asal adalah, apabila memang tersedia seorang dokter perempuan Muslimah, maka dirinyalah yang harus memeriksa dan menangani pasien perempuan. Apabila tidak ada, yang melakukannya adalah dokter perempuan nonMuslim yang kredibel dan memiliki integritas. Apabila tidak ada, dokter laki-laki Muslim diperbolehkan. Apabila memang tidak ada dokter laki-laki Muslim, bisa digantikan oleh dokter laki-laki non-Muslim. Dengan syarat, ketika melakukan pemeriksaan, diagnosis dan pengobatan, hanya terbatas bagian tubuh yang memang diperlukan tidak boleh lebih dari itu, menjaga pandangan semaksimal mungkin. Dan ketika seorang dokter laki-laki melakukan penanganan dan pengobatan terhadap pasien perempuan, harus ditemani oleh kerabat mahram si pasien, suaminya atau seorang perempuan lain yang dapat dipercaya. Semua itu demi menghindari kondisi *khalwah* (berduaan).
2. Majma' al-Fiqih *al-Islami* mengimbau kepada lembaga kesehatan yang berwenang supaya melakukan usaha-usaha maksimal untuk mendorong kaum perempuan supaya berminat dan tertarik menerjuni bidang ilmu-ilmu kedokteran dan mengambil spesialisasi dalam setiap cabangnya, terutama kedokteran bidang penyakit kewanitaan dan melahirkan, mengingat masih jarang kaum perempuan yang mengambil spesialisasi dalam bidang-bidang tersebut, sehingga kita tidak harus terpaksa menggunakan kaidah pengecualian. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 86/13/d.8 Tentang Masalah Penyakit HIV/AIDS

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kajian-kajian yang sampai ke meja *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Penyakit HIV/AIDS" dan setelah mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut. Dengan ini sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. Perilaku seks bebas (zina) dan *liwath* (homoseksual, lesbian, sodomi, perilaku seks menyimpang) adalah faktor terpenting penyebab berbagai penyakit kelamin dan yang paling berbahaya adalah penyakit HIV/AIDS. Oleh sebab itu, memerangi segala bentuk perbuatan asusila serta mengarahkan media informasi dan dunia pariwisata ke arah yang positif merupakan faktor penting dalam mencegah dan menghindari penyakit-penyakit kelamin tersebut. Tidak diragukan lagi bahwa berkomitmen terhadap ajaran-ajaran Islam yang hanif, memerangi berbagai perbuatan asusila, memperbaiki dan mereformasi media informasi, melarang peredaran film dan sinetron-

sinetron berbau pornografi serta melakukan pengawasan dan kontrol terhadap dunia pariwisata, semua itu merupakan faktor-faktor utama dalam mencegah dan menghindari berbagai penyakit kelamin tersebut.

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* menyerukan kepada pihak-pihak terkait di negara-negara Islam untuk mengambil segala langkah dan tindakan-tindakan untuk mencegah penyakit HIV/AIDS serta memberikan sangsi kepada siapa pun yang menularkan penyakit HIV/AIDS kepada orang lain secara sengaja. Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* juga mengimbau kepada pemerintah Kerajaan Arab Saudi untuk terus meningkatkan usahanya dalam melindungi para tamu Tuhan dan mengambil segala bentuk kebijakan dan prosedur yang menurutnya bisa menjamin terlindunginya para tamu Tuhan dari kemungkinan terjangkit penyakit HIV/AIDS.

2. Apabila ada salah satu pasangan suami-istri yang terjangkit penyakit HIV/AIDS, maka ia harus memberitahukan hal itu kepada pasangannya dan bekerja sama dengannya dalam melakukan semua prosedur dan langkah-langkah proteksi.

   Majma' al-Fiqih al-Islami mengimbau untuk memberikan perhatian dan perawatan terhadap para pengidap penyakit HIV/AIDS. Pengidap penyakit ini atau orang yang terjangkit virusnya, ia harus menjauhi segala hal yang bisa menjadi media penularan penyakit itu kepada orang lain. Sebagaimana pula, kesempatan pendidikan dan belajar bagi anak-anak yang terjangkit virus HIV/AIDS tetap harus dipenuhi dengan cara-cara yang sesuai.

3. Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* merekomendasikan kepada sekretariat jenderal untuk menugaskan para dokter dan fuqaha guna membuat sejumlah tulisan tentang tema-tema berikut untuk penyempurnaan penelitian dan kajian seputar tema-tema itu untuk selanjutnya dipresentasikan pada pertemuan-pertemuan mendatang,

   a. Pengisolasian orang yang terjangkit virus HIV/AIDS dan penderitanya.
   b. Sikap para pemilik lapangan kerja terhadap para penderita HIV/AIDS.
   c. Pengguguran kandungan seorang perempuan yang terjangkit virus HIV/AIDS.
   d. Memberikan hak *faskh* (pembatalan pernikahan) kepada istri yang suaminya terjangkit virus penyakit HIV/AIDS.
   e. Apakah terkena penyakit HIV/AIDS dianggap masuk kategori *maradhul maut* (penyakit mematikan) dalam kaitannya dengan berbagai pen-*tasharuf*-an penderitanya?
   f. Dampak dan pengaruh penyakit HIV/AIDS yang diderita seorang ibu terhadap hak pengasuhan anak.
   g. Menurut pandangan agama, apa hukumnya orang yang sengaja menularkan penyakit HIV/AIDS kepada orang lain?
   h. Kompensasi bagi orang yang tertular virus HIV/AIDS melalui peralatan transfusi darah atau kandungan darah yang ditransfusikan itu sendiri yang terkontaminasi virus HIV/AIDS, atau melalui pencangkokan organ.
   i. Melakukan prosedur pemeriksaan medis pra nikah untuk menghindari ancaman berbagai penyakit menular terutama penyakit HIV/AIDS. *Wallaahu A'lam.*

Keputusan Nomor 87/14/d.8 Tentang Masalah Pengaturan dan Mekanisme Penugasan Pembuatan Kajian serta Pendiskusiannya pada Pertemuan-Pertemuan *Majma' al-Fiqih al-Islami*

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kedelapan yang berlangsung di Bandar Seri Begawan Brunei Darussalam, mulai tanggal 1-7 Muharram 1414 H/ 21-27 Juni 1993 M.

Setelah menelaah kaidah-kaidah penerbitan hasil kajian *Majma' al-Fiqih al-Islami* dan syarat-syarat yang yang harus dipenuhi oleh kajian-kajian tersebut dan setelah mendengarkan secara saksama berbagai permasalahan terkait prosedur penugasan membuat materi kajian dan penentuan batas waktu penyerahannya, sekiranya memungkinan bagi sekretariat jenderal untuk melakukan pengoreksian terhadap materi kajian-kajian tersebut dalam kerangka kaidah-kaidah penerbitan yang telah disinggung di atas.

Dengan ini sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. Ketika batas waktu penyerahterimaan materi kajian telah habis, sekretariat jenderal berhak untuk mencukupkan diri dengan materi-materi kajian yang telah diterima saja tanpa ada suatu komitmen apa pun terhadap materi kajian yang terlambat diserahkan.
2. Sekretariat jenderal tidak menerima suatu materi kajian apa pun yang diserahkan atas inisiatif dan keinginan sendiri oleh penulisnya tanpa ada penugasan kepadanya oleh sekretariat jenderal sebelumnya.
3. Pada putaran pertemuan yang akan datang, diskusi hanya terbatas pada para anggota, tim ahli dan para peneliti *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang diundang saja. *Wallaahu A'lam.*

SEJUMLAH KEPUTUSAN DAN REKOMENDASI MAJELIS *MAJMA' AL-FIQIH AL-ISLAMI* PADA MUKTAMAR PUTARAN KESEMBILAN YANG DISELENGGARAKAN DI ABU DHABI UNI EMIRAT ARAB 1-6 DZULQA'DAH 1415 H/1-6 APRIL 1995 M

Bismillaahirrahmaanirrahiim.

Segala puji hanya bagi Allah SWT Tuhan semesta alam. Shalawat dan salam bagi baginda Nabi kita Muhammmad pemungkas para nabi, bagi keluarga dan para sahabat beliau.

Keputusan Nomor 88/1/d.9 Tentang Masalah Perdagangan Emas, Berbagai Solusi Syar'i untuk Kasus Berkumpulnya Akad *Sharf* (Pertukaran Valuta) dengan *Hawaalah* (Pengalihan Utang Piutang)

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah menelaah sejumlah materi-materi kajian yang sampai kepada *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Perdagangan emas, berbagai solusi syar'i untuk kasus berkumpulnya akad *sharf* dengan akad *hawaalah*."

Setelah mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut. Sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. Perdagangan emas
   a. Boleh membeli emas atau perak dengan menggunakan cek yang ditandai dengan penguat (legalisasi), dengan syarat *at-taqaabudh* (*cash and carry*, serah terima secara tunai dari kedua belah pihak) di majelis akad.
   b. Penegasan pada pendapat fuqaha secara umum yang melarang pertukar-

an antara emas yang dicetak (dalam bentuk kepingan mata uang) dengan emas yang dicetak juga namun lebih banyak kadarnya. Karena dalam transaksi pertukaran emas dengan emas, kualitas atau bentuk cetakannya tidak diperhitungkan dan tidak dianggap, *Majma' al-Fiqih al-Islami* memandang tidak perlu untuk mengkaji masalah ini. Karena transaksi seperti ini pada masa sekarang sudah tidak dipraktikkan lagi karena transaksi pada masa sekarang ini tidak ada lagi yang menggunakan mata uang emas sebab sudah digantikan oleh mata uang kertas. Sementara apabila mata uang kertas dijadikan sebagai alat penukar untuk membeli mata uang emas, mata uang kertas itu dianggap jenis yang berbeda.

c. Boleh melakukan pertukaran antara sejumlah emas dengan sejumlah emas yang lain dengan kadar yang lebih sedikit namun kekurangannya itu ditambal dengan jenis harta yang lain. Hal ini berdasarkan pertimbangan bahwa jenis harta yang lain yang dijadikan tambalan tersebut adalah sebagai bandingan untuk kelebihan kadar emas yang lebih banyak tersebut.

d. Karena alasan permasalahan-permasalahan berikut ini masih membutuhkan pemahaman serta pengkajian lebih jauh lagi baik dari segi teknis maupun segi hukum agama, maka keputusan tentang permasalahan-permasalahan tersebut untuk sementara ini ditangguhkan setelah mendapatkan sejumlah informasi yang bisa dijadikan bahan penjelas perbedaan di antara permasalahan-permasalahan tersebut,

- Membeli saham perusahaan penambangan emas dan perak.
- Kepemilikan (*tamalluk*) dan pemilikan (*tamliik*) emas melalui mekanisme serah terima surat sertifikat yang mewakili sejumlah emas tertentu yang ada di dalam brankas pihak penerbit surat tanda bukti tersebut, sekiranya dengan sertifikat itu orang yang bersangkutan bisa mendapatkan emas atau melakukan pen-*tasharuf*-an terhadapnya kapan pun ia mau.

2. Solusi syar'i untuk kasus berkumpulnya akad *sharf* dan *hawaalah*.

   a. *Hawaalah* dengan dana yang dipindahkan dalam bentuk mata uang tertentu dan pihak pemohon *hawaalah* menginginkan dana tersebut ditransfer dengan mata uang yang sama adalah boleh secara syara', apakah tanpa imbalan maupun dengan imbalan dalam batas-batas upah yang riil. Apabila tanpa imbalan, maka itu masuk kategori *hawaalah muthlaqah* (*hawaalah* yang berbentuk mutlak) menurut ulama yang tidak mensyaratkan pihak *muhaal 'alaihi* juga harus memiliki tanggungan utang kepada pihak *muhiil*, mereka adalah ulama Hanafiyah.

   Sedangkan menurut selain ulama Hanafiyah, itu disebut *suftajah*, yaitu seseorang menyerahkan suatu harta kepada orang lain untuk nantinya diberikan kembali kepadanya atau kepada wakilnya di kawasan lain. Apabila itu dengan imbalan, itu masuk kategori *wakaalah* (perwakilan) dengan upah. Apabila pihak yang memberikan layanan jasa perealisasian *hawaalah* adalah suatu lembaga yang membu-

ka pelayanannya untuk masyarakat umum, maka ia menanggung dana tersebut berdasarkan aturan penanggungan *ajiir musytarak* (pekerja yang melayani banyak orang).

b. Apabila yang diminta untuk dibayarkan dalam *hawaalah* adalah mata uang yang berbeda dengan mata uang yang sebelumnya diserahkan oleh pihak pemohon, maka transaksi yang ada berarti terdiri dari akad *sharf* dan *hawaalah*. Sehingga, transaksi *sharf* berlangsung sebelum proses transfer, yaitu pihak nasabah menyerahkan sejumlah uang kepada pihak bank lalu pihak bank mencatatnya yang sebelumnya telah didahului dengan kesepakatan berapa harga nilai tukarnya, kemudian baru dilakukan *hawaalah*.

Keputusan Nomor 89/2/d.9 Tentang Masalah Akad *Salam* (Pesan) dan Bentuk-Bentuk Pengaplikasiannya pada Masa Sekarang

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah menelaah materi-materi kajian yang sampai kepada *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "akad *salam* dan pengaplikasiannya pada masa sekarang" dan setelah mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, Sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. Terkait masalah akad *salam*,
   a. Akad *salam* bisa diberlakukan terhadap setiap komoditi yang boleh diperjual belikan dan bisa diidentifikasikan sifat, kriteria dan spesifikasinya, serta statusnya adalah sebagai utang yang berada dalam tanggungan (pihak yang dipesani), baik apakah komoditi itu berupa bahan-bahan mentah, hasil pertanian, maupun barang-barang jadi.
   b. Akad *salam* harus ditentukan jangka waktunya, bisa dengan tanggal tertentu, atau dengan suatu momen yang dipastikan terjadi meskipun waktu tibanya suatu momen itu terdapat keterpautan sedikit yang tidak sampai menimbulkan perselisihan seperti membatasinya dengan tibanya masa panen misalnya.
   c. Menurut hukum asal, harga barang yang dipesan harus diserahterimakan di muka secara langsung ketika masih di majelis akad. Akan tetapi, boleh ditunda dan diundur dua atau tiga hari meskipun dengan syarat. Namun jangka waktu penundaan itu tidak boleh sampai sama dengan jangka waktu pemesanan atau lebih lama.
   d. Secara syara', tidak ada larangan bagi pihak pemesan untuk meminta kepada pihak yang dipesani supaya memberinya suatu gadaian (barang jaminan) atau memberinya seorang *kafiil* (penjamin).
   e. Pihak pemesan boleh menukarkan barang yang dipesannya dengan sesuatu yang lain –selain *nuquud*- setelah masa penyerahan barang yang dipesan itu telah tiba, baik apakah penukaran itu dengan sesuatu yang sejenis dengan sesuatu yang dipesan atau tidak. Karena tidak ada nash yang kuat atau ijma' yang melarang hal itu. Namun dengan syarat, gantinya itu harus berupa sesuatu yang boleh dijadikan sebagai sesuatu yang dipesan dengan harga yang telah dibayarkan tersebut.
   f. Ketika masa penyerahan barang yang

dipesan telah tiba, namun pihak yang dipesan belum bisa mengadakan barang tersebut, pihak pemesan bisa memilih salah satu dari dua opsi. *Pertama*, bersedia menunggu hingga barang yang dipesannya itu ada. *Kedua*, membatalkan akad dan meminta kembali harganya. Apabila pihak yang dipesani itu belum mampu mengadakan barang yang dipesan darinya setelah masa penyerahannya telah tiba adalah dikarenakan dirinya sedang dalam kondisi kesulitan ekonomi, maka ia diberi tangguh sampai ia berkelapangan.

g. Tidak boleh ada syarat dan ketentuan diberlakukannya sanksi atau denda keterlambatan penyerahan barang yang dipesan. Karena suatu barang pesanan adalah salah satu bentuk utang, sementara tidak boleh ada persyaratan jika pihak yang berutang terlambat dalam melunasi utangnya, ia harus memberikan suatu tambahan atas keterlambatannya itu.
h. Tidak boleh menjadikan suatu utang sebagai harga pembayaran barang pesanan, karena itu masuk kategori jualbeli utang dengan utang.

2. Berbagai aplikasi akad *salam* pada masa sekarang.

Akad *salam* pada masa sekarang ini dinilai sebagai salah satu instrumen pendanaan yang sangat potensial dalam ekonomi Islam dan berbagai aktivitas perbankan Islam. Karena akad *salam* sangat fleksibel dan mampu memenuhi berbagai kebutuhan pendanaan yang beragam, baik itu pendanaan jangka pendek, menengah, atau jangka panjang. Juga, akad *salam* mampu memenuhi berbagai kebutuhan jaringan para nasabah yang beragam dan berbeda-beda, baik apakah mereka itu adalah produsen dalam bidang agrikultural, industri, para kontraktor, maupun pedagang. Juga, akad *salam* mampu memenuhi pendanaan biaya operasional dan biaya-biaya kapital yang lain.

Oleh sebab itu, bidang yang menjadi lahan aplikasi akad *salam* sangat banyak dan beragam, di antaranya adalah,

a. Akad *salam* bisa digunakan untuk pendanaan berbagai aktivitas pertanian, yaitu pihak perbankan Islam melakukan kerja sama dengan para petani yang mereka diespektasikan bisa melakukan pengadaan barang hasil pertanian pada musimnya, baik hasil pertanian mereka sendiri, atau hasil pertanian orang lain yang bisa mereka beli. Sehingga dengan begitu, pendanaan yang diberikan oleh pihak bank ini, bisa memberikan banyak kemanfaatan kepada para petani dan membantu memberikan mereka solusi menghadapi kendala pendanaan yang mereka hadapi.
b. Akad *salam* bisa digunakan dalam pendanaan aktivitas pertanian dan industri, terlebih pendanaan proses-proses produksi dan ekspor barang-barang komoditi serta hasil-hasil produksi yang laku, yaitu dengan cara membelinya dalam bentuk pesanan, kemudian memasarkannya kembali dengan harga yang memberikan keuntungan.
c. Akad *salam* bisa diaplikasikan dalam pendanaan usaha dan industri kecil dengan memberi mereka bantuan modal produksi dalam bentuk peralatan, perlengkapan atau bahan-bahan mentah sebagai harga pemesanan (*ra`su maalis salaam*), untuk selanjutnya sebagian dari hasil produksi mereka itu adalah untuk pihak yang memberikan

modal tersebut sebagai barang pesanan, lalu ia pasarkan kembali.

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* merekomendasikan untuk membahas lebih lanjut tema bentuk-bentuk aplikasi akad *salam* pada masa sekarang setelah mempersiapkan sejumlah materi kajian yang secara khusus mengupas tema tersebut.

Keputusan Nomor 90/3/d.9 Tentang Masalah Simpanan Dana pada Bank

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah menelaah sejumlah materi kajian yang sampai kepada *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Simpanan dana di bank." Dan setelah mendengarkan secara saksama diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut. Sidang memutuskan hal-hal berikut:

1. *Wadaa'i' tahta ath-thalab* (*demand* deposit, dana simpanan pada bank yang penarikannya dapat dilakukan setiap saat, rekening koran, giro, *al-hisaabaat al-jaariyah, current account*), baik itu pada bank-bank Islam maupun bank-bank riba (konvensional), menurut kacamata fiqih itu adalah bentuk pinjaman utang (*qardh*), sehingga pihak bank yang menerima setoran dana simpanan tersebut, pemegangannya terhadap setoran dana simpanan tersebut adalah pemegangan tanggungan (*yad adh-dhamaan*, titipan dengan risiko ganti rugi) bukan pemegangan amanat (*yad al-amaanah*). Dan secara syara', ia harus menyerahkannya ketika pihak penyimpan (nasabah) memintanya. Keberadaan bank yang statusnya adalah kaya tidak berpengaruh terhadap posisi simpanan tersebut sebagai pinjaman utang (*qardh*).
2. Simpanan di bank berdasarkan realita transaksi perbankan yang ada bisa dibagi menjadi dua,
   a. Simpanan yang disetorkan dengan adanya bunga, seperti yang berlaku di bank-bank riba, itu semua adalah pinjaman utang riba yang diharamkan, baik itu berupa simpanan dengan *al-hisaab al-jaari* (*current account, wadaa'i' tahta ath-thalab, demand* deposit, giro), simpanan berjangka (*saving account*, deposito), simpanan dengan nota (*wadaa'i' bi isy'aar*) maupun simpanan tabungan (*hisaabaat at-taufiir*).
   b. Simpanan yang disetorkan ke bank yang menjalankan hukum-hukum syariat Islam yang setoran itu adalah dengan akad investasi dengan mendapatkan porsi tertentu dari keuntungan yang didapatkan, maka itu adalah setoran yang statusnya adalah sebagai modal *mudhaarabah*, sehingga yang diberlakukan terhadapnya adalah hukum-hukum *mudhaarabah* (*qiraadh*) dalam fiqih Islam, yang di antaranya adalah tidak boleh ada ketentuan pihak *mudhaarib* (bank) menanggung (menjamin) modal *mudhaarabah* yang dipegang dan dikelolanya.
3. Sesungguhnya tanggungan (jaminan, *dhamaan*) terhadap demand deposit (*wadaa'i' tahta ath-thalab, al-hisaabaat al-jaariyah, current account*) adalah dipikul oleh pihak-pihak yang berutang (para pemegang saham bank) selama mereka adalah yang menguasai sendiri keuntungan yang didapatkan dari penginvestasiannya. Para nasabah yang menyimpan dana di bank dalam rekening investasi tidak ikut me-

nanggung dana yang disimpan dalam rekening *demand* deposit tersebut, karena mereka tidak ikut meminjamnya juga tidak ikut berhak terhadap keuntungannya.

4. Menggadaikan dana simpanan (menjadikannya sebagai jaminan) adalah boleh, baik apakah itu *demand* deposit (*wadaa'i' tahta ath-thalab, al-hisaabaat al-jaariyah, current account*) maupun simpanan investasi (*wadaa'i' istitsmaariyyah*). Penggadaian dana simpanan tersebut dilakukan dengan melakukan prosedur yang bisa mencegah pemilik rekening simpanan itu dari melakukan pen-*tasharuf*-an terhadapnya selama masa penggadaian.

   Apabila pihak *murtahin* (yang menerima gadaian) adalah pihak bank itu sendiri, maka dana yang digadaikan itu harus dipindahkan ke rekening investasi, sekiranya status tanggungan (keharusan menjamin) sudah tidak ada karena sudah berpindah dari *qardh* (pinjaman utang) ke *qiraadh* (*mudhaarabah*) dan pemilik rekening itu berhak atas keuntungannya, demi mencegah munculnya kondisi di mana pihak *murtahin* memanfaatkan hasil sesuatu (dana simpanan) yang digadaikan itu.

5. Boleh melakukan pemblokiran terhadap rekening apabila itu disepakati oleh pihak bank dan pihak nasabah.

6. Prinsip dasar pensyariatan transaksi adalah harus dilakukan atas dasar amanah dan kejujuran (bertanggung jawab dan *accountable*) dengan memberikan berbagai keterangan yang jelas dan tidak berpotensi memunculkan kesamaran dan salah paham, sesuai dengan kenyataan serta sejalan dengan pandangan hukum syara'. Hal ini terutama bagi bank dalam kaitannya dengan rekening dana simpanan, karena hal itu terkait dengan sikap amanah dan kejujuran yang bersifat asumtif, juga demi menghindari terjadinya tindakan penipuan, pengelabuan dan membahayakan terhadap pihak yang berhubungan dengannya.

Keputusan Nomor 91/4/d.9 Tentang Masalah Berinvestasi pada Saham dan Unit-Unit Investasi

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah menelaah tiga materi kajian yang sampai kepada *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Berinvestasi pada saham dan unit-unit investasi." Ketiga materi kajian itu memaparkan bahwa di antara elemen-elemen tema tersebut mencakup masalah membeli saham perusahaan yang visi, misi, dan aktivitas utamanya adalah bergerak dalam bidang-bidang yang legal.

Akan tetapi, perusahaan itu mengambil kredit pinjaman dengan bunga atau menyimpan dananya dengan bunga, dan belum ada keputusan final tentang masalah ini, meskipun masalah ini telah dibahas dalam dua seminar dan *Majma' al-Fiqih al-Islami* juga telah mengeluarkan keputusan permulaan tentang masalah itu pada muktamarnya ketujuh. Lalu keputusan lanjutan pada muktamar ke delapan yang menugaskan sekretariat jenderal agar mengumpulkan materi-materi kajian lebih banyak lagi supaya pada muktamar berikutnya bisa dilakukan pengambilan keputusan yang tepat.

Setelah melakukan sejumlah diskusi seputar masalah tersebut, ternyata tema yang ada masih membutuhkan lebih banyak pengkajian yang mendalam, guna meletakkan sejumlah patokan dan kriteria yang terkait dengan bentuk-bentuk perusahaan seperti itu yang memang bentuk perusahaan seperti itu adalah

yang paling banyak ditemukan baik di dalam kawasan negara-negara Islam maupun di luar kawasan negara-negara Islam.

Dengan ini majelis memutuskan:

1. Menangguhkan pembahasan tema ini untuk mempersiapkan materi-materi kajian yang lebih banyak lagi dan lebih luas mencakup aspek-aspek teknis dan hukum syara'nya, supaya *Majma' al-Fiqih al-Islami* bisa mengeluarkan keputusan yang tepat terhadap tema tersebut sesuai dengan rekomendasi muktamar kedelapan (keputusan nomor 81/8/d 8).
2. Mempelajari ketiga materi kajian yang ada tentang dana dan bentuk-bentuk produk investasi untuk selanjutnya dijadikan sebagai pijakan dalam membuat draf rancangan yang direkomendasikan untuk dibuat yang dicantumkan pada keputusan nomor lima muktamar putaran keempat.

Keputusan Nomor 92/5/d 9 Tentang Masalah *Munaaqashaat* (Tender)

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah menelaah sejumlah materi-materi kajian yang sampai kepada *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "*Munaaqashaat* (tender)." Dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, dengan ini majelis memutuskan:

1. Menunda pengambilan keputusan terkait poin-poin yang dikaji dalam tema ini, mengingat urgensitas tema tersebut, perlunya mengkaji secara lebih sempurna terhadap semua aspek dan detailnya, menelaah semua pendapat yang ada seputar tema itu, serta mengetahui bidang-bidang yang menjadi lahan pemberlakuan *munaqashah*, terutama yang diharamkan seperti sekuritas atau surat-surat berharga yang berdasarkan pada sistem ribawi dan *sanadaat al-khazaanah*.
2. Memohon kepada para anggota dan staf ahli *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk menyerahkan catatan-catatan teknis atau hukum syara' yang mereka miliki terkait tema *munaqashaat*, baik menyangkut langkah-langkah prosedural maupun pola dan akad yang dijalankan melalui mekanisme *munaaqashah*.
3. Membuat materi-materi kajian lain menyangkut tema *munaaqashaah* dengan mengikutsertakan para pakar, baik pakar teknis, pakar hukum fiqih, maupun pakar operasional seputar tema tersebut.

Keputusan Nomor 93/6/d.9 Tentang Berbagai Permasalahan Mata Uang

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah menelaah materi-materi kajian yang sampai kepada *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Berbagai permasalahan mata uang" dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung, yang menunjukkan bahwa terdapat sejumlah pandangan dan bentuk pendekatan yang beragam dalam menangani kasus-kasus pengecualian berupa terjadinya inflasi tinggi yang berimplikasi pada penurunan yang drastis pada nilai daya beli sebagian mata uang. Di antara orientasi dan bentuk-bentuk pendekatan itu adalah:

1. Kasus-kasus inflasi pengecualian tersebut tercakup dalam keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* yang dikeluarkan pada muktamar kelima, yaitu, "Yang diperhitungkan dalam pembayaran dan pengembalian u-

tang berupa mata uang tertentu yang sudah tetap dan positif adalah dengan serupanya (dengan sesuatu yang sama dengan yang diutang, dengan mata uang yang sama dan dengan jumlah yang sama dengan yang diutang) bukan dengan nilainya. Karena menurut prinsip, utang dikembalikan dan dibayar dengan serupanya. Oleh sebab itu, tidak boleh mengaitkan utang yang tetap dan positif dalam tanggungan apa pun sumber dan asal muasal utang tersebut (apakah utang itu berasal dari pinjaman utang, ataukah karena jual beli tidak secara tunai dan sebagainya) dengan tingkat nilai harganya."

2. Dalam kasus-kasus di atas, ketentuan yang diberlakukan adalah prinsip mengaitkan dengan indeks biaya hidup (memerhatikan dan mempertimbangkan nilai daya beli uang).
3. Yang diberlakukan dalam kasus-kasus di atas adalah, mengaitkan mata uang kertas dengan emas (memerhatikan dan mempertimbangkan nilai mata uang tersebut dengan emas ketika munculnya utang).
4. Dalam kasus-kasus di atas, langkah yang diambil adalah prinsip *ash-shulh* (kesepakatan damai, kompromi) wajib, setelah mengalkulasi kemudharatan dan kerugian kedua belah pihak (pihak yang berpiutang dan pihak yang berutang).
5. Membedakan antara penurunan nilai mata uang yang terjadi melalui jalur penawaran dan permintaan pasar dengan pendevaluasian mata uang yang dilakukan oleh negara dengan mengeluarkan suatu keputusan yang jelas menyangkut hal itu yang keputusan itu bisa berimplikasi terhadap perubahan resminya tingkat nilai mata uang yang nilai daya belinya didapatkan melalui pengakuan resmi dan pengistilahan.
6. Membedakan antara penurunan nilai daya beli mata uang akibat berbagai kebijakan yang diambil oleh pemerintah, dengan penurunan mata nilai daya beli mata uang akibat faktor-faktor eksternal.
7. Dalam kasus-kasus pengecualian di atas, yang diambil adalah prinsip "*Wadh'ul jawaa`ih* (pembebasan sebagian tanggungan karena bencana)" yang merupakan bentuk mempertimbangkan situasi dan kondisi yang bersifat insidentil dan darurat.

Berdasarkan berbagai pandangan dan kecenderungan yang beragam di atas yang butuh untuk dipelajari dan dikaji lebih mendalam lagi, dengan ini majelis memutuskan:

1. Meminta kepada sekretariat jenderal *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk mengadakan seminar bekerja sama dengan salah satu lembaga keuangan Islam dengan menghadirkan sejumlah narasumber yang berkompeten dalam bidang ekonomi dan fiqih serta sebagian anggota *Majma'*. Hal itu bertujuan untuk mengkaji dan mencari solusi terbaik dan tepat yang bisa ditempuh dalam masalah pembayaran utang dan bentuk-bentuk tanggungan yang harus dibayar lainnya dalam kasus-kasus pengecualian dan darurat di atas.
2. Agenda seminar mencakup,
   a. Mengkaji dan mempelajari apa itu esensi inflasi, macam-macamnya dan seluruh gambaran teknisnya.
   b. Mengkaji dan mempelajari implikasi-implikasi ekonomi dan sosial suatu inflasi serta cara penanganannya secara ekonomi.
   c. Menawarkan solusi-solusi penanganan fiqih terhadap permasalahan inflasi seperti yang diisyaratkan pada catatan pembukaan keputusan di atas.
3. Hasil-hasil seminar –berikut materi kajian

dan diskusi yang berlangsung- disampaikan ke Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada pertemuan yang akan datang.

Keputusan Nomor 94/7/d.9 Tentang Penyakit HIV/AIDS dan Hukum-Hukum Fiqih yang Berkaitan dengannya

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah menelaah materi-materi kajian yang sampai kepada *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Penyakit HIV/AIDS dan hukum-hukum fiqih yang berkaitan dengannya."

Setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, majelis melihat bahwa topik-topik yang diangkat dalam pertemuan ini memiliki dua elemen:

1. *Pertama*, mencakup aspek-aspek medis penyakit HIV/AIDS, baik itu sebab-sebabnya, cara-cara penularannya maupun bahayanya.
2. *Kedua*, mencakup aspek-aspek fiqih,
   a. Hukum pengisolasian terhadap penderita HIV/AIDS.
   b. Hukum menularkan penyakit HIV/AIDS kepada orang lain secara sengaja.
   c. Hak-hak suami atau istri yang menderita penyakit HIV/AIDS dan kewajiban-kewajibannya.
      - Hukum menggugurkan kandungan seorang ibu yang terinfeksi HIV/AIDS.
      - Hukum pengasuhan dan penyusuan seorang ibu yang terinfeksi HIV/AIDS terhadap anaknya yang tidak terinfeksi HIV/AIDS.
      - Hak suami atau istri yang tidak terinfeksi HIV/AIDS untuk mengajukan cerai dari pasangannya yang terinfeksi HIV/AIDS.
      - Hak berhubungan antara suami-istri.
   d. Apakah penyakit HIV/AIDS dianggap sebagai salah satu bentuk *maradhul maut* (penyakit mematikan).

A. Isolasi terhadap penderita HIV/AIDS.

Informasi-informasi medis yang ada sekarang menegaskan bahwa penularan virus HIV/AIDS tidak terjadi melalui interaksi hidup biasa, sentuhan kulit, nafas, serangga, makanan, minuman, kolam renang, tempat duduk, peralatan makan dan bentuk-bentuk pergaulan kehidupan biasa sehari-hari. Penularan HIV/AIDS secara pokok adalah terjadi melalui cara-cara berikut,

a. Hubungan seks dalam bentuk apa pun.
b. Transfusi darah atau jadian-jadiannya yang terkontaminasi virus HIV/AIDS.
c. Penggunaan jarum yang terkontaminasi virus HIV/AIDS.
d. Penularan dari ibu yang terinveksi HIV/AIDS kepada bayinya pada saat hamil dan melahirkan.

Berdasarkan uraian di atas, pengisolasian terhadap para penderita HIV/AIDS secara syara' adalah tidak wajib, selama tidak ada kekhawatiran terjadinya penularan. Tindakan-tindakan yang dilakukan terhadap para penderita HIV/AIDS dilakukan sesuai langkah dan prosedur-prosedur medis yang diberlakukan.

B. Menularkan penyakit HIV/AIDS kepada orang lain secara sengaja.

Menularkan penyakit HIV/AIDS kepada orang lain secara sengaja dengan cara dan bentuk apa pun adalah tindakan yang diharamkan dan termasuk salah satu dosa besar. Sebagaimana pula, tindakan itu mengharuskan pelakunya dikenai sanksi dan hukuman dunia.

Besar-kecil dan berat-ringannya sanksi serta hukuman tersebut beragam disesuaikan dengan seberapa besar kejahatan yang dilakukannya itu dan seberapa besar dampak bahayanya terhadap individu dan masyarakat.

Apabila tindakan pelaku itu dilatarbelakangi oleh maksud dan tujuan ingin menyebar luaskan penyakit menakutkan itu di tengah-tengah masyarakat, itu dianggap sebagai salah satu bentuk kejahatan *hiraabah* dan membuat kerusakan di muka bumi, sehingga sanksi dan hukumannya adalah salah satu dari bentuk-bentuk hukuman kejahatan *hiraabah* yang dijelaskan pada ayat *hiraabah* (yaitu surah al-Maa`idah: 33).

Apabila tindakan pelaku itu dilatarbelakangi oleh maksud dan tujuan hanya ingin menularkannya kepada seorang individu tertentu saja, penularan pun berhasil dilakukan sehingga korban akhirnya terinfeksi HIV/AIDS, namun belum sampai terjadi kematian, pelaku dijatuhi hukuman *ta'ziir* yang sesuai. Namun apabila korban sampai akhirnya meninggal dunia, maka dilakukan kajian untuk menjatuhkan hukuman mati terhadap pelaku.

Adapun apabila tindakan pelaku itu dilatarbelakangi oleh maksud dan tujuan hanya ingin menularkannya kepada seorang individu tertentu saja, namun penularan itu tidak berhasil sehingga korban tidak terinfeksi, pelaku dijatuhi hukuman *ta'ziir*.

C. Pengguguran kandungan seorang ibu yang terinfeksi HIV/AIDS.

Mengingat dan menimbang bahwa penularan virus HIV/AIDS dari seorang ibu hamil yang terinfeksi kepada janin yang dikandungnya biasanya tidak terjadi kecuali setelah kehamilannya mencapai usia tua (yaitu ketika ruh telah ditiupkan ke tubuh janin) atau ketika kelahiran, maka secara syara' pengguguran terhadap janin itu tidak boleh dilakukan.

D. Hukum pengasuhan dan penyusuan seorang ibu yang terinfeksi HIV/AIDS terhadap anaknya yang tidak terinfeksi HIV/AIDS.

Karena informasi medis yang ada saat ini menunjukkan bahwa pengasuhan dan penyusuan seorang ibu yang terinfeksi HIV/AIDS terhadap anaknya yang tidak terinfeksi HIV/AIDS tidak memberikan ancaman bahaya yang pasti dan potensial, sama seperti interaksi dan pergaulan biasa sehari-hari lainnya, maka secara syara' tidak ada larangan seorang ibu mengasuh dan menyusui anaknya itu selama memang tidak ada keterangan resmi secara medis yang melarang hal itu.

E. Hak suami atau istri yang tidak terinfeksi HIV/AIDS untuk mengajukan cerai dari pasangannya yang terinfeksi HIV/AIDS.

Seorang istri berhak mengajukan cerai dari suaminya yang terinfeksi HIV/AIDS dengan berdasarkan pertimbangan bahwa virus HIV/AIDS adalah penyakit menular yang penularannya sangat potensial terjadi melalui hubungan seks.

F. Secara syara', penyakit HIV/AIDS dianggap sebagai salah satu bentuk *maradhul maut* (penyakit mematikan) apabila telah memenuhi gejala-gejalanya, penderita sudah tidak bisa menjalankan aktivitas kehidupan normal sehari-hari, dan berujung pada kematian.

G. Hak berhubungan antara suami-istri.

Keputusan untuk poin ini ditangguhkan untuk dilakukan pengkajian lebih jauh lagi.

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* merekomendasikan dan mengimbau perlunya terus untuk melakukan sterilisasi pada setiap musim haji terhadap para jamaah haji dari segala bentuk penyakit mewabah terutama penyakit HIV/AIDS.

Keputusan Nomor 95/8/d 9 Tentang Prinsip *At-Tahkiim* (Arbitrasi) dalam Fiqih Islam

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah menelaah materi-materi kajian yang sampai kepada *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "Prinsip *at-Tahkiim* (arbitrasi) dalam fiqih Islam." Setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, dengan ini majelis memutuskan hal-hal berikut:

1. *At-Tahkiim* adalah kesepakatan kedua belah pihak yang berperkara untuk menunjuk seseorang yang akan memutuskan persengketaan di antara mereka berdua dengan keputusan hukum yang mengikat dan memaksa serta sesuai dengan syariat Islam.

   At-tahkiim adalah disyariatkan, baik antarindividu maupun dalam perselisihan tingkat internasional.
2. *At-Tahkiim* adalah akad yang *ghairu laazim* (tidak mengikat), baik bagi masing-masing kedua belah pihak maupun bagi arbitrator sendiri, sehingga masing-masing dari kedua belah pihak boleh mencabut kembali persetujuannya itu selama arbitrator belum mengeluarkan keputusan hukumnya. Begitu juga, pihak arbitrator juga boleh mencabut kembali persetujuannya untuk menjadi arbitrator dan mengundurkan diri selama ia belum mengeluarkan keputusan hukumnya. Pihak arbitrator tidak boleh menunjuk orang lain untuk menggantikan posisinya tanpa seizin kedua belah pihak yang bersengketa, karena yang diinginkan dan disetujui oleh kedua belah pihak sebagai arbitrator adalah dirinya.
3. *At-tahkiim* tidak boleh dilakukan dalam permasalahan yang terkait dengan hak Allah SWT seperti hukuman *hadd*. Juga tidak boleh dalam permasalahan yang berimplikasi pihak arbitrator menetapkan suatu keputusan yang keputusan itu terkait dengan pihak ketiga selain kedua belah pihak yang berperkara yang pihak arbitrator tidak memiliki wewenang apa pun terhadap pihak ketiga tersebut, seperti dalam kasus *li'aan* karena itu terkait dengan hak si anak. Juga, tidak boleh dalam kasus yang hanya pengadilan saja yang memiliki wewenang untuk menanganinya, tidak ada pihak lain yang memiliki kewenangan untuk menanganinya.

   Oleh sebab itu, apabila pihak arbitrator mengeluarkan suatu keputusan dalam kasus yang di dalamnya tidak boleh dilakukan *at-tahkiim*, keputusan itu batal dan tidak berlaku efektif.
4. Seorang arbitrator harus memenuhi kriteria dan syarat-syarat seorang hakim pengadilan.
5. Menurut hukum asal, perealisasian keputusan arbitrasi adalah atas kesadaran sendiri. Oleh sebab itu, apabila memang ada salah satu pihak yang bersengketa itu tidak mau menjalankannya, masalahnya diajukan ke pengadilan untuk direalisasikan. Pihak pengadilan tidak boleh membatalkan keputusan arbitrasi tersebut kecuali jika keputusan arbitrasi itu sangat jelas ketidakadilannya atau bertentangan dengan hukum agama.
6. Apabila memang tidak ada mahkamah Islam internasional, negara, lembaga dan organisasi-organisasi Islam boleh memanfaatkan mahkamah internasional yang ada untuk mencapai kepada sesuatu yang secara syara' adalah boleh.

7. Menyerukan dan mengajak negara-negara anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI) untuk melanjutkan langkah-langkah yang diperlukan dalam proses pembentukan mahkamah Islam internasional dan memperdayagunakannya sehingga ia mampu menjalankan tugas dan fungsinya yang tercantum dalam aturan perundang-undangannya.

Keputusan Nomor 96/9/d.9 Tentang Prinsip *Saddudz Dzaraa'i'* (Menutup Celah-Celah yang Bisa Menjadi Pintu Masuk yang Membawa kepada Sesuatu yang Terlarang)

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah menelaah materi-materi kajian yang sampai kepada *Al-Majma' al-Fiqih al-Islami* terkait tema "*saddudz dzaraa'i'*" dan setelah mendengar diskusi-diskusi yang berlangsung seputar tema tersebut, dengan ini majelis memutuskan hal-hal berikut:

1. *Saddudz dzaraa'i'* adalah salah satu asas syariat Islam. Hakikat *saddudz dzaraa'i'* adalah, melarang perkara-perkara yang hukum asalnya adalah mubah yang berpotensi bisa menjadi media atau pintu masuk yang membawa kepada *mafsadah* (kerusakan) atau perkara-perkara yang dilarang.
2. *Saddudz dzaraa'i'* tidak hanya terbatas pada perkara-perkara yang kabur dan perlu sikap kehati-hatian dan antisipatif, akan tetapi juga mencakup setiap perkara yang memiliki potensi disalahgunakan dan dijadikan sebagai sarana untuk mencapai kepada sesuatu yang haram.
3. *Saddudz dzaraa'i'* menghendaki larangan terhadap berbagai praktik *helah* (rekayasa, trik) untuk mencapai kepada sesuatu yang terlarang atau membatalkan sesuatu yang menjadi salah satu tuntutan agama. Hanya saja, ada titik pembeda antara *helah* dengan *dzaraa'i'*, yaitu *helah* memang dilatarbelakangi oleh niat dan kesengajaan, sedangkan *dzaraa'i'* tidak.
4. *Dzaraa'i'* bermacam-macam,
   a. *Dzaraa'i'* yang disepakati harus ditutup dan dilarang, yaitu bentuk-bentuk *dzaraa'i'* yang terlarang yang dinyatakan secara jelas dalam Al-Qur'an, hadits, *dzaraa'i'* yang bisa dipastikan akan membawa kepada *mafsadah* atau biasanya dan rata-rata sangat berpotensi membawa kepada *mafsadah*, baik *dzaraa'i'* itu hukum asalnya adalah mubah, sunnah atau bahkan wajib. Di antara contohnya adalah, bentuk-bentuk akad yang di dalamnya tampak adanya maksud dan keinginan kepada sesuatu yang haram, yang hal itu secara jelas dinyatakan dalam akad.
   b. *Dzaraa'i'* yang disepakati untuk dibuka, yaitu bentuk-bentuk *dzaraa'i'* yang aspek maslahatnya lebih dominan daripada aspek *mafsadah*nya.
   c. *Dzaraa'i'* yang masih diperselisihkan, yaitu tindakan-tindakan yang lahiriahnya sah akan tetapi mengandung kecurigaan disalahgunakan untuk mencapai kepada sesuatu yang terlarang yang tidak tampak. Karena, tindakan yang secara lahir tampak sah tersebut memang sering kali disalahgunakan untuk mencapai kepada sesuatu yang terlarang.
5. Patokan suatu *dzarii'ah* diperbolehkan adalah, implikasinya yang membawa kepada *mafsadah* adalah langka. Atau jika *dzarii'ah* itu dilakukan, maslahatnya lebih dominan daripada *mafsadah*-nya.

Sedangkan patokan suatu *dzarii'ah* dilarang adalah, apabila *dzarii'ah* itu bisa dipastikan akan membawa kepada suatu *mafsadah* atau sering membawa kepada suatu *mafsadah*. Atau jika dilakukan, potensi *mafsadah*-nya sangat dominan meskipun terkadang *dzarii'ah* itu bisa memberikan maslahat.

Keputusan Nomor 97/10/d.9 Tentang Proyek Penerbitan *Ma'lamatul Qawaa'id al-Fiqhiyyah*

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah melihat kembali keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar ketiga terkait penerbitan *Ma'lamatul Qawaa'id Al-Fiqihiyyah*.

Setelah menelaah catatan laporan sekretariat jenderal tentang proyek tersebut. Laporan itu mencakup penjelasan seputar isi *Ma'lamatul Qawaa'id al-Fiqihiyyah*, sumber-sumber referensinya baik itu kitab-kitab *Qawaa'id al-Fiqihiyyah*, kitab-kitab fiqih maupun kitab-kitab ushul fiqih, usulan rancangan operasional untuk memulai pembuatan persiapan *Ma'lamatul Qawaa'id Al-Fiqihiyyah* dan usulan model card yang digunakan dalam pembuatan persiapan itu.

Hal tersebut dilakukan demi menjamin bahwa setiap kaidah fiqih memuat sejumlah keterangan yang memadai, serta prosedur dan langkah-langkah pembuatan persiapan disertai dengan detail penjelasan langkah pertama dan berbagai perlengkapan teknis, dengan menggunakan komputer guna menghemat waktu yang dibutuhkan untuk membuat persiapan dan hasilnya pun tertata dengan rapi dan sistematis.

Dengan ini majelis memutuskan hal-hal berikut:

1. Melanjutkan langkah-langkah perealisasian pembuatan persiapan proyek *Ma'lamatul Qawaa'id al-Fiqihiyyah* sesuai dengan prosedur yang diusulkan oleh sekretariat jenderal dengan bekerja sama dengan panitia yang dibentuk untuk menangani proyek tersebut.
2. Memanfaatkan fasilitas-fasilitas komputer yang ada untuk mendapatkan semua keterangan setiap kaidah, kriteria, prinsip dan tujuan-tujuan dasar syariat Islam secara lengkap dari kitab-kitab yang ada baik kitab yang khusus membahas kaidah-kaidah fiqih maupun kitab-kitab fiqih dan ushul fiqih.
3. Meminta kepada para anggota dan tim ahli *Majma' al-Fiqih al-Islami* untuk menyerahkan kepada sekretariat jenderal berbagai catatan dan usulan yang mereka miliki seputar langkah persiapan pertama, supaya bisa dimanfaatkan sebagai bahan masukan, sebelum dimulainya penugasan pembuatan materi.

Keputusan Nomor 97/10/d.9 Tentang Langkah-Langkah yang Sudah Terealisasi dari Proyek Ensiklopedia Fiqih Ekonomi

Majelis *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar putaran kesembilan yang berlangsung di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, mulai tanggal 1-6 Dzulqa'dah 1415 H/1-6 April 1995 M.

Setelah melihat kembali keputusan *Majma' al-Fiqih al-Islami* pada muktamar ketiga terkait proyek penerbitan Ensiklopedia Fiqih Ekonomi.

Setelah menelaah catatan laporan sekretariat jenderal tentang proyek tersebut yang mencakup uraian tentang prosedur dan langkah-langkah yang telah dijalankan oleh sekretariat jenderal terkait proyek tersebut dengan

mengadakan sejumlah pertemuan rapat kerja, pembentukan panitia teknis untuk membuat persiapan rencana pelaksanaan serta membuat jadwal tema-tema dasar proyek tersebut. Catatan tersebut juga memuat rancangan detail beberapa kelompok tema tersebut dengan tema-tema kelompok pertama dibuat secara bersama-sama oleh para pakar ekonomi dan fiqih.

Dengan ini majelis memutuskan hal-hal berikut:

1. Terus melanjutkan usaha perealisasian ensiklopedia fiqih ekonomi tersebut sesuai dengan prosedur dan metode yang dibuat oleh sekretariat jenderal dengan bekerja sama dengan panitia yang dibentuk untuk menangani proyek tersebut.
2. Menerbitkan tema-tema ensiklopedia yang telah selesai dikerjakan dalam bentuk cetakan pendahuluan (setiap materi kajian diterbitkan secara tersendiri) untuk membuat pola acuan serta memungkinkan bagi para pakar untuk memberikan sejumlah catatan, usulan dan masukan terkait tema yang ada.

SEJUMLAH REKOMENDASI SEMINAR KEDELAPAN ORGANISASI ISLAM ILMU-ILMU KEDOKTERAN DI KUWAIT DARI TANGGAL 22-24 DZULHIJJAH 1415 H/ 22-24 MEI 1995 M

Sebagai bentuk komitmen untuk terus melanjutkan langkah Organisasi Islam Ilmu-ilmu Kedokteran dalam usahanya menghadapi berbagai problematika dunia medis dan kesehatan dengan menggunakan kacamata dan perspektif Islam. Langkah dan usaha tersebut tercerminkan pada sejumlah seminar yang diadakan oleh organisasi secara berkesinambungan.

Karena adanya kondisi *al-hajah* (perlu) yang menghendaki untuk menggunakan pencangkokan kulit dalam menangani dan menyelamatkan hidup seseorang yang mengalami luka bakar serius, organisasi memandang untuk mengangkat tema ini pada seminar berikutnya.

Sebagaimana pula, organisasi juga memandang bahwa mengkaji dan meneliti tema "Bahan-bahan haram dan najis yang terdapat dalam makanan dan obat" adalah sangat mendesak untuk segera dilakukan. Hal itu melihat adanya loncatan kemajuan yang sangat pesat dalam teknologi makanan dan obat serta semakin luasnya penggunaan bahan-bahan yang ada keraguan dengan menggunakan bahan-bahan yang diharamkan dan najis.

Dan alhamdulillah, dengan karunia dan pertolongan Allah SWT organisasi telah mengadakan seminarnya yang kedelapan dengan tema "Pandangan Islam terhadap berbagai problematika dunia kesehatan" dengan partisipasi Al-Azhar Asy-Syarif, *Majma' al-Fiqih al-Islami* Jeddah, Organisasi Kesehatan Internasional cabang Aleksandria, dan Departemen Kesehatan Kuwait, pada tanggal 22-24 Dzulhijjah 1415 H/22-24 Mei 1995 M.

REKOMENDASI-REKOMENDASI KHUSUS

1. Pencangkokan Kulit

a. Setiap orang, baik Muslim maupun non-Muslim adalah makhluk yang memiliki kehormatan dalam kapasitasnya sebagai manusia. Memuliakan manusia, menjaga dan melindungi kehormatannya adalah salah satu maksud dan tujuan syariat. Berdasarkan hal ini, operasi pencangkokan kulit yang boleh dengan sejumlah syarat dan ketentuan yang akan dijelaskan adalah tidak bertentangan dengan maksud dan tujuan syariat tersebut. Akan tetapi, justru sebaliknya, itu adalah sebagai bentuk implementasi dan pengukuhan terhadap maksud dan tujuan syariat tersebut.

b. Kulit adalah organ hidup, sehingga pen-

cangkokan atau transplantasi terhadapnya juga tunduk kepada aturan dan ketentuan yang ditetapkan oleh lembaga-lembaga fiqih menyangkut masalah transplantasi dan pencangkokan organ.

c. Langkah pencangkokan kulit yang diambil dari kulit manusia bisa jadi masuk ke dalam cakupan prinsip darurat (*adh-dharurah asy-syar'iyyah*), sehingga harus tunduk kepada aturan dan ketentuan-ketentuan umum kondisi darurat.

d. Kulit yang akan dicangkokkan yang diambil dari tubuh manusia yang masih hidup atau telah mati, baik dari tubuh pasien itu sendiri atau dari tubuh orang lain, secara syara' kulit tersebut adalah suci.

e. Pencangkokan kulit yang diambil dari tubuh manusia boleh dilakukan dengan syarat harus memenuhi sejumlah syarat dan ketentuan berikut,
    - Pencangkokan kulit adalah satu-satunya langkah medis yang memungkinkan untuk dilakukan dalam menangani si pasien.
    - Pengambilan kulit dari orang lain yang masih hidup yang bersedia mendermakan kulitnya tidak menyebabkan kemudharatan terhadap dirinya yang sepadan dengan kemudharatan yang dialami si pasien atau bahkan lebih besar.
    - Prospek tingkat keberhasilan operasi pencangkokan kulit yang dilakukan harus mencapai tingkatan *ghalabah azh-zhann* (tingkat kemungkinan keberhasilannya sangat tinggi, hampir bisa dipastikan).
    - Kulit yang akan dicangkokkan tidak didapatkan melalui praktik-praktik ilegal, yaitu melalui jual beli, paksaan, atau bujukan dan godaan (iming-iming materi). Orang yang memang sangat membutuhkan untuk mendapatkan kulit yang dibutuhkan dan ia tidak mendapatkan orang yang bersedia memberikan sebagian kulitnya secara cuma-cuma, maka ia boleh menyerahkan sejumlah harta.

f. Pencangkokan kulit yang didapatkan dari binatang yang suci yang disembelih sesuai dengan syarat-syarat yang ditetapkan oleh agama adalah boleh menurut syara'.

g. Pencangkokan kulit yang didapatkan dari binatang yang tidak boleh dimakan (kecuali anjing dan babi) adalah boleh jika binatang itu disembelih dengan cara penyembelihan yang sah secara syara'.

h. Pencangkokan kulit yang didapatkan dari kulit bangkai atau kulit binatang yang masih hidup adalah najis dan tidak boleh dicangkokkan kecuali dalam kondisi darurat.

i. Pencangkokan kulit yang didapatkan dari anjing atau babi adalah tidak boleh kecuali jika memang tidak ditemukan lagi alternatif gantinya yang boleh menurut syara' dan memang dalam kondisi darurat, dengan syarat itu hanya bersifat sementara saja.

j. Boleh membentuk suatu bank untuk mengawetkan kulit manusia dengan memperhatikan ketentuan-ketentuan berikut,
    - Bank tersebut harus berada di bawah wewenang negara atau lembaga terpercaya yang berada di bawah pengawasan dan kontrol negara secara langsung.
    - Penyimpanan dan pengawetan kulit manusia itu harus disesuaikan dengan kadar kebutuhan (*al-haajah*) yang riil dan kebutuhan yang prospektif dan potensial.
    - Potongan-potongan kulit yang tidak dibutuhkan harus tetap dihormati dan dimuliakan dengan cara dikubur, tidak

boleh dibuang sembarangan di tempat sampah.

2. Barang-Barang Haram dan Najis yang Terdapat dalam Makanan dan Obat

- *Prinsip-Prinsip Umum*

a. Setiap Muslim wajib patuh dan berkomitmen terhadap hukum-hukum syariat Islam, terutama dalam masalah makanan dan obat, sehingga makanan, minuman, dan obat yang dikonsumsinya adalah baik dan halal. Di antara bentuk rahmat dan kasih sayang Allah SWT kepada para hamba-Nya serta bentuk pemudahan jalan mengikuti hukum dan aturan-Nya adalah, dipertimbangkannya kondisi darurat (terpaksa) dan hajat umum (sangat butuh), sehingga ada prinsip-prinsip syara' yang ditetapkan, di antaranya adalah *adh-dharuuraat tubiihul mahzhuuraat"* (kondisi darurat memperbolehkan perkara-perkara yang dilarang), kondisi hajat statusnya bisa sama dengan kondisi darurat apabila memang kondisi hajat tersebut adalah jalan satu-satunya yang memungkinkan untuk ditempuh.

   Hukum asal sesuatu adalah boleh selama tidak ada dalil yang diakui keabsahannya yang menunjukkan keharamannya, hukum asal segala sesuatu adalah suci selama tidak ada dalil yang diakui keabsahannya yang menunjukkan kenajisannya dan pengharaman memakan atau meminum sesuatu itu tidak lantas menunjukkan bahwa sesuatu itu adalah najis.

b. Alkohol adalah bahan tidak najis secara syara', berdasarkan pada salah satu prinsip di atas, yaitu bahwa hukum asal sesuatu adalah suci, baik apakah alkohol itu masih murni atau sudah diringankan dengan air. Hal ini berdasarkan pengunggulan (pen-*tarjih*-an) terhadap pendapat yang mengatakan bahwa kenajisan khamr dan bentuk-bentuk minuman yang memabukkan lainnya adalah kenajisan yang bersifat maknawi bukan bersifat materi atau fisik, berdasarkan pertimbangan bahwa khamr dan segala minuman yang memabukkan disebut sebagai *rijs* (sesuatu yang keji) termasuk perbuatan setan.

   Berdasarkan hal ini, secara syara' tidak apa-apa menggunakan alkohol dalam dunia medis sebagai pembersih kulit, luka, pensterilan alat dan pembasmian kuman, atau menggunakan parfum yang komposisinya mengandung bahan alkohol yang berfungsi untuk melarutkan bahan-bahan parfum yang menguap, atau menggunakan *cream* yang komposisinya mengandung bahan alkohol. Namun, semua itu tidak berlaku terhadap khamr dan minuman keras, karena khamr dan minuman keras diharamkan untuk dimanfaatkan.

c. Karena alkohol adalah bahan yang memabukkan, sehingga tidak boleh dikonsumsi. Sambil menunggu terealisasinya harapan dan cita-cita kaum Muslimin untuk mampu memproduksi obat-obatan yang komposisinya tidak mengandung alkohol terutama obat-obatan untuk anak kecil dan ibu hamil, maka secara syara' tidak ada larangan untuk mengonsumsi obat-obatan yang sekarang ini diproduksi dengan komposisi yang masih mengandung alkohol dengan persentase rendah.

d. Alkohol dalam obat-obatan tersebut adalah untuk menjaga kandungan obat tersebut atau untuk melarutkan bahan-bahan obat yang tidak bisa larut dalam air, dengan syarat kandungan alkohol tersebut tidak digunakan untuk fungsi penenang. Hal ini selama memang tidak tersedianya obat-obatan alternatif yang bebas dari campuran alkohol sebagai pengganti obat-obatan yang mengandung bahan campuran alkohol tersebut.

e. Tidak boleh mengonsumsi bahan-bahan makanan yang mengandung campuran minuman keras sekalipun kadar persentasenya sangat rendah, terutama bahan-bahan makanan yang banyak beredar di dunia barat seperti sejumlah cokelat, beberapa jenis es cream, dan beberapa jenis minuman bergas (soda). Hal ini berdasarkan pertimbangan pada prinsip syara' yang menyatakan, sesuatu yang jika banyak memabukkan, maka sedikit pun tetap haram (segala sesuatu yang memabukkan adalah haram, baik sedikit maupun banyak). Juga karena tidak ada kondisi pengecualian yang bisa dijadikan sebagai alasan yang sah dan diakui syara' untuk memberikan keringanan (*rukhshah*) terhadapnya.

f. Bahan-bahan makanan yang dalam proses pembuatannya menggunakan bahan alkohol dengan kadar persentase sangat kecil dengan tujuan untuk melarutkan sebagian bahannya yang tidak bisa larut oleh air seperti bahan pewarna, bahan pengawet, dan sebagainya, maka boleh mengonsumsi makanan tersebut karena alasan *'umuumul balwaa* (sudah menjadi bencana yang merata), juga karena alkohol yang ditambahkan ketika proses pembuatan tersebut sebagian besarnya hilang menguap.

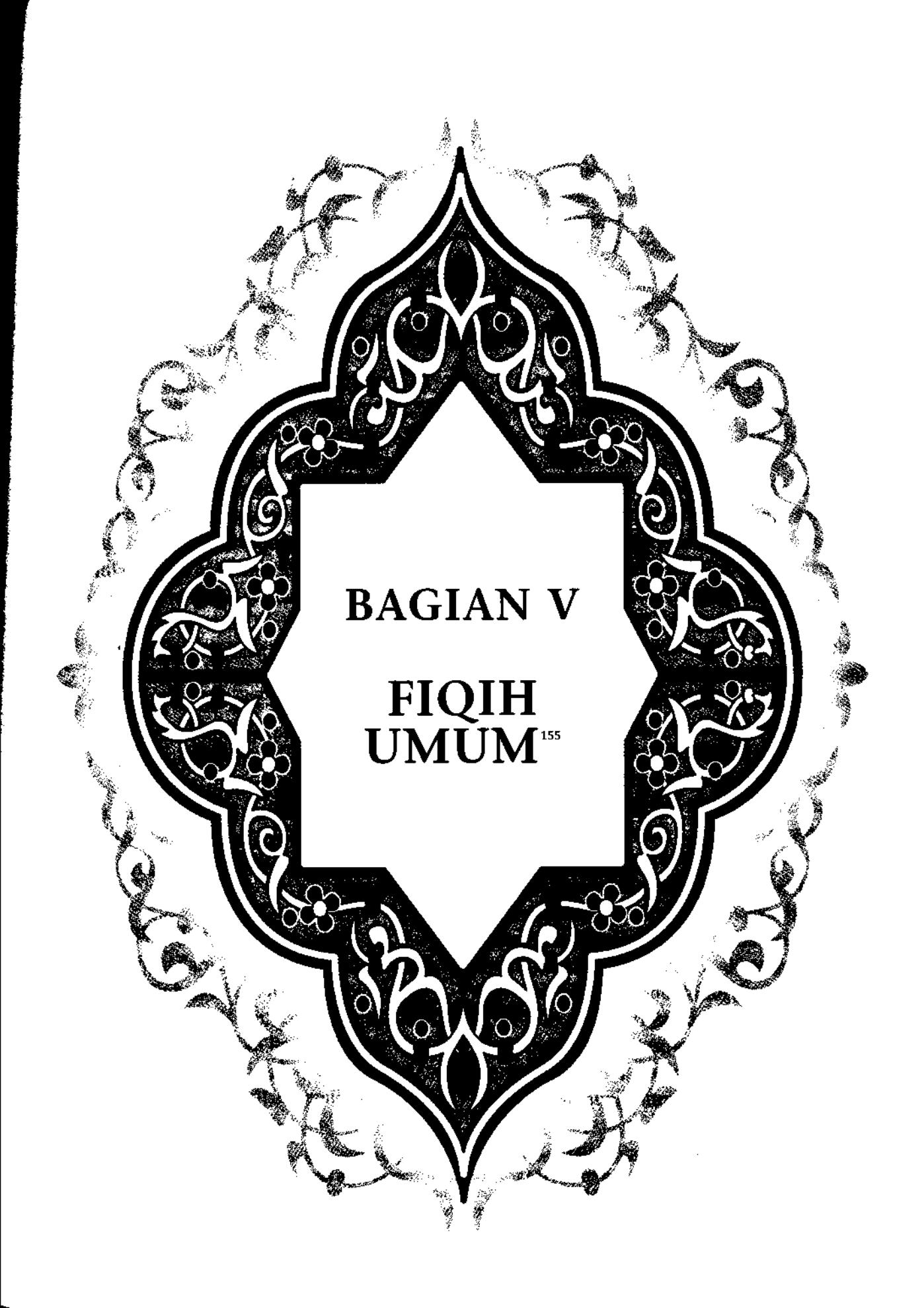
g. Bahan-bahan makanan yang komposisinya mengandung lemak babi dan lemaknya itu sendiri tidak mengalami proses metamorfosis (perubahan bentuk, transformasi), seperti beberapa jenis keju, minyak, krim, beberapa jenis biskuit, cokelat, dan es krim, maka semua itu adalah haram dan sama sekali tidak boleh dimakan secara mutlak. Hal ini berdasarkan pada pertimbangan ijma' ulama yang menetapkan bahwa lemak babi adalah najis dan tidak halal dimakan, juga tidak ada kondisi darurat yang memaksa untuk mengonsumsinya.

h. Insulin yang diambil dari babi boleh digunakan sebagai obat bagi para penderita diabetes karena alasan darurat dengan tetap memerhatikan ketentuan dan patokan-patokan darurat yang ditetapkan oleh syara'.

i. Yang dimaksud dengan metamorfosis di atas adalah, perubahan suatu zat atau bahan menjadi zat yang lain yang sifat-sifatnya sudah berbeda dengan zat asalnya. Perubahan bentuk metaformosis ini bisa mengubah bahan-bahan najis atau yang terkena najis menjadi bahan-bahan yang suci, serta bisa mengubah bahan-bahan yang diharamkan menjadi bahan-bahan yang mubah menurut syara'. Berdasarkan hal ini, maka:
   - Gelatin yang komposisinya ada yang terdiri dari tulang binatang najis, kulit, dan bulunya yang telah mengalami proses metaformosis adalah suci dan halal dimakan.
   - Sabun yang komposisi buatannya ada yang terdiri dari lemak babi atau bangkai yang telah mengalami metaformosis, maka dengan metaformosis yang terjadi tersebut maka lemak tersebut telah berubah menjadi suci dan sabun tersebut boleh digunakan.
   - Keju yang proses pembekuannya menggunakan zat *koagulan* yang diambil dari bangkai binatang yang boleh dimakan dagingnya adalah suci dan boleh dimakan.
   - Balsem, krim, dan bahan-bahan kecantikan yang komposisinya mengandung lemak babi adalah tidak boleh digunakan kecuali jika bisa dipastikan dan terbukti bahwa lemak babi tersebut benar-benar telah mengalami metaformosis. Adapun jika tidak, balsem,

krim, dan bahan-bahan kecantikan itu najis dan tidak boleh digunakan.

- Bahan-bahan bius (narkotika) adalah haram dan tidak halal dikonsumsi kecuali untuk tujuan penanganan medis tertentu dan berdasarkan ukuran dan kriteria yang telah ditetapkan oleh dunia kedokteran. Bahan-bahan itu adalah suci barangnya.

  Tidak apa-apa menggunakan buah pala dan sejenisnya untuk menambah harum aroma masakan dengan kadar yang sedikit yang tidak sampai menyebabkan kondisi terbius.

- ***Rekomendasi-Rekomendasi Umum***

1. Seminar merekomendasikan perlunya optimalisasi pemanfaatkan kulit dan tulang binatang yang dipotong untuk diambil zat gelatin yang terkandung di dalamnya untuk digunakan dalam membuat makanan dan obat. Hal ini dalam rangka menjaga dan tidak menyia-nyiakan kekayaan negeri serta menghindarkan diri dari penggunaan bahan-bahan yang masih meragukan yang berasal dari sumber-sumber yang tidak diterima secara syara'.
2. Seminar mengimbau kepada para pejabat berwenang di negara-negara Islam untuk bersungguh-sungguh dalam memerhatikan syarat, ketentuan, kriteria, dan spesifikasi yang sah menurut syara' dalam industri obat dan makanan, baik dari segi bahan dasarnya maupun cara-cara penyajian dan pembuatannya.
3. Seminar juga mengimbau kepada para pejabat berwenang di negara-negara Islam untuk membuat aturan dan ketentuan yang mewajibkan perusahaan-perusahaan pembuat dan pengimpor makanan kemasan untuk memberikan laporan tentang komposisi detailnya dengan jelas dan dengan menggunakan bahasa nasional setempat.

BAGIAN V

FIQIH UMUM[155]

BAB PERTAMA
HUKUMAN HADD

Bab pertama ini terdiri dari kata pengantar dan enam pasal berikut,

1. Hukuman *hadd* atas perbuatan zina.
2. Hukuman *hadd* atas tindakan menuduh orang lain telah berbuat zina (*haddul qadzf*).
3. Hukuman *hadd* atas tindak kriminal pencurian.
4. Hukuman *hadd* atas tindak kriminal *hiraabah* (perampokan, pembegalan).
5. Hukuman *hadd* atas perbuatan menenggak khamr dan hukuman *hadd* atas perbuatan mabuk-mabukan (menenggak minuman keras selain khamr).
6. Hukuman *hadd* atas perbuatan murtad.

KATA PENGANTAR

Semakin dalam seseorang meneliti masuk ke dalam cakrawala fiqih dan karya-karya pemikiran para fuqaha Islam, semakin bertambah kuat pula keimanan dan keyakinannya akan keabadian syariat Islam dalam mengatur dan menata kehidupan, keaslian pemikiran Islam, kejeniusan para fuqaha, dan keagungan fiqih yang hukum-hukumnya tidak hanya terbatas pada dalil naqli dari Al-Qur'an dan sunnah saja. Akan tetapi, juga masuk untuk menyelami kedalaman lubuk sanubari dan akal manusia guna menguak bukti-bukti yang terus mendukung dan menguatkan hukum-hukum tersebut hingga hari ini, bukti-bukti yang mendukung dan menopangnya untuk diimplementasikan secara nyata, mengokohkan tekadnya untuk kembali bangkit mendapatkan supremasinya dalam menata berbagai hubungan sosial dan berbagai interaksi yang terjadi sehari-hari di antara individu, serta menata interaksi dan hubungan internasional juga.

Visi dan misi dari penerapan hukum-hukum Islam adalah menciptakan sebuah masyarakat Islam yang mulia, terhormat, bersih, aman, damai, dan sejahtera, di dalam kamusnya tidak ada kata tunduk dan menyerah kepada musuh, di dalamnya tidak ada tempat untuk tindakan kriminalitas, kekacauan, anarkisme, perilaku-perilaku menyimpang dan sesat, kerusakan, kemungkaran dan kemaksiatan. Se-

[155] Yang dimaksud dengan fiqih umum adalah fiqih yang berkaitan dengan negara, yaitu ada kalanya terkait dengan masalah pelaksanaan kewenangan umum terhadap warga negara seperti pengadilan, dan ada kalanya berkaitan dengan masalah hubungan internasional negara dengan negara-negara lain atau hubungannya dengan warga nonMuslim yang berada dalam kawasan negara Islam. Bandingan fiqih umum adalah fiqih khusus yang membahas masalah hubungan antarindividu atau hubungan antara individu dengan Allah SWT.

mua itu dilakukan semaksimal dan seoptimal mungkin sesuai dengan kemampuan yang ada, serta dalam koridor prinsip-prinsip Islam yang di antaranya yang terpenting adalah prinsip menutupi dan tidak mengekspos kemaksiatan yang belum telanjur diketahui publik dan tidak dilakukan secara terang-terangan. Juga prinsip menghindari penjatuhan hukuman *hadd* –bukan hukuman *ta'zir*- jika kasusnya masih disertai adanya unsur syubhat (kabur, indikasi-indikasi yang meragukan).

Di antara hal yang semakin memperkuat ikatan kita dengan agama Islam kita adalah fakta dan realita pada masa sekarang ini bahwa masyarakat telah mencoba berbagai macam bentuk undang-undang, sistem, tata aturan, pemikiran, konsep, kebudayaan dan pengetahuan yang diimpor dari dunia lain, yang semuanya itu terbalut dengan corak pemahaman materialisme sempit.

Namun pada akhirnya, orang-orang yang paham dan sadar pasti akan kembali ke dermaga Islam untuk mendapatkan solusi yang paling tepat dan utama, setelah "komoditas impor" tersebut gagal dalam membawa kemajuan dan perubahan pada individu dan masyarakat, serta setelah terbongkar lapisan penutupnya yang palsu dan menipu yang dipoles dengan polesan peradaban yang kita sempat mengambil dan mengadopsi bagian-bagiannya yang rendah dan tidak bernilai, sementara substansi dan isinya yang bermanfaat justru kita tinggalkan dan abaikan.

Sehingga semua itu menyebabkan masyarakat merasa muak terhadap semua sistem, tatanan dan kebudayaan impor tersebut, karena semua itu telah merusak dan mengotori hati dan pikiran, menanamkan keragu-raguan dan rasa tidak percaya diri, menggoncang pilar-pilar nilai, keluhuran dan moral sehingga semua itu pada akhirnya hanya akan menjadikan kita orang-orang yang lemah dan bergantung kepada orang lain, tidak memiliki identitas yang jelas, serta tidak memiliki kepribadian yang mandiri dan independen, apakah Islam atau Arab, apakah Timur atau Barat.

Dengan dorongan yang kuat, baik yang muncul dari sebuah kesadaran atau tidak, masyarakat mulai mengarahkan pandangannya kepada Islam sebagai jalan keselamatan. Akan tetapi, mereka hanya terbatas di pusaran ibadah saja, sehingga hal itu memunculkan suatu kondisi ketika tatanan kehidupan berada di satu sisi dan ibadah berada di sisi yang lain, sehingga mereka hidup dalam situasi dualisme, kontradiktif, kebingungan, jenuh, dan mengalami kondisi tidak tenang yang baru lagi meskipun tidak separah kondisi tidak tenang yang mereka alami ketika benar-benar jauh dari Islam.

Tidak ada cara lain untuk menyelamatkan diri dari kondisi dualisme tersebut kecuali dengan mengimplementasikan aturan dan tatanan agama Allah SWT secara total dan utuh mencakup tatanan dalam bidang muamalah, jinayah, hukuman *hadd* dan yang lainnya, serta merombak hukum-hukum positif yang ada.

Dan menjadi sebuah kenyataan bahwa ada sinar harapan pada berbagai kecenderungan dan keinginan yang tulus ke arah penerapan undang-undang syariat di dunia Arab dan Islam untuk membersihkan masyarakat dari perilaku hina dan menyimpang, pengukuhan identitas dan eksistensi diri, menangani segala urusan kehidupan dengan pemikiran Islam baik politik, ekonomi, sosial dan militer, menghancurkan belenggu kehinaan dan kerendahan, mengusir ancaman dengan berbagai bentuknya, memerangi praktik-praktik eksploitasi dengan segala bentuknya, percaya diri dan bergantung kepada diri sendiri, menyatupadukan umat Islam di bawah bendera Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah saw, serta mengambil faedah dari fiqih syariat yang landasannya tidak

keluar dari dua sumber pokok ini, Al-Qur'an dan sunnah.

Setiap Muslim sadar bahwa jalan menggapai kemuliaan dan kehormatan, menolak segala bentuk ancaman, membebaskan tanah dan hak yang dirampas adalah dengan bergabung di bawah bendera jihad suci. Hal itu dilakukan untuk meluhurkan kalimat Allah SWT seperti yang dilakukan oleh musuh ketika mereka bisa mendapatkan semua itu dengan menyatukan kekuatannya dan memerangi kita di bawah slogan dan lambang aliran rasialisme yang mereka usung.

Konsep hukum-hukum akad sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu, konsep dan tata aturan jihad dalam fiqih, penjelasan secara detail tentang hukuman *hadd* dan jinayat (tindak pidana), sistem pengadilan Islam yang adil, prinsip-prinsip tata hukum dan pemerintahan Islam, semua itu hanyalah baru ranting kecil dari sebuah pohon besar dan hanya sebagian kecil dari sebuah aset yang sangat besar yang dimiliki oleh fiqih Islam yang memiliki kedudukan tinggi di mata setiap pakar perundang-undangan dan hukum di seluruh dunia.

Namun sungguh disayangkan, ada sebagian orang-orang bodoh yang menyebut fiqih yang sangat kaya ini dengan sebutan "hanya sebatas tumpukan puing-puing tidak berharga." Pandangan mereka ini dilatarbelakangi oleh sentimen negatif mereka yang terpengaruh oleh keterpukauan mereka terhadap Barat, perasaan lemah dan rendah diri, tidak percaya diri, kebodohan dan ketidaktahuan yang keterlaluan akan tuntutan-tuntutan hidup berupa berbagai hipotesis, asumsi, dan kemungkinan-kemungkinan yang sangat banyak yang ditemukan dalam ruang lingkup penerapan undang-undang yang ada saat ini.

Setelah itu, tanpa diundang mereka ikut "bergabung ke meja makan" dunia Barat, selalu mengulang-ulang apa yang dikatakan "Mr. Polan ini dan itu" dan pada waktu yang sama mereka pura-pura tidak tahu atau sengaja mengabaikan apa yang dikatakan oleh tokoh-tokoh besar Islam, padahal pemikiran, teori dan usaha-usaha mereka selalu menjadi "tangga" orang-orang besar, perhatian dan obsesi para ilmuan, serta referensi para filosof dan pemikir.

Wahai generasi kita, kembalilah kepada fiqih Islam, lihatlah kekayaannya yang melimpah dan subur, pergilah ke sumber-sumber telaganya, supaya kamu bisa menimba apa yang kamu lihat sesuai dengan masa kamu. Allah SWT memudahkan jalan bagimu dengan memilih hukum-hukum yang moderat dan mudah, membekalimu dengan keyakinan yang tulus, akal yang matang dan ketajaman kecerdasan untuk mengambil yang baik, mengeksplorasi kebenaran di sumbernya dan menenggelamkan kebatilan ke dalam jurangnya.

Ketika itu, kamu akan tahu bahwa untuk mengibarkan bendera Islam, mutlak dibutuhkan persiapan lahan pijakan yang kokoh, berupa realita praktis yang mencerminkan fiqih Islam, pemikiran Islam dan dakwah Islam yang konstruktif. Karena dakwah bukan hanya sekadar emosi yang dikobarkan, atau kerangka yang kosong tanpa memiliki isi, substansi, program dan sistem. Mempersiapkan lahan pijakan yang kokoh ini tidak lain adalah demi menjamin keberlangsungan eksistensi dakwah tersebut, supaya tidak goyah menghadapi terpaan badai atau rencana konspirasi musuh.

Jadi, dalam fiqih Islam dengan semua madzhab-madzhabnya terdapat dalil dan bukti akan kelayakan dan kompetensi Islam untuk diaplikasikan dan diimplementasikan di setiap masa, terdapat jalan untuk menciptakan integritas kepribadian dan identitas Islam. Oleh karena itu, fiqih Islam adalah faktor pembangun dan pemersatu, bukan faktor perusak dan pemecah

belah seperti pandangan orang-orang yang memiliki penglihatan yang dangkal dan hanya melihat kulit dan permukaan luar saja. Adapun perbedaan pendapat di antara para fuqaha itu hanya pada masalah cabang yang bersifat ijtihadi, bukan pada masalah-masalah prinsip, pokok, dan tujuan.

Akan tetapi, di sini memang sangat dibutuhkan adanya usaha-usaha memperbarui pemaparan fiqih dengan gaya baru dan bahasa yang mudah, didukung dengan dalil-dalil yang sahih untuk mengomparasikan pendapat-pendapat fiqih yang ada, mengenali cara-cara melakukan pen-*tarjih*-an atau tata cara dan aturan memilih pendapat yang lebih baik, tepat dan sesuai dengan ruang dan waktu.

Inilah yang berusaha saya lakukan dalam menyajikan kitab ini dengan mengerahkan segala kemampuan dan potensi yang ada untuk mengkaji dan meneliti setiap pendapat fiqih yang ada serta menggali dan memahami hukum setiap permasalahan yang terdapat dalam kitab-kitab fiqih klasik yang sangat luas dan kompleks dengan harapan bisa mendapatkan kemanfaatan dan faedah.

DEFINISI *HADD*

Kata "*hadd*" secara bahasa artinya adalah *al-man'u* (mencegah, menghalangi), oleh karena itu seorang *bawwaab* (penjaga pintu) disebut juga *haddaad*, karena ia bertugas mencegah dan menghalangi orang-orang masuk. Sanksi dan hukuman disebut *huduud*, karena hukuman tersebut bisa mencegah dari melakukan tindakan-tindakan yang bisa menyebabkan terkena hukuman tersebut. *Huduud* Allah SWT adalah *mahaarim*-Nya (ketentuan-ketentuan Allah SWT yang tidak boleh dilanggar), karena itu adalah hal-hal yang dilarang. Allah SWT berfirman,

"Itulah larangan (huduud) Allah, maka ja-nganlah kamu mendekatinya." **(al-Baqarah: 187)**

Huduud Allah SWT juga bisa berarti hukum-hukum Allah SWT yakni aturan dan batasan-batasan yang Dia tetapkan, sehingga manusia tidak boleh melanggarnya. Disebut *huduud*, karena ia tidak boleh dilewati. Allah SWT berfirman,

"Itulah hukum-hukum (huduud) Allah, maka janganlah kamu melampauinya (melanggarnya). Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, mereka itulah orang-orang yang zalim." **(al-Baqarah: 229)**

Hukuman *hadd* secara syara' menurut istilah ulama Hanafiyah adalah, hukuman yang bentuk dan polanya telah ditetapkan, ditentukan dan dipatok oleh syara' yang wajib dilaksanakan sebagai hak Allah SWT. Oleh sebab itu, hukuman *ta'zir* tidak bisa disebut *hadd*, karena hukuman *ta'zir* bentuknya tidak ditetapkan dan ditentukan. Begitu juga, qishas tidak disebut *hadd*, karena meskipun qishas adalah hukuman yang bentuknya telah ditetapkan dan ditentukan, akan tetapi qishas merupakan hak manusia, bukan hak Allah SWT sehingga di dalam qishas boleh terjadi pemberian maaf dan kesepakatan rekonsiliasi (damai, *shulh*). Hukuman-hukuman tersebut disebut *huduud*, karena hukuman-hukuman tersebut bisa mencegah seseorang terjatuh ke dalam kejahatan yang sama yang menyebabkan dirinya terkena hukuman tersebut.

Yang dimaksud hukuman *hadd* itu sebagai hak Allah SWT adalah, bahwa hukuman tersebut diberlakukan untuk menjaga dan melindungi kehormatan, nasab, harta benda, akal dan jiwa dari berbagai bentuk gangguan dan pelanggaran.[156] Hanya saja, ada sebagian dari hu-

---

[156] *Al-Mabsuuth* karya as-Sarakhsi, Juz 9, hlm. 36; *Fathul Qadiir*, Juz 4, hlm. 112; *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 33; *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, Juz 3, hlm. 163; *Haasyiyah Ibni Abidin*, Juz 3, hlm. 154; *Mughnil Muhtaaj*, Juz 4, hlm. 155.

kuman *hadd* tersebut seperti hukuman *hadd* zina dan menenggak minuman keras adalah murni hak Allah SWT, yakni hak masyarakat (publik). Dan ada sebagian lainnya seperti *hadd* menuduh orang lain berbuat zina (*qadzf*), yang di dalamnya terdapat unsur hak Allah SWT dan unsur hak seorang hamba, yakni di dalamnya terdapat dua unsur hak, yaitu hak pribadi dan hak umum (publik).[157]

Sedangkan definisi *hadd* menurut istilah jumhur fuqaha selain ulama Hanafiyah adalah, suatu bentuk hukuman yang telah ditentukan dan ditetapkan secara syara', baik itu adalah sebagai hak Allah SWT (hak publik) maupun hak hamba (hak individu).

MACAM-MACAM HUKUMAN *HADD*

Hukuman *hadd* bermacam-macam, ada hukuman *hadd* perzinaan, *hadd* menuduh orang lain berbuat zina (*qadzf*), *hadd* pencurian, *hadd hiraabah* (penyamunan, pembegalan), *hadd* menenggak minuman keras dan sebagainya.

Ulama Hanafiyah mengatakan, hukuman *hadd* ada lima, yaitu, hukuman *hadd* tindak pencurian, hukuman *hadd* tindak perzinaan, hukuman *hadd* menenggak khamr, hukuman *hadd* mabuk-mabukan, dan hukuman *hadd* menuduh orang lain berbuat zina (*haddul qadzf*).[158] Adapun tindak kriminal *hiraabah* (penyamunan, perampokan) itu masuk ke dalam cakupan pengertian tindak pencurian berdasarkan arti kata pencurian yang lebih umum. Sedangkan menurut selain ulama Hanafiyah, ada tambahan dua hukuman *hadd* lagi, yaitu hukuman *hadd* qishas dan hukuman *hadd* murtad. Sehingga, menurut fuqaha selain ulama Hanafiyah, hukuman *hadd* ada tujuh, berdasarkan pertimbangan bahwa pengertian *hadd* adalah, suatu bentuk hukuman yang telah ditetapkan dan ditentukan oleh Allah SWT sehingga siapa pun tidak boleh ada yang melanggarnya. Juga berdasarkan pertimbangan, bahwa hukuman *hadd* berdasarkan pendapat yang *ashahh* mencakup hal-hal yang merupakan hak Allah SWT dan hal-hal yang merupakan hak manusia (individu) termasuk di antaranya adalah hukuman qishas.

Berdasarkan penjelasan di atas, bisa diketahui bahwa kita memiliki dua istilah atau definisi *hadd*. *Pertama*, definisi milik ulama Hanafiyah yang masyhur, yaitu, membatasi istilah atau sebutan *hadd* hanya pada bentuk hukuman yang telah ditetapkan dan ditentukan polanya yang dijalankan sebagai hak Allah SWT, yakni demi kepentingan komunitas (publik). Hukuman *hadd* menurut ulama Hanafiyah ada lima seperti yang telah kami sebutkan di atas, dengan memasukkan hukuman *hadd hiraabah* (penyamunan, perampokan) ke dalam cakupan hukuman *hadd* pencurian, serta membedakan antara hukuman *hadd* menenggak khamr (minuman keras yang terbuat dari anggur) dengan hukuman *hadd* mabuk-mabukkan, yaitu menenggak minuman keras yang terbuat dari selain anggur, seperti gandum, jagung, madu dan sebagainya.

Kedua, definisi milik jumhur fuqaha selain ulama Hanafiyah, yaitu menggunakan sebutan *hadd* untuk setiap bentuk hukuman yang telah ditentukan dan ditetapkan polanya oleh syara', baik apakah itu diberlakukan sebagai pemenuhan hak Allah SWT maupun hak individu. Hukuman *hadd* menurut mereka ada tujuh, termasuk di antaranya adalah hukuman *hadd* qishas dan hukuman *hadd* murtad.

Ketujuh macam hukuman *hadd* ini akan kami paparkan dengan menjelaskan bahwa tindak kriminal dengan sanksi hukuman *hadd* ada delapan, yaitu, tindak kriminal perzinaan, tin-

157 *Al-Jariimah wa al-'Uquubah* karya Syaikh Muhammad Abu Zahrah, hlm. 64 dan berikutnya.

158 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 33

dak kriminal *qadzf* (menuduh orang lain berbuat zina), tindak kriminal menenggak minuman keras, tindak kriminal pencurian, tindak kriminal *hiraabah* (penyamunan, pembegalan), tindak kriminal pemberontakan, tindakan murtad, serta tindak pembunuhan secara sengaja yang mengharuskan qishas, atas dasar pertimbangan bahwa bentuk hukuman untuk semua tindak kejahatan tersebut polanya telah ditentukan dan ditetapkan oleh syara'.

Ibnu Jazi Al-Maliki[159] mengatakan, jinayat atau tindak kriminal yang mengharuskan pelakunya dihukum ada tiga belas, yaitu, pembunuhan, penganiayaan fisik, zina, *qadzf* (menuduh orang lain telah berbuat zina), menenggak minuman keras, pemberontakan, *hiraabah* (perampokan, pembegalan), murtad, zindiq, menghujat Allah SWT, menghujat para nabi dan malaikat, sihir, serta meninggalkan shalat dan puasa.

Jika diperhatikan, kata "jinayat" dalam istilah fiqih Islam adalah *jariimah* (kejahatan, kriminal, pidana). Al-Mawardi[160] mengatakan, *jariimah* adalah larangan-larangan syara' yang Allah SWT mengancam pelakunya dengan hukuman *hadd* atau hukuman *ta'zir*. Sebagaimana pula perlu dicatat juga, bahwa hukuman perilaku zindiq dan yang disebutkan setelahnya di sini adalah hukuman mati, sama seperti hukuman murtad.

Tema jinayat dikaji dalam pembahasan tersendiri, karena para fuqaha membicarakan tema jinayat tidak hanya terbatas pada perkara-perkara yang mengharuskan hukuman qishas yang menurut jumhur itu adalah hukuman *hadd*, akan tetapi juga mencakup pembahasan seputar diyat, kejahatan terhadap binatang, tata cara dan mekanisme kompensasi ganti rugi dalam kasus kecelakaan akibat runtuhnya tembok atau bangunan, serta cara dan mekanisme pembuktian tindak pidana.

HIKMAH DI BALIK PENSYARIATAN HUKUMAN *HADD*

Hikmah di balik pemberlakuan *hadd* atau hukuman-hukuman tersebut adalah untuk mencegah orang-orang dari melakukan kejahatan tersebut, memberi efek jera, melindungi masyarakat dari kerusakan, pembersihan diri dari dosa. Ibnu Taimiyah mengatakan, di antara bentuk rahmat dan kasih sayang Allah SWT adalah, diberlakukannya hukuman untuk berbagai kasus kejahatan yang terjadi di antara manusia, baik kejahatan terhadap jiwa (nyawa), kejahatan terhadap fisik, kejahatan terhadap kehormatan, kejahatan terhadap harta, kejahatan pembunuhan, kekerasan fisik (melukai), kejahatan menuduh orang lain berbuat zina, dan kejahatan pencurian.

Allah SWT memberlakukan berbagai bentuk hukuman atas berbagai bentuk kejahatan tersebut dengan sangat sempurna dan akurat yang mengandung kemaslahatan pencegahan, preventif, dan menimbulkan efek jera. Namun, semua itu tetap dilakukan secara proporsional dengan berlandaskan pada asas keadilan dan tidak melampaui batas-batas pencegahan yang berhak diterapkan terhadap pelaku. Oleh sebab itu, Allah SWT tidak memberlakukan hukuman potong lidah atau hukuman mati atas perbuatan berbohong, tidak memberlakukan hukuman pengebirian atas perbuatan zina, dan tidak pula memberlakukan hukuman mati atas kejahatan pencurian.

Akan tetapi, Allah SWT memberlakukan hukuman bagi manusia atas berbagai kejahatan tersebut sesuai dengan Asma dan sifat-sifat-Nya, seperti kebijaksanaan, rahmat, kasih sa-

159 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 344
160 *Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah*, hlm. 211

yang, kebaikan dan keadilan-Nya, agar berbagai musibah hilang, tidak ada ambisi dan dorongan untuk saling menganiaya, setiap manusia puas dan senang dengan apa yang telah diberikan kepadanya oleh Sang Pemilik dan Sang Penciptanya, sehingga ia tidak memiliki dorongan keinginan untuk merampas hak orang lain.[161]

Pelaksanaan dan pengimplementasian hukuman *hadd* menghendaki empat hal. *Pertama*, keimanan dan keyakinan kepada Islam, baik dalam aspek aqidah, syariat, dan *manhaj*. *Kedua*, penerapan syariat Allah SWT dalam semua aspek, baik politik, ekonomi, maupun sosial. *Ketiga*, pemahaman akal dan pemahaman berdasarkan pengalaman akan faedah hukuman *hadd*. *Keempat*, memerhatikan kemaslahatan umum dan memprioritaskannya atas kemaslahatan individu.

APAKAH HUKUM POTONG TANGAN ADALAH SEBUAH BENTUK PENYIKSAAN, KEJAM, DAN BENGIS?

Sesungguhnya penerapan hukum potong tangan adalah hukuman yang bisa memberikan efek jera yang pas dan sesuai bagi si pelaku sendiri dan bagi orang-orang sepertinya yang berkeliaran di tengah-tengah masyarakat. Oleh sebab itu, penerapan hukum potong tangan adalah sebuah bentuk rahmat dan belas kasih bagi seluruh manusia. Dalam catatan penjelas undang-undang hukuman *hadd* pencurian dan perampokan nomor 148 tahun 1972 M yang terbit di Libya, disebutkan hal berikut,

Sebagian kalangan yang meragukan mungkin mengatakan bahwa hukuman potong tangan (dalam *hadd* pencurian dan perampokan) adalah sebuah bentuk hukuman yang tidak sesuai dengan peradaban dan kemajuan. Mereka menuduh hukum potong tangan adalah kejam dan terlalu keras. Mereka itu hanya memfokuskan pandangan mereka pada kerasnya hukuman tersebut, namun mereka melupakan kekejian serta kebiadaban tindak kriminal yang dilakukan terpidana serta kengerian berbagai dampak bahayanya bagi masyarakat. Mereka meratapi tangan pencuri yang telah berdosa yang dipotong, namun mereka tidak merasa miris dan ngeri terhadap kejahatan pencurian yang telah dilakukan dan komplikasinya yang sangat berbahaya.

Berapa banyak kejahatan lain yang menyertai kejahatan pencurian ketika pelaku pencurian melancarkan aksinya. Berapa banyak kejahatan lain terhadap fisik orang-orang yang tidak berdosa yang dilakukan saat pelaku melakukan aksi pencuriannya. Berapa banyak harta kekayaan yang telah dirampas dan berapa banyak orang yang berubah menjadi gelandangan dan jatuh miskin gara-gara harta dan penopang sumber rezeki mereka dirampas dan dicuri. Semua itu sepertinya tidak terlintas di benak orang-orang yang merasa iba terhadap beberapa gelintir tangan yang harus terpaksa dipotong demi menciptakan keamanan, kedamaian, dan stabilitas bagi semua masyarakat. Jadi, tujuan dari pemberlakuan hukuman *hadd* adalah menjamin keselamatan masyarakat, men-ciptakan stabilitas keamanan dan ketentramannya, serta mencegah hal-hal yang mengancam kemaslahatan utama umat.

Tidakkah mereka berpikir dan bertanya-tanya, mana yang lebih ringan bagi masyarakat, memotong satu atau dua tangan setiap tahun dan tidak ada lagi kasus pencurian, bahkan setelah itu mungkin hampir tidak akan ada tangan yang terpotong lagi, semua masyarakat bisa hidup tenang dan tidak khawatir lagi terhadap keselamatan harta dan jiwa mereka, atau-

[161] Lihat, *Risaalah* yang ditulis oleh Ibnu Taimiyyah tentang qiyas, hlm. 85; *Risaalah* tentang *as-Siyaasah asy-Syar'iyyah*, hlm. 98. Hal yang sama juga bisa dilihat dalam kitab, *Qawaa'id al-Ahkaam* karya Al-'Izz Ibnu Abdissalam, Juz 1, hlm. 163-165; penjelasan Ibnul Qayyim dalam kitab, *A'laam Al-Muwaqqi'iin*, Juz 2, hlm. 95, 107 dan berikutnya.

kah memenjarakan puluhan ribu orang setiap tahunnya dan menjatuhkan hukuman kerja berat sementara atau selamanya, semua itu hanya dalam kasus pencurian saja, kemudian meskipun begitu kasus pencurian tetap saja merajalela bahkan semakin meningkat dan semakin serius.

Kita semua selalu mendengar berita tentang bank yang dirampok, kereta api dibajak di siang bolong, gudang-gudang disatroni maling, berbagai kasus kejahatan terhadap harta yang dibarengi dengan bentuk-bentuk kejahatan lain terhadap orang dan kehormatan yang sudah tidak terhitung jumlahnya serta hampir tidak ada suatu ilmu, teknis maupun kekuasaan yang bisa mencegah dan menanganinya.

Berbagai tindak kriminal serius tidak ada yang bisa menghentikannya kecuali hukuman yang berat dan efektif. Kata *'uquubah* (hukuman) berasal dari kata *'iqaab* (siksaan), dan sesuatu tidak bisa disebut *'iqaab* jika masih memiliki kesan sifat lembek dan lemah. Hukuman yang berhasil adalah hukuman yang bisa mengalahkan kejahatan, bukan hukuman yang justru dikalahkan oleh kejahatan. Para pembuat undang-undang positif sendiri tidak menganggap kejam dan berat terhadap hukuman mati bagi beberapa kejahatan serius. Tentu tidak diragukan lagi, hukuman mati ini jauh lebih berat daripada hukuman potong tangan dalam kasus kejahatan pencurian dan perampokan. Jadi, yang diperhitungkan dan penting adalah hukuman yang sesuai dan efektif dalam melawan kejahatan.

Sejatinya, tentu tidak diragukan lagi bahwa memotong tangan satu atau beberapa orang pencuri yang bisa dihitung dengan jari tentu jauh lebih ringan daripada membiarkan kejahatan pencurian tumbuh subur menggurita di tengah-tengah masyarakat menebar teror ketakutan dengan berbagai kejahatan dan kemungkaran yang diakibatkan oleh pencurian.

Sejarah telah membuktikan, ketika masyarakat Islam menerapkan hukuman *hadd*, mereka hidup dengan aman, damai, dan tenteram. Bahkan pelaku kejahatan sendiri justru yang berusaha agar hukuman *hadd* diberlakukan terhadap dirinya, karena ia ingin menyucikan dirinya dan menghapus dosanya. Dulu, kawasan Hijaz -bahkan kawasan semenanjung Arab lainnya- menjadi lahan yang subur bagi berbagai bentuk kejahatan pencurian dan pembegalan yang sangat keji, bahkan terhadap para jamaah haji baik laki-laki maupun perempuan, sehingga di antara mereka tidak ada yang bisa kembali dengan selamat ke negeri mereka kecuali hanya sedikit sekali.

Lalu, ketika Hijaz -negara Arab Saudi- menerapkan hukuman *hadd* terhadap kedua bentuk kejahatan tersebut, sejak saat itu keamanan mulai pulih kembali, tidak ada lagi pencurian, dan kelompok sindikat perampokan dan pembegalan pun bubar, sehingga negara Arab Saudi akhirnya menjadi contoh telâdan yang mengagumkan dalam pemberantasan kejahatan pencurian dan perampokan. Padahal, sejak diberlakukannya hukuman *hadd*, tangan yang dipotong tidak merepresentasikan kecuali hanya jumlah yang sangat kecil sekali tidak sebanding dengan korban nyawa yang dibunuh oleh para penyamun dalam satu kali aksi serangan penyamunan. Ada sebuah sumber menyebutkan bahwa jumlah tangan yang dipotong di kerajaan Saudi Arabi hanyalah enam belas saja selama kurun waktu dua puluh empat tahun.

Dari uraian di atas, jelas bahwa kesan keras dan kejam pada hukuman potongan tangan dalam kasus pencurian dan penyamunan, pada kenyataannya itu sebenarnya adalah rahmat dan belas kasih menyeluruh bagi semua masyarakat, sehingga mereka terbebas dari berbagai bencana dan ancaman bahaya luar biasa yang ditimbulkan oleh kedua bentuk kejahatan tersebut. Mengorbankan beberapa gelintir

tangan dan kaki para pendosa dan pelanggar hukum Allah SWT adalah jauh lebih ringan daripada membiarkan kejahatan memakan ribuan korban nyawa, badan, dan harta orang-orang tidak berdosa.

Bahkan keras dan beratnya hukuman itu sendiri sebenarnya adalah sebuah rahmat dan belas kasih bagi orang-orang yang hawa nafsunya membisiki, menghasut, dan mengajaknya berbuat kejahatan. Karena keras dan beratnya hukuman tersebut akhirnya bisa mencegahnya dari melakukan kejahatan tersebut, sehingga ia bisa terhindar dari terjatuh ke dalam jurang kejahatan. Jadi, sisi keras dan beratnya hukuman itu hanya terbatas pada skala yang sempit dan terbatas. Sedangkan pada waktu yang sama itu bisa membawa kepada sebuah rahmat dan belas kasih yang sangat luas dan menyeluruh bagi masyarakat luas. Bagaimana tidak, karena syariat Islam adalah syariat rahmat dan belas kasih. Bukankah Allah SWT telah berfirman,

"Tuhanmu telah menetapkan atas diri-Nya kasih sayang." **(al-An'aam: 54)**

Allah SWT adalah Zat Yang Maha Pengasih dan Penyayang. Ini adalah ucapan yang selalu kita lantunkan di setiap waktu dan kesempatan tatkala kita berzikir dan menyebut Allah SWT.

Rasulullah saw. bersabda,

الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ

"Orang-orang yang penyayang, mereka disayang oleh Zat Yang Maha Penyayang."[162]

Bahkan Rasulullah saw. memerintahkan kepada kita semua untuk menyayangi binatang dan memperlakukannya dengan baik.

Sebuah syariat yang seperti ini, tidak mungkin hukum-hukum yang diberlakukannya dalam masalah hukuman *hadd* dipahami sebagai hukuman yang keras dan kejam. Akan tetapi sebaliknya, itu adalah sebuah rahmat dan kasih sayang bagi umat manusia secara umum. Hanya melihat dampak dan efek hukuman *hadd* pada sekelompok kecil orang yang menjalaninya, tanpa melihat pengaruh dan efeknya di dalam masyarakat secara keseluruhan, adalah sebuah pandangan yang terbalik, bahkan mungkin itu adalah sebuah pandangan yang bias, tendensius, mencurigakan dan menimbulkan tanda tanya. Karena yang diperhitungkan dan dipertimbangkan adalah kemaslahatan umat manusia secara keseluruhan, bukan kemaslahatan para penjahat yang benar-benar terbukti kejahatannya tanpa ada suatu indikasi yang meragukan (syubhat).

Meskipun begitu, sudah tidak asing lagi bahwa Islam sangat berhati-hati dan tidak gegabah dalam menjatuhkan suatu vonis hukuman *hadd* kecuali jika memang benar-benar terbukti secara yakin dan pasti bahwa terdakwa memang benar-benar bersalah melakukan suatu kejahatan. Hal ini ditunjukkan oleh sikap Islam yang super ketat dalam menetapkan cara dan mekanisme pembuktian. Kemudian, Islam juga menerapkan prinsip *"yudra'u al-hadd bisy syubuhaat"* (suatu hukuman *hadd* ditolak dan tidak dijatuhkan jika masih ditemukan adanya indikasi-indikasi syubhat).

Semua itu bertujuan untuk menghindari penjatuhan suatu hukuman *hadd* kecuali hanya dalam kondisi-kondisi perkecualian saja,

---

[162] HR. Abu Dawud dan at-Tirmidzi dari Abdullah Ibnu Amr r.a dengan redaksi,

الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ ارْحَمُوا مَنْ فِي الأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ الرَّحِمُ شُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَمَنْ وَصَلَهَا وَصَلَهُ اللهُ وَمَنْ قَطَعَهَا قَطَعَهُ اللهُ

"Orang-orang yang penyayang, mereka disayang oleh Zat Yang Maha Penyayang. Sayangilah makhluk yang ada di bumi, maka kamu akan disayang oleh makhluk yang ada di langit. Rahim adalah kata yang diambil dari nama Allah SWT. yaitu Ar-Rahmaan (Maha Penyanyang), barangsiapa menyambung silaturrahim, ia akan tersambung dengan rahmat Allah dan barangsiapa memutus ikatan silaturrahim, ia akan terputus dari rahmat-Nya."

dan penjatuhannya cukup terbatas pada kondisi-kondisi perkecualian tersebut sehingga bisa tercapai efektivitas pengaruhnya dalam mencegah dan mempersempit celah terjadinya tindak kejahatan seoptimal mungkin. Bahkan ada sebagian bentuk hukuman *hadd* seperti hukuman dera -dengan berdasarkan prinsip-prinsip syara'nya- lebih disukai oleh banyak pelaku kemaksiatan daripada hukuman penjara baik lama maupun sebentar. Adapun hukuman rajam, itu semata-mata hanya suatu hukuman mati dengan cara terbuka dan terekspos yang melambangkan sebuah pelampiasan kemarahan masyarakat terhadap orang yang melakukan kejahatan terhadap kehormatan.

Di antara yang perlu diperhatikan adalah, Islam sebelum memberlakukan undang-undang hukuman *hadd*, terlebih dahulu memberlakukan berbagai undang-undang dan peraturan yang bisa mencegah seseorang terjatuh dalam tindak kejahatan. Seperti, Islam memerintahkan untuk menutupi aurat, mengenakan hijab, melarang percampuran antara laki-laki dan perempuan, melarang laki-laki berduaduan dengan perempuan asing, memerintahkan untuk bersegera menikah, melarang segala bentuk sarana dan media yang bisa menimbulkan godaan dan fitnah, memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia dengan menyediakan kesempatan dan lapangan kerja, solidaritas dan kesetia kawanan masyarakat, menganjurkan bekerja, serta menjadikan *takaaful* (solidaritas, saling membantu) sebagai jalan untuk mengarah kepada kerja dan menghasilkan bukannya malah membuat seseorang tetap dalam lingkaran kemiskinan, kemalasan, dan bergantung kepada orang lain.

PERBEDAAN ANTARA HUKUMAN *HADD* DAN HUKUMAN *TA'ZIR*

Al-Qarafi, salah satu ulama Malikiyah menyebutkan sepuluh perbedaan antara hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir*. Kesepuluh perbedaan tersebut adalah seperti berikut,[163]

1. PENENTUAN BENTUK DAN POLANYA

Hukuman *hadd* dan qishas telah ditentukan dan ditetapkan bentuk serta polanya oleh syara', baik bentuk hukumannya maupun jenis dan kategori kejahatannya. Sehingga seorang hakim tidak memiliki kewenangan dan otoritas untuk menentukannya sesuai dengan situasi dan kondisi pelaku kejahatan atau situasi dan kondisi kejahatan yang dilakukan.

Adapun hukuman *ta'zir*, maka penentuan bentuk dan polanya diserahkan kepada penilaian dan kebijakan hakim untuk memilih bentuk hukuman dan sanksi yang pas dan sesuai dengan situasi dan kondisi terdakwa, kepribadiannya, presedennya, catatan kriminalitasnya, tingkat efektivitas pengaruh suatu hukuman terhadap dirinya, tingkatan kondisi kejahatannya dan seberapa jauh efek kejahatan itu terhadap masyarakat.

Akan tetapi, perlu dicatat bahwa kewenangan dan otoritas penentuan dalam masalah hukuman *ta'zir* yang diberikan kepada hakim ini memiliki batasan dan aturan-aturan yang harus diperhatikan dan dipenuhi. Di antara batasan dan aturan-aturan tersebut yang terpenting adalah, memilih di antara bentuk-bentuk hukuman *ta'zir* yang diakui oleh syara' yang menurut penilaiannya sesuai dan tepat untuk dijatuhkan atas kasus-kasus tindakan yang dilaporkan kepadanya dan kasus-kasus tindakan itu termasuk kategori tindakan maksiat. Lebih dari itu, seorang hakim Muslim haruslah orang yang sangat adil.

Bahkah menurut ulama Malikiyah, ulama Syafi'iah dan ulama Hanabilah, seorang hakim harus orang yang sudah mencapai tingkatan seorang mujtahid. Dengan begitu, jelas bahwa kewenangan dan otoritas yang diberikan ke-

[163] *Al-Furuuq*, Juz 4, hlm. 177-183

pada hakim tersebut bukanlah kewenangan yang bebas tanpa ada batasan dan kontrol, atau kewenangan yang tidak memberikan berbagai jaminan terhadap para terdakwa, atau kewenangan yang berpotensi merugikan pihak terdakwa meskipun itu akibat kesalahan atau ketidaktahuan hakim, jika memang tidak karena sikapnya yang berpihak, berat sebelah dan tidak netral atau karena kezalimannya.[164]

Meskipun begitu, dalam hal ini bisa saja negara membuat dan mengesahkan suatu produk undang-undang hukum pidana yang mengatur segala hal yang berkaitan dengan tindak kriminal dan hukuman *ta'zir*nya, untuk selanjutnya dijadikan sebagai buku pedoman bagi para hakim. Karena menurut hukum asal, kewenangan dalam menentukan bentuk hukuman *ta'zir* adalah diberikan kepada imam, yakni kepala negara apabila ia adalah orang yang mencapai tingkatan mujtahid dan langsung menangani sendiri otoritas pengadilan. Sehingga apabila otoritas pengadilan dipegang oleh para hakim mewakili kepala negara, maka dalam menjalankan kewenangannya itu, para hakim tersebut harus berpatokan pada aturan perundang-undangan yang dibuat dan disahkan oleh kepala negara.

Fuqaha sepakat, tidak ada batas minimal untuk suatu hukuman *ta'zir*. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat seputar batas maksimal hukuman *ta'zir*. Ulama Malikiyah mengatakan, hukuman taz'ir adalah tidak memiliki batas. Dengan kata lain, tidak ada batas maksimal untuk hukuman *ta'zir*. Hal ini berdasarkan pada ijma' para sahabat dalam kasus bahwa Ma'n Ibnu Zaidah[165] membuat surat palsu dengan mengatasnamakannya pada Umar ibnul Khaththab r.a. dan memalsukan setempel Umar ibnul Khaththab r.a. Kemudian ia dijatuhi hukuman dera sebanyak seratus kali atas perbuatannya itu.

Lalu ada sejumlah orang yang memintakan pengampunan untuknya, lalu ia berkata, "Ingatkanlah aku apa tuduhannya, karena aku lupa." Lalu ia pun dijatuhi hukuman dera sebanyak seratus kali lagi, kemudian setelah itu sekali lagi ia dikenai hukuman dera seratus kali. Karena menurut prinsip asal, hukuman sepadan dengan kejahatan yang dilakukan. Khalifah Umar Ibnu Abdil Aziz berkata, "Hukuman dijatuhkan sesuai dengan kadar kemaksiatan dan kejahatan yang dilakukan."

Imam Abu Hanifah mengatakan, hukuman *ta'zir* tidak boleh sampai melebihi hukuman *hadd* terendah, yaitu empat puluh kali dera (ini adalah hukuman *hadd* bagi seorang budak dalam kasus kejahatan menenggak minuman keras dan *qadzf*), akan tetapi paling tidak harus dikurangi satu deraan.

Sementara itu, Imam asy-Syafi'i memiliki dua *qaul*. Dan yang paling sahih di antara kedua *qaul* tersebut adalah sama seperti pendapat Imam Abu Hanifah. Hal ini akan kami jelaskan lebih jauh lagi dalam kajian tersendiri. Dalil yang mereka jadikan landasan pendapat ini adalah, sebuah hadits yang terdapat dalam *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*,

لَا تَجْلِدُوا فَوْقَ عَشَرَةِ أَسْوَاطٍ فِي غَيْرِ حُدُودِ اللهِ

"Janganlah kamu sekalian mendera lebih dari sepuluh kali dalam selain hukuman hadd."[166]

Penggunaan hadits ini sebagai landasan pendapat tersebut disanggah, bahwa hadits tersebut diinterpretasikan dan dipahami dalam

---

164 Makalah dengan tema *"At-Ta'ziir"* yang ditulis oleh Dr. Abdul Aziz Amir, hlm. 50.

165 Nampaknya, ia adalah Ma'n Ibnu Aus. Ia bukanlah Ma'n yang terkenal dengan kemurahan hati dan kebijaksanaannya itu. Ia juga bukan seorang sahabat.

166 HR. *Al-Jamaa'ah* kecuali an-Nasa'i dari Abu Burdah r.a dengan redaksi,

konteks hukuman pendisiplinan (*ta'diib*) karena suatu kemaslahatan yang pendisiplinan itu dilakukan oleh selain hakim, seperti yang dilakukan seorang majikan terhadap budaknya, seorang suami terhadap istrinya, seorang ayah terhadap anaknya. Atau yang dimaksudkan oleh hadits tersebut adalah hukuman dera terhadap selain orang mukallaf, seperti hukuman dera terhadap anak kecil, orang gila dan binatang.

Sementara itu, ulama Hanabilah[167] mengatakan, hukuman *ta'zir* yang dijatuhkan atas orang yang berstatus merdeka tidak boleh hingga mencapai hukuman *hadd* terendah bagi orang merdeka, kecuali dalam kasus hukuman *ta'zir* yang disebabkan oleh tindakan persetubuhan, maka hukumannya boleh mencapai seratus kali dera namun tanpa ditambah hukuman pengasingan. Ada versi pendapat lain mengatakan, paling tidak harus dikurangi satu (sehingga menjadi sembilan puluh sembilan kali dera), dan boleh menguranginya lagi sesuai dengan pertimbangan dan kebijakan sultan.

2. PELAKSANAAN

Hukuman *hadd*, dan qishas ketika wali korban tidak memberikan ampunan, maka penguasa wajib melaksanakannya. Di dalamnya tidak boleh ada pengampunan, pembebasan (*ibraa'*), memintakan ampunan (*syafaat*) dan pengguguran karena alasan apa pun.

Adapun hukuman *ta'zir*, maka ada perbedaan pendapat di antara para ulama. Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad (jumhur) mengatakan, apabila hukuman *ta'zir* itu adalah untuk hak Allah SWT maka wajib dilaksanakan sama seperti hukuman *hadd*, kecuali jika menurut dugaan kuat sang imam, hukuman selain cambuk seperti dengan teguran keras dan perkataan sudah bisa memberikan kemaslahatan. Dengan kata lain, bahwa hukuman *ta'zir* apabila itu adalah karena hak Allah SWT (hak masyarakat umum) maka imam tidak boleh meninggalkannya, akan tetapi ia wajib melaksanakannya. Akan tetapi, di dalamnya boleh ada pemberian ampunan dan memintakan ampunan jika memang ada suatu kemaslahatan menghendaki hal itu, atau pelaku sudah jera tanpa harus dihukum *ta'zir*.

Adapun hukuman *ta'zir* karena menyangkut hak individu, maka individu yang menjadi korban boleh memberi ampunan atau menuntut selain hukuman *ta'zir*. Hal ini bergantung pada adanya pelaporan perkara ke pengadilan. Akan tetapi, apabila korban menuntut dilaksanakannya hukuman *ta'zir*, imam harus melaksanakannya, tidak boleh memberikan ampunan, tidak boleh memintakan ampunan, dan tidak boleh menggugurkannya.

Imam asy-Syafi'i mengatakan, bagi imam, hukuman *ta'zir* adalah tidak wajib, sehingga terserah kepada dirinya, ia bisa melaksanakannya atau tidak melaksanakannya. Hal ini berdasarkan pada kisah yang terdapat dalam sebuah hadits sahih, Rasulullah saw. tidak menjatuhi hukuman *ta'zir* kepada seorang sahabat Anshar yang mengatakan perkataan tidak baik kepada beliau berkaitan dengan hak pengairan Az-Zubair r.a, "Apakah itu karena Zubair adalah putra bibi Anda?!"[168] Karena hukuman *ta'zir* tidak ditentukan, maka itu tidak wajib bagi imam, sama seperti seorang ayah memukul

---

لاَ يُجْلَدُ أَحَدٌ فَوْقَ عَشَرَةِ أَسْوَاطٍ إِلاَّ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ

"Seseorang tidak boleh dijatuhi hukuman lebih dari sepuluh kali dera kecuali dalam kasus hukuman hadd." Lihat, *Nailul Authaar*, Juz 7, hlm. 149

167 *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 311; *Al-Mughnii*, Juz 8, hlm. 324

168 Lihat, *Nailul Authaar*, Juz 5, hlm. 307; *A'laam Al-Muwaqqi'iin*, Juz 2, hlm. 99; *Jaami' Al-Ushuul*, Juz 9, hlm. 565. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi dan an-Nasa'i dari Abdullah Ibnuz Zubair r.a.

anaknya, seorang guru memukul muridnya, dan seorang suami memukul istrinya.[169]

Dasar yang melatarbelakangi perbedaan pendapat antara hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir* dalam hal ini adalah, hukuman *hadd* adalah murni untuk Allah SWT, sedangkan qishas adalah terkait dengan hak individu (korban) sehingga ia boleh memberikan ampunan di dalamnya. Adapun hukuman *ta'zir*, ada yang merupakan hak Allah SWT dan ada yang merupakan hak individu.

3. PENYESUAIAN DENGAN PRINSIP DASAR ATAU KAIDAH UMUM

Hukuman *ta'zir* disesuaikan dengan prinsip dasar atau kaidah umum yang menetapkan bentuk hukuman *ta'zir* yang dijatuhkan berbeda-beda sesuai dengan kejahatan yang dilakukan. Adapun hukuman *hadd*, sifatnya tetap dan pasti, tidak berbeda-beda dikarenakan perbedaan ukuran dan tingkat keseriusan kejahatan yang dilakukan. Hal ini berdasarkan bukti bahwa dalam kasus pencurian, syariat menyamakan antara pencurian harta sedikit seperti hanya satu dinar dengan pencurian harta banyak seperti seribu dinar misalnya.

Juga, dalam kasus menenggak minuman keras, syariat menyamakan hukuman *hadd*-nya antara pelaku yang menenggak hanya satu tetes saja dengan pelaku yang menenggak banyak misalnya. Sedangkan dalam hukuman qishas, syariat menyamakan antara pembunuhan dengan korbannya adalah seorang ilmuwan yang salih, bertakwa, pemberani dan pahlawan, dengan kasus pembunuhan dengan korbannya adalah orang biasa.

4. PENGKRITERIAAN PELANGGARAN YANG DILAKUKAN SEBAGAI KEMAKSIATAN ATAUKAH TIDAK

Hukuman *ta'zir* adalah sebuah pendisiplinan (*ta`diib*) yang keberadaannya mengikuti *mafsadah* (kerusakan, dampak negatif) yang ditimbulkan. Dalam banyak kasus, sering kali hukuman *ta'zir* dijatuhkan tanpa ada tindakan kemaksiatan, seperti *ta'zir* yang dilakukan dalam rangka mendisiplinkan dan memperbaiki perilaku anak kecil, binatang dan orang gila, karena apa yang mereka lakukan tidak terkategorikan sebagai kemaksiatan.

Adapun hukuman *hadd*, tidak diterapkan kecuali pada kasus tindakan yang masuk kategori kemaksiatan berdasarkan hasil pengamatan induktif yang dilakukan.

5. GUGURNYA HUKUMAN

Hukuman *ta'zir* terkadang bisa gugur meskipun kita berpegang pada pendapat yang mengatakan bahwa pelaksanaan hukuman *ta'zir* adalah wajib bagi imam. Seperti jika pelakunya adalah anak kecil atau pelakunya adalah orang mukallaf namun pelanggaran yang dilakukannya adalah sebuah pelanggaran yang remeh yang jika dijatuhi hukuman maka tidak mewujudkan apa yang dikehendaki dari penjatuhan hukuman itu. Sebab jika dijatuhi hukuman yang ringan, hal itu tidak bisa memberi efek jera. Namun, jika dijatuhi hukuman berat, itu tidak bisa dilakukan karena kasus kejahatan yang dilakukannya adalah kejahatan yang remeh.

Adapun hukuman *hadd*, jika memang statusnya sudah wajib dan positif, bagaimanapun juga wajib dilaksanakan dan sama sekali tidak bisa gugur karena alasan apa pun.

---

[169] Penggunaan hadits ini sebagai landasan dalil pendapat tersebut disanggah, bahwa hukuman *ta'zir* dalam kasus tersebut adalah hak Rasulullah saw. sehingga beliau boleh saja tidak melaksanakannya. Hal ini berbeda dengan hukuman *ta'zir* yang merupakan hak Allah SWT., maka tidak boleh ditinggalkan. Argumentasi yang didasarkan pada alasan karena hukuman *ta'zir* tidak ditentukan sehingga tidak wajib dilaksanakan, juga disanggah, bahwa sesuatu yang tidak ditentukan oleh syara' terkadang ada juga yang wajib, seperti nafkah istri, nafkah kerabat, dan hak bagian seseorang dari harta baitul mal.

6. EFEK DAN PENGARUH TOBAT

Sesungguhnya hukuman *ta'zir* bisa gugur karena pelaku bertobat, dan di sini tidak diketahui adanya perbedaan pendapat. Adapun hukuman *hadd*, sebagaimana yang akan kami jelaskan, maka tetap tidak bisa gugur karena tobat berdasarkan pendapat yang shahih menurut jumhur ulama selain ulama Hanabilah, kecuali dalam kasus kejahatan *hiraabah* (membegal) karena dalam ayat *hiraabah* Allah SWT berfirman,

"Kecuali orang-orang yang tobat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." **(al-Maa`idah: 34)**

7. PILIHAN

Hukuman *ta'zir* mengandung beberapa opsi pilihan secara mutlak. Adapun hukuman *hadd*, maka tidak ada opsi pilihan di dalamnya kecuali hukuman *hadd* dalam kejahatan *hiraabah*.

8. MEMPERHATIKAN DAN MEMPERTIMBANGKAN HAL-HAL YANG MERINGANKAN.

Sesungguhnya bentuk dan tingkat hukuman *ta'zir* bisa berbeda-beda bergantung pada kondisi pelaku, korban dan bentuk kejahatannya. Dalam arti, bentuk hukuman *ta'zir* bisa berbeda-beda bergantung kepada individu yang terkait dan kejahatannya. Oleh sebab itu, dalam menjatuhkan vonis hukuman *ta'zir* harus memerhatikan dan mempertimbangkan besar-kecilnya kejahatan yang dilakukan, kondisi pelaku, dan korban.

Adapun hukuman *hadd*, bentuknya tetap dan tidak berbeda-beda karena perbedaan pelaku. Kondisi dan hal-hal yang meringankan tidak berpengaruh apa pun terhadap kejahatan yang ancaman hukumannya adalah *hadd* atau qishas. Jika diperhatikan, perbedaan kedelapan ini menyempurnakan perbedaan nomor pertama di atas.

9. MEPERHATIKAN DAN MEMPERTIMBANGKAN TEMPAT DAN WAKTU TERJADINYA KEJAHATAN

Sesungguhnya bentuk hukuman *ta'zir* bisa berbeda-beda sesuai dengan masa dan tempat. Hukuman *ta'zir* di suatu daerah, bisa jadi di daerah lain itu justru dianggap sebagai bentuk penghormatan.

10. HAK ALLAH SWT DAN HAK HAMBA

Hukuman *ta'zir* ada dua macam, ada hukuman *ta'zir* yang dijatuhkan demi memenuhi hak Allah SWT seperti tindak kejahatan terhadap para sahabat, kejahatan terhadap Al-Qur'an dan berbagai bentuk penghinaan terhadap kehormatan-kehormatan agama Islam lainnya. Ada pula hukuman *ta'zir* yang dijatuhkan demi memenuhi hak hamba, yakni hak individu, seperti menghujat dan menghina seseorang, memukul, dan sebagainya.

Adapun hukuman *hadd*, menurut para imam madzhab yang ada, semuanya merupakan hak Allah SWT (hak publik) kecuali hukuman *hadd* untuk kejahatan *qadzf*, maka di dalamnya terdapat perbedaan pendapat seperti yang akan dijelaskan di bagian mendatang.

Di antara titik perbedaan antara hukuman *hadd* dengan hukuman *ta'zir* menurut Imam asy-Syafi'i adalah, kebinasaan (*talaf*) yang terjadi sebagai efek pelaksanaan hukuman *hadd*, statusnya adalah sia-sia (*al-hadr*, tidak ada pertanggungjawaban apa-apa terhadapnya, tidak ada kompensasi dan denda apa-apa). Akan tetapi, jika suatu kebinasaan terjadi akibat suatu hukuman *ta'zir*, itu mengharuskan adanya pertanggungjawaban dan denda. Hal ini berdasarkan pada sebuah kisah pada saat Umar ibnul Khaththab r.a. memanggil seorang perempuan yang sedang hamil untuk menghadap kepadanya.

Perempuan itu ketakutan hingga menyebabkan kandungannya mengalami keguguran. Lalu Umar ibnul Khaththab r.a. pun meminta pandangan kepada Ali ibnu Abi Thalib r.a. terkait kejadian itu. Kemudian diputuskan bahwa dalam kasus tersebut ditetapkan denda diyat janin. Selanjutnya terdapat perbedaan, siapakah yang harus menanggung dan membayar diyat tersebut. Ada pendapat mengatakan, bahwa yang harus menanggung dan membayar diyat tersebut adalah *aaqilah*-nya si pemimpin. Ada versi pendapat lain mengatakan, pembayaran diyat itu diambilkan dari Baitul mal.

Adapun menurut Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Ahmad, dalam hal ini tidak ada pertanggungjawaban dan denda apa pun secara mutlak. Oleh sebab itu, jika ada seorang imam menjatuhkan hukuman *hadd* atau hukuman *ta'zir* terhadap seseorang, lalu ia mati karena hukuman tersebut, maka darahnya adalah sia-sia (mati konyol). Karena dalam kedua kasus tersebut (pelaksanaan hukuman *hadd* atau hukuman *ta'zir*), si imam adalah sebagai pihak yang diperintahkan untuk melaksanakan hukuman tersebut, sementara tindakan seseorang yang diperintahkan tidak terikat dengan syarat harus adanya keselamatan akibat.[170]

POLITIK DAN KEBIJAKAN UNDANG-UNDANG HUKUM PIDANA DALAM ISLAM DAN PENGARUHNYA DALAM MEMPERBAIKI MASYARAKAT

KATA PENGANTAR

Sesungguhnya sistem dan tatanan syariat Islam pada aspek penjelasan hal-hal yang diharamkan dan dilarang, pada aspek komitmennya dalam menindak dengan tegas tanpa pandang bulu terhadap para pelaku kemungkaran dan perbuatan keji seperti yang ditegaskan dalam Al-Qur'an dan sunnah, komitmen dalam menjalankan kewajiban amar ma'ruf nahi munkar, memperkuat hukum-hukum pokok dengan berbagai bentuk aturan dan sanksi perdata seperti status batal dan rusak dalam masalah akad dan transaksi, serta dengan berbagai aturan dan sanksi pidana seperti hukuman *hadd*, dan hukuman *ta'zir* berupa teguran dan kecaman, penjara, serta pukulan yang tidak menghinakan dan memalukan.

Semua itu memiliki kontribusi yang konstruktif dalam menciptakan sebuah masyarakat Islam yang bersih dan bersahaja dengan tingkat angka kejadian kriminalitas yang sangat rendah serta menekan angka kejadian perbuatan dosa-dosa besar secara signifikan.

Fakta dan realita kehidupan umat Islam dalam perjalanan sejarahnya secara global membuktikan kesempurnaan, kompetensi, dan kapabilitas sistem dan tatanan syariat Islam tersebut. Karena jika dibandingkan dengan umat-umat lain dan negera-negara maju pada masa sekarang ini yang di dalamnya terjadi satu atau dua tindak kriminalitas dalam setiap detiknya, umat Islam adalah umat yang paling rendah kecenderungan tindak kriminalitasnya.

Statistik angka kriminalitas di dalam masyarakat Islam adalah tercatat yang paling rendah selama mereka memegang teguh agamanya, berkomitmen terhadap akhlak Islam yang kokoh serta mengikuti petunjuk Al-Qur'an, sunnah, dan perilaku generasi salafushshalih, kecuali beberapa kejadian kriminalitas perseorangan (oknum) yang bersifat kasuistik karena adanya penyimpangan, kebodohan, sifat primitif, atau dorongan-dorongan sikap fanatisme politik, yang kesemuanya itu karena belum sempurnanya pembentukan karakter Is-

[170] *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir dan *Haasyiyah* Ad-Dasuqi, Juz 4, hlm. 355; *Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin, Juz 3, hlm. 196. Lihat juga, *Risaalah At-Ta'ziir*, hlm. 51 dan berikutnya.

lam yang benar pada dirinya, serta pendidikan, kesadaran dan pengetahuan keagamaan yang memadai.

Setiap orang yang menelaah kajian ini, yaitu politik dan kebijakan penerapan hukuman dalam Islam dan pengaruhnya terhadap perbaikan masyarakat, bisa mendapatkan keyakinan yang cukup akan kebenaran hakikat dan realitas tersebut, serta memahami akan kesempurnaan dan kemurniannya melalui pengamatan dan pengkajian terhadap prinsip-prinsip teoritis dan realita praktis di negara-negara yang menerapkan hukum-hukum syariat Islam.

RANCANGAN PEMBAHASAN

1. Konsep-konsep dasar tentang tindak kriminalitas dan keadaannya pada masa sekarang dikarenakan hilangnya kontrol agama.
2. Prinsip-prinsip pokok politik dan kebijakan hukuman atau undang-undang pidana Islam.
3. Macam-macam hukum syara' serta dua peran yang dimilikinya, yaitu peran pencegahan (preventif) dan peran penanganan (rehabilitatif).
4. Macam-macam hukuman dalam Islam dan pengaruhnya dalam mencegah terjadinya kriminalitas.
5. Implementasi prinsip-prinsip politik hukum pidana Islam; sarana dan instrumen hukuman, target dan tujuannya, serta seberapa jauh efektifitasnya dalam menekan angka kriminalitas.
6. Prinsip-prinsip hukuman dalam syariat Islam dan pengaruhnya dalam peringanan hukuman.
7. Hukuman *hadd*, hikmah, dan pengaruh penerapannya dalam mencegah kriminalitas.
8. Hukuman dan hak-hak asasi manusia dalam Islam.
9. Legalitas tindak kriminal dan hukuman, atau vonis kejahatan dan hukuman harus sesuai dengan hukum perundang-undangan, atau prinsip "tidak ada vonis kejahatan dan hukuman kecuali berdasarkan nash," dan dampaknya terhadap fenomena kejahatan.
10. Hal-hal yang menjadi penghalang hukuman, hal-hal yang menjadi penghalang munculnya pertanggungjawaban, sebab-sebab pembolehan, dan kemanusiawian hukuman.
11. Berbagai hasil nyata perbaikan terbesar politik hukuman dalam Islam.

1. KONSEP-KONSEP DASAR TINDAK KRIMINALITAS DAN KONDISI KEJADIAN TINDAK KRIMINALITAS PADA MASA SEKARANG SEBAGAI AKIBAT HILANGNYA KONTROL AGAMA

Kejahatan adalah sebuah fenomena sosial yang sudah ada sejak dahulu kala, akan terus ada dan selalu mengalami perkembangan. Kejahatan memiliki banyak dampak negatif dan sangat merugikan. Kejahatan menurut pemahaman manusia adalah, suatu tindakan menyimpang yang dilarang oleh undang-undang negara dan memiliki sanksi hukum, atau tindakan melawan perintah dan larangan undang-undang.[171]

Pengertian dan konsep kejahatan selalu mengalami perkembangan dari satu masa ke masa yang lain, dan dari satu masyarakat ke masyarakat lain dalam periode yang sama. *Jariimah* (kejahatan, kriminal, pidana) dalam terminologi fiqih Islam biasa disebut jinayat dalam arti dan pengertian khusus. Al-Qadhi al-Mawardi mengatakan, *jariimah* adalah perkara-perkara yang dilarang oleh agama dan

[171] *Al-Jariimah wat Tanmiyah* karya Dr. Husni Darwisy Abdul Hamid, hlm. 13, 15; *Qaanuun Al-Uquubaat, al-Qism al-'Aam* karya Dr. Umar Said Ramadhan, hlm. 35

Allah SWT mengancamnya dengan hukuman *hadd* atau hukuman *ta'zir*.[172] Sesuatu yang dilarang ada kalanya berupa tindakan melakukan sesuatu yang dilarang atau meninggalkan sesuatu yang diperintahkan.

Jinayat dalam artinya yang umum adalah, setiap perbuatan yang diharamkan secara syara', baik apakah perbuatan itu dilakukan terhadap jiwa, harta atau yang lainnya. Ini adalah makna dan pengertian *jariimah* (kejahatan, kriminal) menurut sebagian besar pakar hukum, karena mereka menjelaskan kriteria *jariimah* dengan mengatakan, *jariimah* adalah setiap perbuatan yang dilarang oleh undang-undang dan ada sanksi hukum yang ditetapkan untuknya.

Fenomena kejahatan adalah salah satu stigma yang menempel pada komunitas masyarakat yang diakibatkan oleh konflik dalam memenuhi berbagai kebutuhan individu-individu yang tidak terbatas. Ide dan pikiran tentang balasan atau hukuman muncul secara alami dalam setiap kelompok komunitas manusia, meskipun ada keragaman dalam bentuknya, atau keragaman sudut pandang dan orientasi dalam menentukan tujuan dan maksud hukuman, apakah itu adalah sebagai bentuk balas dendam terhadap pelaku kejahatan, ataukah untuk menciptakan keadilan, ataukah untuk memperbaiki dan meluruskan terpidana.[173]

Namun pada kenyataannya, maksud dan tujuan dari suatu hukuman adalah kombinasi antara ketiga hal tersebut. Karena sanksi hukuman dijatuhkan untuk memberikan efek jera dan rasa takut, untuk memperbaiki dan meluruskan (rehabilitasi) secara bersamaan, serta untuk memberikan rasa keadilan di hati masyarakat.

Pada akhirnya, perkembangan yang ada berujung pada pandangan bahwa hukuman dianggap sebagai sarana memberi pembelaan dan perlindungan kepada masyarakat dari ancaman bahaya kejahatan. Hukuman menurut arti dan pengertian terbarunya memainkan fungsi dan peran perlindungannya terhadap masyarakat dalam tiga fase.

Pertama, fase pembuatan undang-undang pidana untuk memunculkan ketakutan terhadap ancaman hukuman. *Kedua*, fase pengadilan, yakni ketika memutuskan vonis hukuman, untuk melindungi masyarakat dari kejahatan-kejahatan baru, meskipun vonis hukuman itu belum dilaksanakan. *Ketiga*, fase realisasi dan eksekusi vonis hukuman, yakni ketika dilaksanakannya eksekusi hukuman yang telah divoniskan, untuk memperbaiki dan merehabilitasi perilaku terpidana, sehingga ia tidak mengulangi lagi kejahatannya.

Dilihat dari aspek sosial, bentuk kejahatan bermacam-macam. Ada kejahatan terhadap harta milik, seperti delik pencurian, meracuni binatang ternak, pembakaran, kejahatan terhadap jiwa dan individu seperti memukul, membunuh dan merusak kehormatan, kejahatan terhadap aturan dan ketertiban umum, kejahatan terhadap keamanan negara seperti melakukan pengrusakan dan menjadi agen mata-mata, kejahatan terhadap agama dan pemeluknya seperti melakukan pengrusakan dan penghinaan terhadap tempat-tempat ibadah dan mengganggu orang-orang yang sedang mengerjakan shalat, kejahatan terhadap keluarga seperti menerlantarkan anak, perzinaan dan perselingkuhan, kejahatan moral seperti melakukan perbuatan-perbuatan tidak sopan dan memalukan di tempat-tempat umum.[174]

Pada masa sekarang ini, kejahatan sangat beragam dan bermacam-macam bentuknya, para pelaku kejahatan pun semakin pintar, kreatif,

---

172 *Al-Ahkaam As-Sulthaniyyah*, hlm. 211

173 *Al-Ijraam wa al-'Iqaab fi Mishr*, karya Dr. Hasan Al-Mirshafawi, hlm. 231

174 *Al-Jariimah wat Tanmiyah*, hlm. 21-22

inovatif dan bahkan semakin berani. Mereka melakukan berbagai kejahatan yang hampir tidak pernah terbayang dalam benak dan pikiran bahwa ada orang yang akan melakukannya, seperti memperkosa perempuan padahal ia sedang berjalan di jalan umum, menculik anak kecil dan kaum wanita untuk diperdagangkan (*traficking*).

Kantor berita Reuters menyebutkan, seorang perwira tinggi dalam jajaran pasukan penjaga perbatasan di Bangladesh mengatakan, personel pasukan penjaga perbatasan berhasil menyelamatkan sekitar enam puluh orang termasuk di antaranya adalah anak-anak dan perempuan dari sindikat kejahatan perdagangan manusia antarnegara untuk dipekerjakan sebagai pekerja seks dan ada yang dijadikan sebagai objek perdagangan organ tubuh manusia. Pemerintah, pada tanggal 1-7-1988 M telah mengajukan rancangan undang-undang ke parlemen yang berisikan tuntutan hukuman mati bagi para sindikat pelaku perdagangan perempuan.[175]

Aktivitas sindikat perdagangan anak menunjukkan tren terus meningkat tajam. Di dunia, setiap tahunnya ada satu juta anak menjadi korban sindikat penculikan dan perdagangan anak.[176] Sekarang ini, di dalam tubuh Zionis terdapat dua ribu anak Brazil hasil penculikan. Zionis juga membekali Israel dengan enam belas milisi yang bertugas mempelajari teknik dan cara-cara melancarkan aksi penculikan anak. Di Prancis, selama beberapa bulan pada tahun 1987 dan 1988, menghadapi sebuah fenomena sosial yang sangat mencekam dan menakutkan, yaitu fenomena penculikan anak perempuan di bawah usia sepuluh tahun dari tempat-tempat umum untuk diperkosa kemudian dibunuh secara keji dan kejam.[177] Banyak kalangan yang mulai menyerukan diberlakukannya kembali hukuman mati.

Konsumsi dan kecanduan narkoba semakin merebak, di Italia saja, korban meninggal dunia akibat mengonsumsi narkoba meningkat hingga mencapai angka 500 korban. Data statistik Organisasi Kesehatan Internasional (WHO) pada tahun 1985 M menunjukkan bahwa jumlah pecandu narkoba di seluruh dunia mencapai angka tiga puluh dua juta orang. Mufti Mesir meminta diberlakukannya hukuman mati secara terbuka di hadapan publik terhadap para sindikat perdagangan narkoba, supaya bisa menjadi pelajaran dan memberikan efek jera, karena penyebaran narkoba di Mesir yang sangat tinggi.[178]

Angka kriminalitas di Inggris terus menunjukkan angka peningkatan yang sangat signifikan, begitu pula di Amerika Serikat, seperti pembunuhan, pencurian, pemerkosaan ,dan penganiayaan. Bahkan angka kriminalitas di Amerika serikat naik lebih dari sepuluh kali lipat pada periode antara kurun waktu tahun 1950 dan 1964 sebagai efek kemajuan tingkat ekonomi di kota New York, Atlanta, dan Boston. Fenomena mengonsumsi narkoba tersebar di Eropa, Asia, dan Afrika. Jumlah penderita HIV/AIDS atau perilaku seks menyimpang semakin meningkat tajam, hingga jumlah mereka di dunia mencapai angka lebih dari sepuluh juta.[179]

Angka kriminalitas penjarahan dan perampasan di Inggris meningkat 12% pada tahun 1987 M dan mencapai 45,000 kasus sebagai dampak naiknya rata-rata tingkat kesejahteraan dan hilangnya kontrol agama. Karena peradaban modern yang jauh dari petunjuk Allah SWT, jauh dari agama dan ajaran-ajarannya,

175 Harian *Al-Bayaan* Uni Emirat Arab, 2/7/1988 M
176 Harian *Al-Ittihaad* Uni Emirat Arab, 23/6/1988 M
177 Harian *Al-Ittihaad* Uni Emirat Arab, 30/4/1988 M, 3/10/1988 M
178 Harian *Al-Fajr* Uni Emirat Arab, 22/9/1988 M, Harian *Al-Ittihad*, 8/10/1988 M
179 *Al-Majallah Al-Arabiyyah li Ad-Diraasaat Al-Amniyyah* Riyadh, bulan Dzulhijjah 1406 H/Agustus 1986 M, hlm. 106

akan menghasilkan berbagai fenomena kriminalitas menyimpang seperti itu serta memunculkan berbagai paham filsafat materialisme yang sesat. Semua itu memberikan sinyal akan kehancuran bangunan peradaban modern yang berlandaskan pada materi belaka, mengenyampingkan aspek moral, agama dan nilai-nilai kemanusiaan, serta keluar dari jalur keadilan, persamaan, dan pemerataan.

Contoh, pada tahun 1986 M, jumlah penghuni penjara yang sedang menunggu kematian di Amerika Serikat mencapai catatan angka tertinggi di negara tersebut. Rata-rata angka hukuman mati yang dilaksanakan terus mengalami peningkatan terus-menerus. Bukti-bukti yang ada menunjukkan, pemberlakuan hukuman mati di Amerika Serikat dilakukan secara semena-mena, memihak, rasis, dan tidak adil.

Di antara narapidana yang menunggu hukuman mati tersebut terdapat sejumlah penderita gangguan jiwa atau keterbelakangan mental, juga terdapat sejumlah orang yang umurnya masih di bawah delapan belas tahun ketika mereka melakukan kajahatan. Kurang lebih separuhnya adalah orang kulit hitam dan banyak di antara mereka yang divonis hanya semata-mata berdasarkan otoritas kehakiman. Berbagai studi dan penelitian yang dilakukan menunjukkan bahwa pelaksanaan hukuman mati di Amerika Serikat dilakukan berdasarkan pada diskriminasi rasial.[180]

Kemajuan ilmu dan teknologi tidak bisa menjadi faktor pencegah terjadinya berbagai tindak kriminalitas. Karena ilmu dan teknologi tersebut dipenuhi dengan warna dan corak murni materialisme yang kebanyakannya jauh dari kecenderungan humanisme. Adapun ilmu-ilmu humanoria itulah ilmu yang bisa menajamkan perasaan, emosi dan kesadaran, meluruskan watak dan karakter, serta bisa menekan perilaku kejahatan. Namun sayangnya, peran dan pengaruh ilmu humanoria dalam realitas kehidupan modern dan peradaban materialisme modern rata-rata lemah, padahal suatu ilmu pengetahuan seharusnya bisa berperan dan memberi pengaruh dalam penurunan rata-rata angka kejahatan. Di mana ada kebodohan, di situ angka kriminalitas tinggi.

2. *PRINSIP-PRINSIP DASAR POLITIK DAN KEBIJAKAN HUKUM PIDANA ISLAM*

Menurut pandangan para pakar filsafat hukum positif, strategi pencegahan tindak kriminalitas dan pengimplementasian fungsinya menuntut adanya identifikasi target dan tujuan-tujuan politik hukum pidana serta harus terdefinisikan dengan kriteria-kriteria dasar berikut,

a. Komprehensif

Arti pengimplementasian strategi tersebut adalah terhadap semua bidang politik dan kebijakan hukum pidana dengan spesifikasi tindak kriminal, hukuman, dan pencegahan.

b. Integral

Dalam arti, harus sejalan dengan target, visi, misi dan tujuan-tujuan politik, sosial dan ekonomi.

c. Praktis

Strategi tersebut harus berlandaskan pada suatu metode praktis, misalnya memperhatikan seberapa jauh efektivitas hukuman dalam bentuk perampasan kebebasan seperti kurungan penjara disertai dengan kerja berat dalam merealisasikan suatu target dan tujuan tertentu, yaitu mempersiapkan terpidana supaya bisa kembali menjalani kehidupan sosial secara normal.[181]

---

[180] Laporan yang dipublikasikan oleh organisasi amnesti internsional, tahun 1986, hlm. 1

[181] *Al-Jarimah wat Tanmiyah*, karya Dr. Husni Darwisy, hlm. 89

Kami melihat, kriteria-kriteria tersebut seluruhnya diakomodasi oleh sistem kebijakan hukuman dalam Islam. Adapun kriteria pertama, yaitu komprehensif, maka seluruh aspek kriminalitas kehidupan modern telah tercakup dalam sistem pengharaman, pelarangan, pencegahan, penentuan bentuk-bentuk kriminalitas dan hukuman yang ada dalam Islam. Tidak ada suatu perkara yang membahayakan kemaslahatan individu dan masyarakat umum kecuali itu pasti diharamkan oleh syariat Islam dan mengancamnya dengan hukuman akhirat atau hukuman di dunia.

Adapun kriteria kedua, yaitu integral, maka sistem dan aturan penetapan bentuk-bentuk tindak kriminal dan hukuman dalam Islam bisa merealisasikan seluruh target dan tujuan-tujuan yang diharapkan, baik tujuan-tujuan politik, sosial maupun ekonomi, seperti hukuman bagi para pemberontak, penyamun, perbuatan zina, *qadzf* (menuduh orang lain telah berbuat zina), pelanggaran terhadap harta dan individu seperti pencurian, penjambretan, penyerobotan, pencopetan, penggelapan, penjarahan, pembakaran, dan sebagainya.

Adapun sasaran praktis hukuman, itu tampak jelas sekali terlihat melalui implementasi hukuman secara nyata selama itu dilakukan dalam koridor aturan, kaidah dan norma-norma syariat dalam hal pelaksanaannya, pengawasan dan pengarahannya, usaha-usaha rehabilitasi yang terus-menerus dalam penjara dengan berbagai bentuk dan cara yang beragam mulai nasihat dan pengarahan, pemberian berbagai kegiatan positif, penyadaran, meningkatkan pemahaman dan kesadaran akan berbagai dampak bahaya kejahatan.

Karena penjara misalnya, dalam berbagai kasus kejahatan yang bentuk hukumannya adalah *ta'zir*, menjadi sebuah sarana dan media yang bisa mengubah para penghuninya menjadi baik, berperilaku lurus dan kembali menjadi warga negara yang baik dengan menjalani kehidupannya berdasarkan jalan hidup yang benar, hanya sekelompok tipe manusia saja yang tidak bisa diluruskan dengan hukuman penjara.

Lebih dari itu, sesungguhnya politik dan kebijakan pidana Islam memiliki lahan lain, yaitu yang tecermin pada sistem pencegahan tindak kejahatan sebelum terjadi, yaitu sistem pengawasan dan kontrol yang dikenal dengan sebutan amar ma'ruf nahi munkar yang diberlakukan pada semua bidang kehidupan, terutama di pasar-pasar umum. Sebagaimana pula, menerapkan berbagai aturan, pola dan hukum-hukum syara' baik dalam bidang ibadah, muamalah maupun moral, memberikan pencerahan kepada masyarakat tentang ajaran-ajaran agama mereka, menuntun mereka ke jalan yang lurus, menggunakan metode *targhiib* (pemikatan) dan *tarhiib* (penakutan) dengan menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits.

Semua itu dipastikan akan membawa kepada terciptanya individu dan masyarakat yang baik, serta mampu menekan angka kejadian kriminalitas. Karena semua itu memiliki dampak yang nyata pada edukasi, kultur, usaha pelurusan akhlak dan kehidupan sosial, pelurusan tindakan menyimpang serta dorongan positif ke arah kehidupan yang lebih baik dan lebih lurus.

3. MACAM-MACAM HUKUM SYARA' SERTA PERAN PENCEGAHAN (PREVENTIF) DAN PENANGANAN (REHABILITATIF) YANG DIMAINKANNYA

Jika diperhatikan, sesungguhnya hukum-hukum syara' bisa dikelompokkan menjadi dua, yaitu hukum-hukum pokok dan hukum-hukum pendukung atau hukum-hukum penjera.

Hukum-hukum pokok yang bersifat asasi adalah hukum-hukum yang membentuk sistem atau tatanan dasar syariat dalam koridor pengharusan (perintah) dan pelarangan. Yang

diinginkan dari pelarangan adalah, menjaga dan menjauhkan orang-orang dari perkara-perkara terlarang yang jika dilakukan maka akan memunculkan kemudharatan yang nyata terhadap agama, jiwa, harta, akal atau kehormatan. Oleh sebab itu, pengharaman perkara yang haram adalah bertujuan untuk menghindari tindakan menimbulkan kemudharatan dan terkena kemudharatan. Banyak perkara yang diharamkan tidak memiliki ancaman hukuman di dunia, akan tetapi hukumannya hanya hukuman di akhirat.

Tindakan menyekutukan Tuhan, durhaka kepada kedua orang tua, memakan riba, memakan harta anak yatim dan melarikan diri dari tengah-tengah medan pertempuran yang kesemuanya itu termasuk tujuh perbuatan dosa besar, adalah tidak memiliki ancaman hukuman di dunia, kecuali apabila hakim melihat adanya suatu kemaslahatan untuk menjatuhkan hukuman atas perbuatan-perbuatan tersebut karena telah mengganggu stabilitas tatanan sosial yang ada.

Begitu juga halnya dalam bidang ibadah, seseorang mungkin melakukan suatu keharaman di dalamnya, seperti mengerjakan shalat dalam keadaan tidak suci, menggunjingkan orang ketika sedang berpuasa, melakukan kefasikan dan *rafats* (perkataan cabul dan tidak senonoh) ketika sedang melaksanakan ibadah haji, membayar zakat dengan menggunakan harta yang berkualitas rendah, semua itu tidak memiliki implikasi hukuman di dunia.

Dalam bidang muamalah dan transaksi, seseorang terkadang melakukan kecurangan, penipuan, pengeksploitasian, kezaliman, penimbunan dan monopoli, penyerobotan (*ghashab*), menawarkan penjualan atau pembelian kepada seseorang yang sedang melakukan transaksi penjualan atau pembelian dengan orang lain, semua itu tidak memiliki implikasi hukuman di dunia. Dalam bidang hubungan internasional, seorang penguasa mungkin melakukan pelanggaran terhadap suatu perjanjian tanpa ada alasan yang dibenarkan, ia tidak dijatuhi hukuman atas perbuatannya itu.

Dalam masalah waris dan hak-hak umum, mungkin ada salah seorang ahli waris yang melakukan kezaliman dengan mengambil sesuatu dari harta pusaka tanpa hak, seorang personil pasukan mengambil sesuatu dari harta ghanimah tanpa hak, ia tidak mendapatkan hukuman di dunia. Dalam masalah *ahwaal syakhshiyyah*, terkadang ada seorang laki-laki melakukan suatu tindakan yang merugikan seorang perempuan, menghalang-halanginya dari menikah dengan seseorang yang sekufu (sederajat), atau meminang seorang perempuan yang telah dipinang oleh orang lain dan ia tidak terkena sangsi hukuman di dunia. Dalam ruang lingkup moral sosial, seseorang mungkin melakukan ghibah, mengadu domba, atau berusaha memejahijaukan seseorang yang tidak bersalah, dan ia tidak terkena sanksi hukuman di dunia selama tindakannnya itu tidak terungkap.

Tidak adanya sanksi hukuman di dunia tidak lantas berarti boleh dilakukan, karena hukuman dan siksa akhirat jauh lebih berat, lebih keras, dan lebih lama. Oleh sebab itu, pengharaman sesuatu yang haram merupakan sebuah sistem pencegahan untuk menjauhkan diri dari terjatuh ke dalam jurang bahaya, kemudharatan, kerusakan, keburukan dan pertikaian. Merenungi dan menyadari semua itu bisa mendorong seseorang untuk tetap berada dalam rel yang benar dan menjauhi setiap hal yang diharamkan oleh agama, supaya ia tidak terjatuh ke dalam tindakan kriminal akibat melakukan sesuatu yang diharamkan.

Inilah ciri-ciri khusus yang menjadi keistimewaan syariat dan agama samawi Islam yang membedakannya dari semua bentuk sistem hukum positif yang tidak memberikan perhatian kepada sesuatu yang terlarang kecuali jika se-

suatu itu memiliki implikasi yang mengganggu hubungan sosial.

Bahkan ruang lingkup larangan dalam Islam juga mencakup hal-hal yang bersifat syubhat sebagai antisipasi jangan sampai terjatuh ke dalam jurang keharaman dan sesuatu yang terlarang. Menjauhi hal-hal yang bersifat syubhat adalah langkah yang lebih utama dan lebih selamat, supaya seseorang tidak terjatuh ke dalam tindakan kriminal. Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ الْحَلاَلَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلاَ وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ

"Sesungguhnya perkara yang halal dan perkara yang haram adalah jelas, di antara keduanya terdapat perkara-perkara yang syubhat (samar) yang tidak diketahui oleh kebanyakan orang. Maka, barangsiapa menjauhi perkara-perkara syubhat itu, berarti dirinya telah menyelamatkan agama dan kehormatannya. Barangsiapa terjatuh ke dalam perkara syubhat, ia berpotensi jatuh ke dalam perkara haram, sama seperti seseorang yang menggembala di sekitar lahan himaa, maka ia berpotensi masuk ke dalam kawasan himaa itu. Ketahuilah, sesungguhnya setiap penguasa memiliki lahan himaa. Ketahuilah, sesungguhnya kawasan himaa Allah adalah perkara-perkara yang diharamkan-Nya."[182]

Hukum-hukum yang bersifat larangan ini adalah bentuk hukum-hukum pencegahan atau preventif yang memiliki efek edukatif yang nyata yang berfungsi mencegah kriminalitas dan tindakan kriminal.

Di antara hukum-hukum preventif terpenting seperti yang telah disinggung di atas adalah konsep amar ma'ruf nahi munkar yang setiap Muslim dituntut untuk melakukannya seperti yang dinyatakan secara jelas dalam banyak ayat dan hadits, serta selalu disebut berulang-ulang pada setiap khutbah hari Jumat dan hari raya. Allah SWT berfirman,

"Hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung." **(Ali Imraan: 104)**

Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيْمَانِ

"Barangsiapa di antara kamu sekalian melihat suatu kemunkaran, hendaklah ia mencegah kemunkaran itu dengan tangannya, apabila tidak mampu, dengan lisannya, apabila tidak mampu, dengan lisannya dan itu adalah selemah-lemahnya iman."[183]

Dalam sebuah hadits lain, Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا

"Barangsiapa yang menipu kami, ia tidak termasuk dari golongan kami."

---

182 HR. Bukhari dan Muslim dari An-Nu'man Ibnu Basyir r.a

183 HR. Ahmad, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a.

Perintah-perintah tersebut menjadi landasan sistem pengawasan (*hisbah*) yang melindungi individu dan masyarakat dari bencana kejahatan. *Hisbah* atau pengawasan seperti yang telah disinggung di atas adalah, menyeru kepada kebajikan ketika tampak ditinggalkan dan mencegah kemungkaran ketika tampak dilakukan.[184] Atau, *hisbah* adalah sebuah tugas keagamaan yang masuk ke dalam cakupan sistem amar ma'ruf nahi munkar sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibnu Khaldun.[185]

Hisbah, meskipun sebuah kewajiban yang bersifat umum bagi setiap Muslim. Namun, apabila *hisbah* itu telah dijadikan sebagai sebuah sistem atau tugas, maka hukumnya berubah menjadi fardhu ain bagi *muhtasib* (pihak yang ditunjuk dan ditugasi menjalankan fungsi amar ma'ruf nahi munkar) berdasarkan otoritas dan tugas yang dibebankan kepadanya. Seorang *muhtasib* memegang sejumlah tugas yang berhubungan dengan dunia peradilan dan kepolisian. Ia bertugas mempelajari dan menangani berbagai perselisihan yang muncul yang membutuhkan petunjuk-petunjuk pembuktian, seperti kasus-kasus penipuan, *tadliis* (menyembunyikan cacat, kurangnya informasi) dan kecurangan pada penimbangan atau takaran.

Berarti tugas dan fungsi seorang *muhtasib* hampir sama dengan hakim. Ia memberikan sanksi pendisiplinan terhadap orang-orang yang melakukan tindakan kemaksiatan secara terang-terangan atau tindakan yang tidak mencerminkan etika Islam. Dengan demikian, sebagai orang yang bertugas melakukan pengawasan dan penanganan terhadap berbagai kasus kezaliman, seorang *muhtasib* bertanggung jawab terhadap ketertiban umum, etika dan tata krama, serta keamanan di jalanan dan pasar-pasar. Tugas seorang *muhtasib* adalah seperti instansi kepolisian atau kejaksaan.[186]

Tugas dan kewajiban *muhtasib* dalam ruang lingkup amar ma'ruf nahi munkar mencakup penanganan terhadap perkara-perkara yang berkaitan dengan masyarakat banyak atau individu, seperti penanganan terhadap perilaku meninggalkan kewajiban-kewajiban umum agama, perilaku meninggalkan syiar-syiar agama dan yang lainnya, menangani kondisi terbengkelainya fasilitas dan prasarana umum berupa masjid dan jalan, menangani perilaku mengulur dan menunda-nunda penunaian hak dan utang, menangani dan mengasuh anak-anak terlantar, serta memerintahkan untuk menikahkan pemuda dan pemudi.

Dalam masalah menangani hal-hal yang berkaitan dengan perkara-perkara yang dilarang, seorang *muhtasib* bertugas mencegah masyarakat dari sikap-sikap yang mencurigakan, karena Rasulullah saw. bersabda, *"Tinggalkanlah apa yang kamu masih bimbang dan ragu terhadapnya menuju perkara yang kamu tidak bimbang dan ragu terhadapnya,"*[187] seperti kondisi *akhthilaath* (campur baur) antara kaum perempuan dengan kaum laki-laki di masjid-masjid dan tempat-tempat umum, perilaku menampakkan minuman keras dan *malaahii* (permainan, hiburan) yang diharamkan secara terang-terangan, juga mencegah berbagai bentuk transaksi yang dilarang seperti riba, transaksi jual beli yang rusak dan praktik-praktik yang dilarang dalam transaksi jual beli, seperti penipuan, *tadliis* (menyembunyikan cacat pada barang yang dijual), curang dalam penakaran atau penimbangan.

Adapun hukum-hukum yang menjadi instrumen pendukung untuk hukum-hukum po-

---

184 *Al-Ahkaamus Sulthaaniyyah* karya Al-Mawardi, hlm. 231

185 *Muqaddimah* Ibnu Khaldun, hlm. 576

186 *Al-Ahkaamus Sulthaaniyyah* karya Al-Mawardi, hlm. 231; *Muqaddimah* Ibnu Khaldun, hlm. 576

187 HR. At-Tirmidzi dan an-Nasa'i dari Al-Hasan Ibnu Ali r.a

kok di atas, itu ada kalanya berupa hukum perdata dan ada kalanya berupa hukum pidana. Hukum perdata ada empat, yaitu; batal, rusak, ditangguhkan (tidak berlaku efektif), dan tidak berlaku mengikat. Setiap akad yang tidak memenuhi rukun atau syarat-syaratnya, ada kalanya akad tersebut statusnya adalah batal, rusak, ditangguhkan (*mauquuf*), atau tidak berlaku mengikat (*ghairu laazim*).

Sementara hukum pidana adalah, hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir*. Hukum-hukum pendukung dengan kedua pembagiannya tersebut diberlakukan dalam rangka melindungi dan menjamin terlaksananya hukum-hukum pokok syariat di atas.

Dengan demikian, peran dan fungsi hukum-hukum syariat ada kalanya dalam bentuk peran preventif atau pencegahan, ada kalanya berupa peran penanganan (rehabilitatif). Kedua fungsi dan peran ini, yaitu pencegahan (preventif, *wiqaa'i*) dan penanganan (rehabilitatif, *'ilaaji*), merupakan faktor atau media untuk memperbaiki, mencegah kejahatan dan perilaku menyimpang, seperti yang akan dijelaskan di bagian mendatang.

4. MACAM-MACAM HUKUMAN DALAM ISLAM DAN PENGARUHNYA DALAM PENCEGAHAN KRIMINALITAS

Sanksi atau hukuman dalam syariat Islam ada dua, ada hukuman akhirat dan ada hukuman dunia. Hukuman akhirat kembalinya adalah kepada otoritas dan kehendak Allah SWT. Jika berkehendak, Dia menyiksa orang yang berlaku maksiat atau penjahat. Dan jika berkehendak, Dia mengampuni dan mengasihinya. Allah SWT Maha Pengampun dan Maha Penyayang, dan Dia adalah sangat keras siksa-Nya. Seorang Mukmin yang sejati jauh lebih takut kepada hukuman akhirat dan siksa neraka daripada hukuman dunia. Hukuman akhirat ditegaskan oleh undang-undang kebenaran dan keadilan. Allah SWT berfirman,

"Patutkah Kami menganggap orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh sama dengan orang-orang yang berbuat kerusakan di muka bumi? Patutkah (pula) Kami menganggap orang-orang yang bertakwa sama dengan orang-orang yang berbuat maksiat?" **(Shaad: 28)**

"Maka apakah patut Kami menjadikan orang-orang Islam itu sama dengan orang-orang yang berdosa (orang kafir)? Atau adakah kamu (berbuat demikian), bagaimanakah kamu mengambil keputusan?" **(al-Qalam: 35-36)**

Sama sekali tidak adil, tidak rasional dan tidak masuk akal orang yang bermaksiat sama dengan orang yang taat, orang yang menyimpang sama dengan orang yang lurus. Oleh karena itu, hari kiamat merupakan hari pembalasan yang menjadi harapan orang-orang yang ditindas dan dianiaya di dunia. Imam Muslim dalam *Shahih*-nya meriwayatkan dari Ubadah Ibnush Shamit r.a.,

كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِي مَجْلِسٍ فَقَالَ تُبَايِعُونِيْ عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا وَلاَ تَزْنُوا وَلاَ تَسْرِقُوا وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَعُوقِبَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَسَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ فَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ

"Suatu ketika, kami berada bersama Rasulullah dalam suatu majelis, lalu beliau bersabda, 'Kamu sekalian mengambil janji setia kepadaku, bahwa kamu sekalian tidak akan menyekutukan Allah tidak akan berzina, tidak akan mencuri, tidak akan membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah kecuali karena alasan yang benar.

Maka barangsiapa di antara kamu yang memenuhi dan mematuhi (hal-hal itu), pahalanya atas (tanggungan) Allah. Dan barangsiapa yang melakukan pelanggaran terhadap sesuatu dari perkara-perkara itu, lantas ia dihukum di dunia, hukuman itu merupakan kafarat (pelebur dosa pelanggaran itu) baginya, dan barangsiapa yang melakukan pelanggaran terhadap sesuatu dari perkara-perkara itu, kemudian Allah menutupinya, maka urusannya terserah kepada Allah. Jika Dia berkehendak, Allah memberikan ampunan kepadanya, dan jika berkehendak, Allah menyiksanya.'"

Banyak sekali ayat Al-Qur'an yang mengungkapkan tentang prinsip keadilan yang absolut tersebut, tentang keadilan Allah SWT terhadap para hamba-Nya yang patuh, yang melakukan pelanggaran dan keteledoran, para hamba-Nya yang menjadi duta kebaikan, hidayah dan reformasi, atau yang menjadi para penyeru kejelekan, kesesatan, dan kerusakan. Hal itu agar menjadi motivasi untuk berlaku lurus, menjadi ancaman bagi para penjahat dan pelaku kriminal. Allah SWT berfirman,

"Hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung. Dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka. Mereka itulah orang-orang yang mendapat siksa yang berat, pada hari yang di waktu itu ada muka yang putih berseri, dan ada pula muka yang hitam muram. Adapun orang-orang yang hitam muram mukanya (kepada mereka dikatakan), 'Kenapa kamu kafir sesudah kamu beriman? Karena itu rasakanlah azab disebabkan kekafiranmu itu". Adapun orang-orang yang putih berseri mukanya, maka mereka berada dalam rahmat Allah (surga); mereka kekal di dalamnya. Itulah ayat-ayat Allah. Kami bacakan ayat-ayat itu kepadamu dengan benar; dan tiadalah Allah berkehendak untuk menganiaya hamba-hamba-Nya.'" **(ali Imraan: 104-108)**

HUKUMAN DI DUNIA DALAM ISLAM

Hukuman di dunia dalam syariat Islam ada dua macam:

- ***HUDUUD* (HUKUMAN *HADD*)**

Yaitu hukuman yang bentuk dan ukurannya telah ditentukan dan ditetapkan oleh agama berdasarkan nash-nash yang *sharih* (jelas, eksplisit).[188] Hukuman *hadd* jumlahnya sangat terbatas, yaitu hanya ada lima macam menurut ulama Hanafiyah, yaitu, hukuman *hadd* zina, hukuman *hadd qadzf* (menuduh orang lain telah berbuat zina), hukuman *hadd* pencurian yang mencakup hukuman *hadd* kejahatan *hiraabah* atau *qath'uth thariiq* (pembegalan, penyamunan), hukuman *hadd* menenggak khamr, dan hukuman *hadd* mabuk karena menenggak minuman keras.

Dalam hal ini, mereka hanya membatasinya pada hukuman yang diberlakukan sebagai hak Allah SWT, yakni demi menjaga kemaslahatan dan kepentingan umum. Mereka tidak memasukkan hukuman qishas sebagai bagian dari kategori hukuman *hadd*, karena hukuman qishas diberlakukan demi menjaga dan memenuhi hak hamba atau manusia (individu), atau di dalamnya unsur hak hamba adalah lebih dominan daripada unsur hak Allah SWT.

Sedangkan menurut jumhur ulama selain ulama Hanafiyah,[189] hukuman *hadd* ada tujuh macam yaitu; hukuman *hadd* zina, hukuman

---

188 *Al-Mabsuuth* karya As-Sarakhsi, Juz 9, hlm. 36; *Fathul Qadiir*, Juz 4, hlm. 112; *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 33, *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, Juz 3, hlm. 163; *Raddul Muhtaar alaa Ad-Durril Mukhtaar*, Juz 3, hlm. 154; *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab*, Juz 2, hlm. 72.

189 *Mawaahibul Jaliil* karya Al-Haththab, Juz 6, hlm. 277; *At-Taaj wal Ikliil* karya Al-Mawaq, Juz 6, hlm. 277; *Mughnil Muhtaaj*, Juz 4, hlm. 155; *Haaysiyah Al-Bujairmi ala Al-Khathiib*, Juz 4, hlm. 140; *Kasysyaaful Qinaa'*, Juz 6, hlm. 77.

hadd qadzf, hukuman *hadd* pencurian, hukuman *hadd hiraabah*, hukuman *hadd* menenggak minuman keras mencakup khamr dan segala jenis minuman yang memabukkan, hukuman *hadd* qishas, dan yang ketujuh adalah hukuman *hadd* murtad. Pembagian ini berdasarkan pertimbangan bahwa hukuman *hadd* adalah hukuman yang telah ditentukan dan ditetapkan oleh Allah SWT sehingga tidak boleh ada seorang pun yang melanggarnya, baik apakah yang dimaksudkan dari hukuman itu adalah untuk memenuhi hak Allah SWT yakni hak umum atau kemaslahatan dan kepentingan masyarakat banyak, maupun untuk memenuhi hak manusia pribadi termasuk di antaranya adalah qishas. Hukuman-hukuman itu disebut *huduud* (hukuman *hadd*), karena hukuman-hukuman tersebut bisa mencegah seseorang dari terjatuh ke dalam tindak kejahatan atau perbuatan dosa.

Dilihat dari sisi hukumannya itu sendiri, semua bentuk hukuman *hadd* dimaksudkan untuk menjaga dan melindungi hak masyarakat, yaitu untuk pendisiplinan (*ta'diib*) dan memberi efek jera supaya tidak melakukan hal-hal yang menimbulkan mudharat bagi manusia, demi untuk menciptakan keamanan, ketenteraman dan stabilitas, menjaga hak-hak kehidupan yang harus dihormati dan dilindungi, serta menjaga dan melindungi kehormatan, jiwa, akal dan harta benda.[190]

Di samping itu, di dalam hukuman *hadd* juga ada hak syara' yang juga harus diperhatikan dan diakomodir, yaitu dalam kaitannya dengan bentuk dan ukurannya yang telah ditetapkan dan ditentukan, baik berdasarkan Al-Qur'an, yaitu bentuk hukuman *hadd* zina, bentuk hukuman *hadd qadzf*, bentuk hukuman *hadd* pencurian, bentuk hukuman *hadd hiraabah*, dan qishas, atau berdasarkan hadits, yaitu bentuk hukuman *hadd* menenggak minuman keras dan bentuk hukuman rajam.

Penentuan pola dan bentuk-bentuk hukuman *hadd* tersebut di atas karena berdasarkan penilaian syara' terhadap berbagai dampak bahaya kejahatan-kejahatan tersebut yang sangat besar dan langsung terkait dengan nilai-nilai pokok kemanusiaan, yaitu menjaga dan melindungi hak hidup (jiwa, nyawa), pemikiran manusia (akal), kehormatan (hukuman *hadd* zina dan *qadzf*), harta (pencurian dan penyamunan), dan agama atau aqidah yang merupakan sesuatu paling berharga di alam wujud ini.

Syarat-syarat, aturan, dan batasan-batasan penerapan dan pelaksanaan bentuk-bentuk hukuman *hadd* di atas sangat banyak sekali dan sangat ketat, sehingga di samping kemungkinan penjatuhan vonis hukuman *hadd* dan pelaksanaannya sangat langka sekali terjadi, pada waktu yang sama itu sudah bisa menjamin dalam pencegahan terjadinya kasus-kasus kejahatan yang sangat berbahaya tersebut. Fakta dan realita menjadi bukti paling otentik yang menunjukkan kebenaran hal itu di negara-negara yang menerapkan hukuman *hadd* seperti kerajaan Arab Saudi misalnya.

Tindak kejahatan yang ancaman hukumannya adalah hukuman *hadd* ada delapan menurut jumhur, yaitu, zina, *qadzf*, menenggak minuman keras, pencurian, *hiraabah*, pemberontakan, murtad, dan pembunuhan sengaja yang mengharuskan hukuman qishas, atas dasar pertimbangan bahwa ancaman hukuman untuk kedelapan kejahatan tersebut telah ditentukan oleh syara'. Ibnu Jazi al-Maliki mengatakan, tindak kriminalitas yang diancam hukuman ada tiga belas yaitu; pembunuhan dan *al-jarh* (kekerasan fisik), zina, *qadzf*, menenggak khamr – dengan pertimbangan bahwa setiap minuman yang memabukkan disebut khamr- pencurian, pemberontakan, *hiraabah*, murtad, zindiq, menghina dan menghujat Allah SWT, menghi-

190 Ibid

na dan menghujat nabi dan malaikat, praktik sihir, meninggalkan shalat dan puasa.[191]

Adanya penambahan jumlah menurut penilaian Ibnu Jauzi di atas karena ia memasukkan bentuk-bentuk hukuman *ta'zir* yang tidak dinyatakan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan hadits, akan tetapi hanya berdasarkan hasil ijtihad fuqaha yang menjadi ijma' atau berdasarkan pendapat kebanyakan fuqaha, dengan catatan bahwa bentuk hukuman dalam kasus pembunuhan, zindiq, menghina dan menghujat Allah SWT, nabi dan malaikat, sihir, serta meninggalkan shalat dan puasa, adalah satu, yaitu hukuman mati.

- **HUKUMAN *TA'ZIR***

Yaitu hukuman yang bentuk dan ukurannya tidak ditentukan oleh syara', akan tetapi syara' memasrahkannya kepada kebijakan negara untuk menjatuhkan bentuk hukuman yang menurutnya sesuai dengan kejahatan yang dilakukan dan bisa memberikan efek jera, dengan memerhatikan dan mempertimbangkan keadaan individu yang bersangkutan, ruang, waktu dan perkembangan yang ada, sehingga hal itu bisa berbeda-beda sesuai dengan tingkat kemajuan dan peradaban masyarakat serta situasi dan kondisi manusia pada berbagai ruang dan waktu.

Mayoritas bentuk hukuman yang terdapat dalam undang-undang hukum positif adalah masuk kategori hukuman *ta'zir*. Karena undang-undang hukum positif tersebut hanya semata sebuah bentuk pengaturan dan rumusan yang di dalamnya dipertimbangkan hal-hal yang sesuai dengan bentuk dan tingkat kejahatan serta kondisi pelaku kejahatan, dengan tujuan untuk memberi efek jera dan perehabilitasian serta menciptakan suasana yang aman, nyaman, dan tenteram.

Hukuman *ta'zir* diberlakukan terhadap setiap bentuk kejahatan yang tidak ada ancaman hukuman *hadd* dan kewajiban membayar kafarat di dalamnya, baik apakah kejahatan itu berupa tindakan pelanggaran terhadap hak Allah SWT seperti makan di siang hari bulan Ramadhan tanpa ada uzur, meninggalkan shalat menurut pendapat jumhur, melakukan praktik-praktik riba, membuang najis dan semua hal yang membahayakan di jalan, maupun pelanggaran terhadap hak individu atau manusia, seperti mencium atau mencumbui wanita asing yang tidak sampai pada kategori zina, mencuri harta dengan jumlah belum mencapai batasan yang mengharuskan dijatuhi hukuman *hadd* pencurian (batas minimal pencurian yang sudah bisa dijatuhi hukuman *hadd* pencurian adalah satu dinar atau sepuluh dirham menurut ulama Hanafiyah), pencurian terhadap harta yang tidak disimpan dan dijaga (*al-hirz*), melanggar amanat, suap, serta *qadzf*, penghinaan dan penghujatan dengan menggunakan selain kata-kata *qadzf*.

Ibnul Qayyim mengatakan, perbuatan maksiat bisa dikelompokkan menjadi tiga. *Pertama*, perbuatan maksiat yang pelakunya diancam dengan hukuman *hadd* tanpa ada kewajiban membayar kafarat, seperti pencurian, menenggak minuman keras, zina dan *qadzf*. Sehingga dengan adanya hukuman *hadd* tersebut, maka hukuman *ta'zir* sudah tidak diperlukan lagi di sini.

Kedua, perbuatan maksiat yang pelakunya hanya terkena kewajiban membayar kafarat saja, tidak sampai terkena hukuman *hadd*, seperti melakukan koitus di siang hari bulan Ramadhan menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, kebalikan dari pendapat ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyah, juga seperti melakukan koitus pada saat sedang berihram.

[191] *Al-Qawaaniin Al-Fiqihiyyah*, hlm. 344

Ketiga, tindakan kemaksiatan yang pelakunya tidak terkena ancaman hukuman *hadd* dan tidak pula terkena kewajiban membayar kafarat, seperti mencium perempuan asing, berduaan dengan perempuan asing, masuk ke tempat pemandian tanpa menggunakan penutup tubuh, mengonsumsi bangkai, darah dan babi, dan sebagainya. Bentuk kemaksiatan ketiga ini pelakunya terkena ancaman hukuman *ta'zir*, dan menurut jumhur ulama, imam harus memberlakukan hukuman taz'ir terhadap pe-lakunya, tidak boleh membiarkannya. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah, hal itu diserahkan kepada hasil ijtihad dan kebijakan imam antara menjatuhkan hukuman *ta'zir* kepada pelaku ataukah tidak, sebagaimana pula bentuk dan kadar hukuman *ta'zir* yang dijatuhkan kepada pelaku juga diserahkan kepada hasil ijtihad dan kebijakan imam.[192]

Bentuk-bentuk hukuman *ta'zir* adalah seperti, hukuman *ta'zir* dalam bentuk teguran dan peringatan keras, hukuman *ta'zir* dengan dipenjara, pukulan, denda dengan harta, dan hukuman *ta'zir* dalam bentuk hukuman mati bagi residivis yang berulang kali melakukan kejahatan dan tidak pernah merasa jera serta dalam kasus kejahatan terhadap keamanan negara, menjadi agen mata-mata, perilaku seks sesama jenis (sodomi, *liwaath*), menghina dan menghujat Nabi Muhammad saw. dan bentuk-bentuk hukuman *ta'zir* lainnya yang menurut hakim bisa memberi efek jera, sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat, ruang dan waktu, serta tingkat kemajuan dan peradaban.

Penerapan dan pemberlakuan bentuk-bentuk hukuman tersebut secara benar tanpa memberi ruang sedikit pun kepada praktik-praktik rekayasa, perantara untuk meminta pembatalan hukuman (syafaat), dan praktik-praktik suap, akan bisa menekan angka kriminalitas atau mencegahnya.

Kesimpulannya, penerapan bentuk-bentuk hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir* secara benar, tegas, dan sungguh-sungguh dengan memerhatikan aturan, ketentuan dan syarat-syarat yang ada, serta memerhatikan dan mempertimbangkan secara seksama keterpautan dan perbedaan antara faktor-faktor yang mengharuskan hukuman *hadd* dan faktor-faktor yang mengharuskan hukuman *ta'zir*, semua itu bisa membawa kepada terciptanya masyarakat yang baik, aman, tenteram dan kondusif, serta mampu mengatasi fenomena kriminalitas secara gradual.

5. PENGIMPLEMENTASIAN PRINSIP-PRINSIP POLITIK DAN KEBIJAKAN HUKUM PIDANA ISLAM

Pengimplementasian prinsip-prinsip pokok politik hukum pidana Islam akan memperlihatkan kepada kita semua tentang berbagai instrumen dan media hukuman serta hal-hal yang menjadi maksud dan tujuan dari penerapan hukuman, dan seberapa jauh pengaruhnya dalam memberantas kejahatan, berdasarkan gambaran berikut,

a. Memperbaiki dan merehabilitasi perilaku pelaku kejahatan.

Maksud dan tujuan dari hukuman menurut pandangan hukum syariat dan pandangan hukum positif adalah meluruskan dan merehabilitasi perilaku pelaku kejahatan. Artinya, penderitaan yang dirasakan oleh orang yang menjalani hukuman itu sendiri sebenarnya bukanlah tujuan. Akan tetapi, itu hanyalah media atau sarana untuk mencapai kepada sebuah tujuan, yaitu memperbaiki, meluruskan dan merehabilitasi perilaku pelaku kejahatan. Oleh sebab itu, tidak ada alasan untuk menyakiti dan merendahkan seorang terpidana, atau membebaninya dengan suatu pekerjaan berat di dalam penjara, selama hal itu tidak menjadi sebuah

[192] *A'laamul Muwaqqi'iin*, Juz 2, hlm. 99.

tuntutan dalam usaha memperbaiki dan meluruskan perilaku si terpidana.[193]

b. Hukuman itu sendiri sebenarnya bukanlah tujuan yang dimaksudkan

Begitu juga, hukuman itu sendiri sebenarnya bukanlah menjadi tujuan yang diinginkan menurut pandangan dan pengertian Islam. Hukuman bukanlah sarana yang pertama dan utama dalam melakukan perbaikan dan pelurusan terhadap individu dan masyarakat, serta dalam menciptakan perubahan mendasar dan fundamental dalam kehidupan manusia dan masyarakat. Melainkan, hukuman adalah sarana, langkah dan solusi paling terakhir setelah semua cara dan solusi yang lain telah gagal dan tidak mampu mengatasi permasalahan yang ada, sebagaimana pengobatan dengan cara *al-Kayyu* (ditempel dengan besi yang dipanaskan) merupakan solusi dan langkah pengobatan terakhir menurut kebiasaan masyarakat Arab pada masa lampau.

c. Adanya peringatan dan pemberitahuan terlebih dahulu

Apabila kita ingin mencapai kepada maksud dan tujuan hukuman, maka harus ada pemberitahuan dan penjelasan yang cukup untuk memunculkan keyakinan dan kesadaran akan kebenaran suatu prinsip atau keyakinan dan kesadaran untuk melaksanakan hukum dan aturan serta patuh dan tunduk kepada syariat. Sebagaimana suatu keimanan tidak sah dengan cara kekerasan dan paksaan tanpa dibarengi dengan keberlanjutan dan kelanggengan keimanan tersebut.

Jihad juga bukan harus dengan perang, akan tetapi mungkin saja justru yang jauh lebih berhasil dan efektif adalah dengan menempuh cara-cara persuasif dan penyadaran dengan menyajikan dalil dan argumentasi, dengan cara dakwah dan tuntunan, perkataan yang baik, dan suri teladan yang baik, begitu pula langkah pemberian hukuman tidak selalu harus ditempuh.

Suatu pemberian hukuman dianggap sangat buruk dan sama sekali tidak bisa diterima dan tidak bisa dibenarkan jika tidak didahului dengan penjelasan, pemberitahuan dan peringatan sebelumnya. Sebagaimana pula, pahala dan ganjaran tidak diberikan sebelum adanya pentaklifan yang berlandaskan pada asas terpenuhinya sifat *al-ahliyyah* (kelayakan, kepantasan, kompetensi, kapabilitas) berupa akal yang cukup dan kebalighan (kedewasaan) fisik, pemublikasian perintah dan larangan, penjelasan tentang alasan-alasan dan hikmah yang terkandung dalam hukum-hukum agama. Setiap orang yang berakal tentunya mengecam terhadap sikap menyalahkan, menegur dan mencela, atau menjatuhkan suatu hukuman, tanpa didahului dengan penyampaian hidayah dan petunjuk atau peringatan sebelumnya.

Oleh sebab itu, Allah SWT membeberkan kepada manusia semua sarana dan media *al-iqnaa'* (persuasif, peyakinan, penyadaran), argumentasi-argumentasi logis, petunjuk dan bukti-bukti materil, tuntunan kepada keimanan yang benar dan pengesaan Allah SWT, menghancurkan semua bangunan paganisme dan kemusyrikan.

Kemudian Allah SWT juga menunjukkan manusia kepada apa yang bisa memberikan kebahagiaan kepada mereka di dunia dan akhirat, menunjukkan mereka kepada jalan-jalan kebaikan, menyajikan penjelasan dengan berbagai bentuk dan gaya, menyajikan berbagai nasihat dan pelajaran, membuat perumpamaan dan contoh dari kisah umat-umat terdahulu, menarik perhatian untuk merenungi alam semesta, menggugah akal dan pikiran, membangkitkan hati dan perasaan, menyerukan kemandirian kepribadian, memerangi segala bentuk

[193] *Al-Jariimah wat Tanmiyah* karya Dr. Hasan Darwisy, hlm. 102

warisan tradisi yang tidak baik dan taklid buta kepada para leluhur, dalam rangka untuk melakukan perubahan terhadap aqidah yang rusak, melenceng atau hilang, dan memperbaiki moral, meletakkan sistem dan aturan-aturan yang sesuai untuk kehidupan yang sentosa, bahagia, tenang dan damai, serta membebaskan diri dari kesemrawutan jahiliah dan paganisme agama.

d. Gradualitas dalam melakukan perubahan dan perbaikan

Dalam menyampaikan penjelasan dan peringatan, Al-Qur'an menerapkan metode gradual dalam menempuh langkah-langkah perbaikan dan reformasi sosial dan individu. Al-Qur'an tidak langsung mengagetkan manusia dengan poin-poin materi perubahan dan reformasi dengan sekonyong-konyong.

Akan tetapi, Al-Qur'an menjinakkan dan melatih mereka untuk menerima hukum-hukum syariat secara pelan-pelan dan memberikan kesempatan waktu yang tidak sedikit. Lalu ketika sikap keras kepala, angkuh dan membangkang menguasai para pemimpin, pemuka dan pembesar, mereka tetap saja berlaku sombong tidak mau mendengarkan kebenaran, memperhatikan kepada yang lebih utama, berulang kali mereka melakukan usaha-usaha mencelakai kaum Al-Qur'an dan orang-orang beriman, menyiksa kaum lemah, melancarkan segala bentuk fitnah dan musibah kepada para kaum beriman yang lemah selama kurun waktu tiga belas tahun di Mekah.

Setelah mereka terus melakukan itu semua dan yang lainnya, barulah turun ayat-ayat wahyu yang dipenuhi dengan kecaman, kekuatan dan ancaman, peringatan akan hukuman dan siksa, peringatan akan disegerakannya hukuman dan siksaan yang pedih. Dengan begitu, Allah SWT pun punya alasan terhadap para pembangkang, orang-orang sombong, angkuh dan pemilik rencana jahat tersebut, orang-orang yang hanya menginginkan jabatan, kepemimpinan dan kepentingan-kepentingan materi belaka. Telah nyata bagi semua orang, sesuatu akan terjadi. Orang-orang yang berlaku teledor dan berpaling dari seruan wahyu dan Al-Qur'an untuk melakukan perbaikan dan melepaskan diri dari kejahatan, mereka itu layak untuk diberi pelajaran dan berhak untuk dihukum.

DALIL-DALIL TENTANG KEHARUSAN ADANYA PEMBERIAN PENJELASAN DAN PERINGATAN TERLEBIH DAHULU

Banyak ayat Al-Qur'an yang menyatakan secara gamblang tentang buruknya penjatuhan hukuman tanpa didahului dengan penjelasan dan peringatan sebelumnya. Allah SWT berfirman,

"(Mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana." **(an-Nisaa`: 165)**

Kemudian Al-Qur'an menjelaskan segala hal yang mementahkan alasan, dalih, bantahan apologis, sikap menunda-nunda dan berlambat-lambat dalam merespons seruan perbaikan. Allah SWT berfirman,

"Sekiranya Kami binasakan mereka dengan suatu adzab sebelum Al-Qur'an itu (diturunkan), tentulah mereka berkata, 'Ya Tuhan kami, mengapa tidak Engkau utus seorang rasul kepada kami, lalu kami mengikuti ayat-ayat Engkau sebelum kami menjadi hina dan rendah?'" **(Thaahaa: 134)**

Allah SWT mengemukakan alasan sebelum menimpakan siksa akhirat,

"Setiap kali dilemparkan ke dalamnya sekumpulan (orang-orang kafir), penjaga-penjaga (neraka itu) bertanya kepada mereka, 'Apa-

kah belum pernah datang kepada kamu (di dunia) seorang pemberi peringatan?' Mereka menjawab, 'Benar ada, sesungguhnya telah datang kepada kami seorang pemberi peringatan, maka kami mendustakan(nya) dan kami katakan, 'Allah tidak menurunkan sesuatu pun; kamu tidak lain hanyalah di dalam kesesatan yang besar.'" **(al-Mulk: 8-9)**

Al-Qur'an secara jelas menyatakan bahwa penerapan hukuman tidak mungkin terjadi sebelum adanya pengutusan para rasul yang dibekali dengan berbagai bentuk hidayah, penjelasan tentang asas-asas kehidupan yang lurus, asas-asas kemajuan dan kemakmuran, asas-asas peradaban, serta petunjuk kepada sistem dan tatanan yang paling maju dan terbaik. Allah SWT berfirman,

"Kami tidak akan mengadzab sebelum Kami mengutus seorang rasul." **(al-Israa`: 15)**

Apakah kita mengatakan bahwa yang dimaksud rasul di sini adalah seorang utusan yang diutus membawa hidayah dan petunjuk Tuhan, nasihat dan pelajaran-pelajaran dari langit, serta hukum perundang-undangan, dan ini adalah yang benar dan terbetik langsung dalam pikiran. Ini merupakan pendapat jumhur ulama, maupun kita mengatakan bahwa rasul adalah akal seperti pendapat kelompok Muktazilah.

Akal tidak lebih hanya sebagai salah satu instrumen dan media hidayah Tuhan. Karena hidayah dan petunjuk bermacam-macam, ada hidayah Tuhan, taufik dan pertolongan-Nya, ada hidayah dan petunjuk inderawi berupa pendengaran, penglihatan dan hati, ada pula hidayah akal pikiran. Semua bentuk hidayah dan petunjuk ini merupakan pendahuluan sebelum diberlakukannya hisab (perhitungan dan tuntutan pertanggungjawaban), hukuman, pentaklifan, pemberlakuan tatanan atau undang-undang Tuhan.

DALIL-DALIL YANG MENUNJUKKAN UNSUR *TASAAMUH* (TOLERANSI) DALAM HUKUMAN

Di antara yang menunjukkan bahwa pandangan syariat tidak langsung terfokus pada penerapan dan pelaksanaan hukuman seperti yang telah kami jelaskan di atas adalah, dalam tema penjelasan tentang misi dan tugas para rasul dan nabi, Al-Qur'an meletakkan hukuman atau penggunaan kekuataan pada urutan paling akhir dalam daftar bentuk-bentuk pendekatan hukum dalam Islam. Allah SWT berfirman,

"Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan rasul-rasul-Nya padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Mahakuat lagi Mahaperkasa." **(al-Hadiid: 25)**

Dalam ayat ini, Allah SWT menyebutkan secara berurutan antara penurunan Al-Kitab, perintah berlaku adil dan penurunan (penciptaan) besi. Hal ini untuk memberikan isyarat bahwa Al-Kitab melambangkan kekuatan hukum perundang-undangan (legislatif), keadilan melambangkan kekuatan pengadilan (yudikatif), dan yang terakhir yaitu penciptaan besi melambangkan kekuatan pelaksanaan dan pemberlakuan (eksekutif) hukum perundang-undangan.

Hal itu dilakukan dapat dengan menjatuhkan hukuman terhadap para pelaku kejahatan di dalam kawasan negara Islam, atau menjatuhkan hukuman terhadap kelompok non-Muslim di luar batas wilayah negara Islam yang me-

lancarkan gangguan terhadap negara Islam, dengan menempuh jalan jihad dan penggunaan senjata, serta dengan mempersiapkan kekuatan militer. Karena mempersiapkan kekuatan militer biasanya bisa mencegah peperangan sebelum sempat terjadi.

Imam Ibnu Jarir ath-Thabari, salah satu ulama tafsir terkemuka, ketika menafsiri ayat ini, mengatakan seperti berikut, "Dalam ayat di atas, Allah SWT berfirman, 'Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa penerangan dan bukti-bukti yang jelas, ini adalah yang pertama. Dan Kami telah menurunkan bersama para rasul itu Al-Kitab yang memuat hukum-hukum dan syariat-syariat, ini adalah yang kedua. Juga neraca keadilan, ini adalah yang ketiga, dan juga Kami menurunkan besi, ini adalah yang keempat, karena besi memiliki kekuatan yang dahsyat dan berbagai manfaat bagi umat manusia, yaitu besi yang mereka pergunakan ketika berhadapan dengan musuh, dan bentuk-bentuk kemanfaatan besi lainnya.'"

TOBAT

Sebagaimana peringatan, ancaman dan hukuman Allah SWT, sebelumnya telah didahului dengan pemberian hidayah dan petunjuk. Begitu pula ketika telah telanjur terjadi tindakan kejahatan atau dosa, maka rahmat-Nya mendahului murka-Nya. Islam. Dalam setiap aturan perundang-undangannya, pandangannya tidak terfokus untuk langsung menjatuhkan hukuman yang tegas terhadap para pendosa secara seketika, akan tetapi Islam memberi mereka kesempatan untuk melakukan introspeksi dan perbaikan internal yang muncul dari keinginan dan kesadaran pribadi, kesadaran untuk menjauhkan diri dari tindakan kejahatan, penyesalan dan tobat yang bisa menghapus dosa.

Bahkan, tobat menurut pendapat fuqaha Hanabilah, termasuk di antaranya adalah Imam Ahmad bin Hanbal bisa menggugurkan semua bentuk hukuman berupa hukuman *hadd* dan bentuk-bentuk hukuman lainnya, tanpa disyaratkan harus setelah menunggu berlalunya beberapa waktu untuk membuktikan kebenaran dan kesungguhan tobatnya. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw. dalam sebuah hadits,

اَلتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لاَ ذَنْبَ لَهُ

"Seseorang yang bertobat dari dosa, ia seperti orang yang tidak memiliki dosa."[194]

Juga berdasarkan hadits,

اَلتَّوْبَةُ تَجُبُّ مَا قَبْلَهَا

"Tobat memotong dan membatalkan dosa sebelumnya."[195]

Juga, karena pengguguran hukuman *hadd* bisa memberi dorongan dan motivasi untuk bertobat. Namun hal ini untuk selain hukuman *hadd qadzf*, karena hukuman *hadd qadzf* tidak bisa gugur, sebab itu adalah hak individu. Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama, bahwa para pelaku kejahatan *hiraabah* (pembegalan dan penyamunan), apabila mereka telah bertobat sebelum tertangkap, maka hukuman *hadd* terhadap mereka yaitu hukum-

[194] HR. Ibnu Majah, ath-Thabrani dalam kitab *Al-Mu'jamul Kabiir* dan Al-Baihaqi dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a.

[195] Yang populer adalah, bahwa tobat bisa sah dengan Islam, dan Islam memutus dan membatalkan dosa-dosa yang dilakukan sebelum Islam, seperti yang terdapat dalam hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Sa'd dari az-Zubair dan dari Jubair Ibnu Muth'im. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits dhaif oleh As-Suyuthi. Adapun hadits, *"Tobat memotong dan membatalkan dosa yang dilakukan sebelumnya,"* adalah tersebutkan dalam kitab *Mughnil Muhtaaj* milik Al-Khathib, Juz 4, hlm. 184; dan dalam kitab *Al-Mughni* karya Ibnu Qudamah, Juz 9, hlm. 201. Hadits ini dikuatkan oleh sejumlah hadits semakna yang terdapat dalam kitab *Majma' Az-Zawaa'id* Juz 1, hlm. 31; Juz 2, hlm. 199 dan berikutnya, di antaranya adalah hadits, *"Menyesal adalah tobat,"* yang diriwayatkan oleh ath-Thabrani dalam kitab *Al-Mu'jamush Shaghiir* dari Abu Hurairah r.a dengan sanad yang terdiri dari para perawi yang masuk kategori para perawi *tsiqah*, dan terdapat perbedaan penilaian terhadap mereka.

an mati, atau disalib, atau potong tangan serta kaki secara silang, atau dibuang menjadi gugur berdasarkan ayat,

"Kecuali orang-orang yang tobat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." **(al-Maa`idah: 34)**

Rasulullah saw. sangat marah kepada Ma'iz Ibnu Malik al-Aslami r.a. yang memberikan pengakuan di hadapan beliau bahwa ia telah berzina. Waktu itu beliau berpaling dari Ma'iz sebanyak tiga kali dan menampakkan kebencian beliau terhadap ucapan dan pengakuannya itu, bahkan beliau mengajarkan kepadanya untuk mencabut kembali ucapan dan pengakuannya itu dengan ucapan beliau kepadanya, "Mungkin saja kamu baru sebatas merabanya, mungkin saja kamu hanya menciumnya!" Bahkan ketika Ma'iz melarikan diri di tengah-tengah pelaksanaan rajam terhadap dirinya, lalu para sahabat mengejarnya hingga akhirnya berhasil ditangkap dan dirajam lagi hingga mati, ketika itu, beliau berkata kepada mereka, "Mengapa tidak kamu biarkan saja, siapa tahu ia bertobat lalu Allah pun menerima tobatnya itu."[196]

SYUBHAT (INDIKASI DAN PETUNJUK YANG MERAGUKAN, KASUSNYA MASIH KABUR, TIDAK JELAS DAN TIDAK PASTI KEBENARANNYA)

Syubhat dengan berbagai bentuk dalam kaitannya dengan suatu kejahatan, baik apakah syubhat pada tindakan, pada pelaku, atau pada objeknya, bisa menolak dan menggugurkan hukuman *hadd*.[197] Hal ini berdasarkan hadits,

ادْرَأُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ, ادْفَعُوا الْقَتْلَ عَنِ الْمُسْلِمِيْنَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

"Tolaklah penjatuhan hukuman hadd dengan adanya syubhat. Tolak dan jauhkanlah pembunuhan (hukuman mati) dari kaum Muslimin sebisa kamu."[198]

ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِيْنَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِيْنَ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ

"Tolaklah penjatuhan vonis hukuman hadd dari kaum Muslimin sebisa kamu. Apabila ada jalan keluar baginya, lepaskanlah ia. Sebab seorang imam yang keliru dalam memberikan ampunan itu adalah lebih baik ketimbang keliru dalam menjatuhkan vonis hukuman."[199]

Ibnul Mundzir mengatakan, seluruh ulama yang aku menghafal dari mereka bersepakat bahwa hukuman *hadd* tertolak (tidak bisa dijatuhkan) oleh karena adanya syubhat. Oleh karena itu, barangsiapa berzina, mencuri atau menenggak minuman keras, karena ia tidak mengetahui bahwa perbuatan itu diharamkan, ia adalah seperti orang yang baru masuk Islam atau ia hidup di kawasan yang jauh dari ulama.

---

196 HR. Abu Dawud dari Yazid Ibnu Nu'aim Ibnu Hazzal dari ayahnya. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan at-Tirmidzi dari Abu Hurairah r.a.

197 *Fathul Qadiir*, Juz 4, hlm. 140, 147; *Al-Badaa`i'*, Juz 7, hlm. 36; *Haasyiyah Ibni Abidin*, Juz 3, hlm. 165.

198 HR. Ibnu Adi dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Musaddad dalam Musnadnya dalam bentuk riwayat *mauquuf* pada Abdullah Ibnu Mas'ud r.a, dan ini adalah hadits *hasan*. Hadits ini juga diriwayatkan oleh sejumlah ulama hadits lainnya dalam bentuk riwayat *marfuu' mursal*.

199 HR. At-Tirmidzi, Hakim, dan al-Baihaqi dari Aisyah r.a dan dari yang lainnya. Di dalam sanadnya terdapat seorang perawi dhaif, akan tetapi hadits ini memiliki sejumlah jalur periwayatan yang saling menguatkan antara satu dengan yang lainnya. Al-Baihaqi mengatakan, riwayat hadits ini yang berbentuk *mauquuf* lebih dekat kepada kebenaran.

Atau ada orang yang mengutangi mencuri dari harta orang yang berutang kepadanya dengan jumlah yang menyamai utang yang ada meskipun utang itu ditangguhkan pembayarannya (belum jatuh tempo).

Juga misalnya, ada seorang tamu mencuri dari tuan rumah yang menjamunya, atau salah satu dari pasangan suami-istri mencuri dari pasangannya, atau seseorang mencuri dari salah satu kerabat mahramnya, atau seorang tertuduh mengaku dan mengklaim adanya ikatan perkawinan antara dirinya dengan si perempuan, maka orang-orang tersebut tidak dijatuhi hukuman *hadd*, karena adanya kesyubhatan yang bisa menjadikan untuknya suatu dalih dan apologi.

PERTIMBANGAN DAN PERKIRAAN TERHADAP RISIKO DAN BAHAYA

Terdapat banyak motif psikis dan agama yang muncul dari dalam diri seseorang sendiri yang mendorongnya untuk berhenti dari melakukan suatu kesalahan. Hal itu adalah sesuatu yang bisa diterima menurut kacamata adat kebiasaan dan kacamata hukum.

Di antara motif tersebut yang terpenting adalah perasaan menyesal, takut kepada hukuman dan siksa Allah SWT kelak di akhirat, takut kepada Allah SWT baik di kala sepi maupun ramai, perasaan malu kepada Allah SWT dan kepada manusia, takut kepada pengawasan kekuasaan atau negara, pertimbangan terhadap berbagai risiko dan bahaya yang akan dialaminya ketika masuk ke dalam jurang penjara, reputasi dan nama baik tercoreng karena duduk di kursi pesakitan, dampaknya terhadap sumber penghasilan karena dicopot dari jabatannya atau dipecat dari pekerjaannya, jatuhnya martabat dan nama baik di mata masyarakat, dan motif-motif lainnya yang bisa melemahkan dan mengendurkan keinginan untuk melakukan suatu kejahatan.

Semuanya itu merupakan faktor dan sebab yang bisa mencegah dari berlaku jahat. Sebagaimana pula, menumbuhkan kesadaran agama, menajamkan perasaan dan semangat keberagamaan, pendidikan moral yang ditanamkan oleh Islam dalam jiwa kaum Mukminin, semua itu juga menjadi faktor yang bisa melemahkan dorongan melakukan suatu kejahatan, mencegah tindakan kemaksiatan, bahkan semua itu bisa mencegah semua bentuk penyimpangan.

Tidak ada bukti lebih kuat yang menunjukkan itu semua dari sebuah fakta dan realita bahwa persentase angka kriminalitas di negara-negara Islam lebih rendah dan lebih ringan dampak bahayanya dibandingkan dengan angka kriminalitas di negara-negara maju dan berperadaban modern dengan bentuk kriminalitas yang beragam sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu.

HARAPAN UNTUK MENDAPATKAN AMPUNAN

Dalam dunia peradilan, ketika dilakukan pengkajian, penelitian, dan proses pengadilan terhadap tuduhan yang diajukan, ada secercah harapan yang terbentuk yang diakui oleh syara' akan adanya putusan bebas karena tuduhan yang ada tidak terbukti atau karena kurangnya bukti-bukti yang ada, atau amnesti dari hakim atau kepala negara, atau pihak penuntut (korban) menggugurkan hak pribadinya yang ia tuntut, atau dengan adanya putusan hakim untuk menghentikan atau menangguhkan pelaksanaan hukuman, atau dengan adanya kewenangan dan otoritas melakukan estimasi dan pertimbangan yang fleksibel yang diberikan kepada hakim untuk mengambil vonis hukuman yang lebih ringan, atau memutuskan untuk memberikan ampunan dalam ruang lingkup hukuman *ta'zir* bukan hukuman *hadd*, atau adanya opsi pilihan antara hukuman *hadd* yang lebih rendah atau yang lebih tinggi.

Ruang lingkup tersebut cakupannya luas meliputi beberapa jenis kejahatan. Bentuk-bentuk hukuman yang tercantum dalam undang-undang hukum pidana dan yang diterapkan di negara-negara Arab dan Islam, hampir semuanya masuk ke dalam cakupan kategori hukuman *ta'zir*. Sebagaimana, kemungkinan dan prospek adanya ampunan dari pihak penuntut (korban) juga cukup besar, karena Al-Qur'an memang menganjurkan untuk memberikan ampunan dan maaf. Allah SWT berfirman,

"Dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan." **(ali Imraan: 134)**

"Dan pemaafan kamu itu lebih dekat kepada takwa." **(al-Baqarah: 237)**

HIKMAH DI BALIK BERVARIASINYA HUKUMAN

Hikmah Ilahiah menghendaki bahwa hukuman dalam Islam sebagaimana yang telah disebutkan di atas ada dua macam, ada hukuman akhirat dan ada hukuman dunia.

Hukuman pertama, yaitu hukuman akhirat yang jauh lebih berat, lebih keras, dan lebih lama adalah ditangguhkan sampai akhir kehidupan manusia di muka bumi sebagaimana yang telah kita ketahui bersama. Penangguhan itu bertujuan untuk memberikan kesempatan yang cukup kepada manusia sepanjang perjalanan hidup mereka untuk memperbaiki keteledoran mereka, memperbaiki apa-apa yang mereka rusak, membenahi kesalahan-kesalahan mereka, berhenti dari melakukan setiap tindakan pelanggaran yang membuat Allah SWT murka.

Mungkin yang paling urgen di antara hal-hal yang harus diperhatikan di sini adalah, bentuk kejahatan yang paling serius dalam Islam yaitu syirik, kufur, atau munafik, hukumannya tidak disegerakan di dunia sebagaimana yang telah kita ketahui bersama. Allah SWT menangguhkan putusan perkaranya kelak di alam akhirat, sejalan dengan sunatullah (hukum alam, ketentuan Allah SWT) terhadap makhluk-Nya. Allah SWT berfirman,

"Dan Tuhanmulah yang Maha Pengampun, lagi mempunyai rahmat. Jikalau Dia mengazab mereka karena perbuatan mereka, tentu Dia akan menyegerakan azab bagi mereka. Tetapi bagi mereka ada waktu yang tertentu (untuk mendapat azab) yang mereka sekali-kali tidak akan menemukan tempat berlindung darinya. Dan (penduduk) negeri telah Kami binasakan ketika mereka berbuat zalim, dan telah Kami tetapkan waktu tertentu bagi kebinasaan mereka." **(al-Kahfi: 58-59)**

Ini merupakan dalil yang jelas menunjukkan bahwa posisi keadilan tidaklah berada di atas rahmat atau sebaliknya, akan tetapi keadilan dan rahmat adalah dua hal yang saling bergandengan. Namun rahmat berada di atas kekuatan dan rahmat Allah SWT meliputi segala sesuatu. Allah SWT berfirman,

"Dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu." **(al-A'raaf: 156)**

"Ya Tuhan kami, rahmat dan ilmu Engkau meliputi segala sesuatu." **(Ghaafir: 7)**

Sekalipun kejahatan syirik tidak memiliki ancaman hukuman dunia selama tidak dibarengi dengan sikap permusuhan atau menyebarluaskannya di antara manusia, namun supaya nantinya tidak ada bantahan dan kritikan ketika menimpakan siksaan terhadap orang-orang musyrik dan guna menjauhkan penimpaan siksaan itu sendiri, Allah SWT telah memberikan peringatan tegas dan keras supaya menjauhi perbuatan syirik, menjadikan syirik sebagai puncak kejahatan tertinggi, dan seba-

gai kepala kekufuran dan kedurhakaan. Al-Qur`an menyebut perangkat syirik, yaitu arca, berhala, dan setan dengan sebutan *thaghut.* Allah SWT berfirman,

"Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, sungguh ia telah berbuat dosa yang besar." **(an-Nisaa': 48)**

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada thaghut dan beriman kepada Allah, sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui." **(al-Baqarah: 256)**

"Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah thaghut." **(al-Baqarah: 257)**

"Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut." **(an-Nisaa': 76)**

Thaghut ialah apa saja yang disembah selain dari Allah SWT. Kemunafikan adalah dosa dan kejahatan yang besar seperti syirik. Oleh sebab itu, Allah SWT memberikan peringatan dan ancaman keras terhadap orang-orang munafik akan siksa yang sangat pedih yang menanti mereka. Allah SWT berfirman,

"Sesungguhnya orang-orang munafik itu (ditempatkan) pada tingkatan yang paling bawah dari neraka. Dan kamu sekali-kali tidak akan mendapat seorang penolong pun bagi mereka." **(an-Nisaa': 145)**

Begitu juga halnya dengan berbagai akhlak tercela yang sangat berpotensi menimbulkan dampak keburukan dan kerusakan yang banyak sekali, hukumannya juga ditangguhkan kelak di akhirat, seperti hasud, dengki, mengadu domba, melakukan provokasi di antara manusia, memejahijaukan orang yang tidak bersalah secara aniaya, ghibah, durhaka kepada kedua orang tua, memberikan sumpah dan kesaksian palsu yang tidak terungkap, dan sebagainya.

Adapun hukuman dunia, maksud dan tujuan yang dikehendaki sebenarnya bukanlah sebagai ajang penyiksaan, balas dendam, dan menimpakan kemudharatan. Akan tetapi, maksud dan tujuan yang dikehendaki adalah sebagai pencegahan, ancaman, memperbaiki, meluruskan, dan memberikan efek jera. Bahkan Allah SWT tidak menimpakan hukuman dunia terhadap orang-orang munafik meskipun kejahatan mereka dan dampak bahayanya sangat besar bagi negara dan masyarakat, terutama pada saat-saat krisis dan perang. Al-Jashshash ar-Razi memiliki uraian yang sangat bagus ketika menjelaskan hukuman akhirat bagi orang-orang munafik dalam ayat, *"Sesungguhnya orang-orang munafik itu (ditempatkan) pada tingkatan yang paling bawah dari neraka,"* (an-Nisaa': 145) seperti berikut,

"Meskipun hukuman dan ancaman siksa akhirat bagi orang-orang munafik begitu berat, namun Allah SWT membedakan antara hukum-hukum orang munafik dengan hukum-hukum orang yang secara terang-terangan menampakkan kemusyrikan dan kekufuran mereka, yaitu orang-orang munafik tidak diperangi dikarenakan mereka menampakkan keimanan mereka meskipun itu hanya pura-pura saja, dan Allah SWT memperlakukan mereka sebagaimana kaum Muslimin lainnya dalam hal hak waris-mewarisi dan sebagainya."

Hukuman dunia tidak diterapkan berdasarkan ukuran kejahatan, akan tetapi berdasarkan kemaslahatan-kemaslahatan yang hanya Allah SWT Yang Mengetahui hakikatnya. Ber-

dasarkan hal inilah, Allah SWT memberlakukan hukum-hukum-Nya. Allah SWT menetapkan hukuman rajam terhadap orang yang berzina yang berstatus *muhshan* dan hukuman rajam itu tidak bisa dihilangkan darinya karena tobat. Tidakkah Anda lihat perkataan Rasulullah saw. tentang Ma'iz dan al-Ghamidiyyah setelah keduanya dirajam, *"Sungguh ia telah bertobat dengan sebuah pertobatan yang seandainya tukang al-maksu (orang yang memungut pungutan liar dari orang-orang secara aniaya) itu bertobat seperti tobatnya itu, pastilah ia akan diampuni."* Sedangkan kekufuran adalah kejahatan yang jauh lebih berat dibanding perbuatan zina, namun seandainya ada seseorang kafir, kemudian ia bertobat, maka tobatnya itu diterima. Allah SWT berfirman,

"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu.'" **(al-Anfaal: 38)**

Tentang orang yang menuduh orang lain telah berbuat zina (*qadzf*), Allah SWT menetapkan hukuman terhadapnya berupa hukuman cambuk sebanyak delapan puluh kali. Namun, Allah SWT tidak menetapkan hukuman *hadd* terhadap orang yang menuduh orang lain kafir, padahal kafir jauh lebih berat dibanding zina. Allah SWT menetapkan hukuman *hadd* terhadap peminum minuman keras, namun Dia tidak menetapkan hukuman *hadd* terhadap orang yang minum darah dan orang yang makan bangkai.

Berdasarkan hal ini, jelas bahwa hukuman di dunia tidak diterapkan berdasarkan ukuran kejahatan. Karena menurut akal, sah-sah saja Allah SWT tidak menetapkan hukuman *hadd* sama sekali terhadap perbuatan zina, *qadzf* (menuduh orang lain telah berbuat zina) dan pencurian, serta menyandarkannya kepada hukuman akhirat. Begitu pula sah-sah saja Allah SWT membedakan hukuman di antara kejahatan-kejahatan tersebut dengan menetapkan bentuk hukuman yang lebih berat terhadap sebagiannya daripada bentuk hukuman yang ditetapkan terhadap sebagiannya yang lain. Oleh sebab itu, rekan-rekan kami (ulama Hanafiyah) mengatakan, "Penetapan hukuman *hadd* tidak boleh berdasarkan ukuran dan patokan-patokan tertentu, akan tetapi harus berdasarkan *tauqiif* (nash)." Artinya, hukuman tidak bisa tertetapkan kecuali harus berdasarkan nash, bukan berdasarkan ijtihad.".[200]

Hal ini sesuai dengan pandangan para pakar hukum, "Tidak ada kejahatan dan hukuman kecuali harus berdasarkan nash."

KESADARAN YANG KUAT TENTANG PERLUNYA MEMBERSIHKAN DIRI DARI DOSA

Syariat Allah SWT memiliki sebuah keistimewaan, yaitu menumbuhkan kesadaran yang sangat kuat dalam diri seseorang akan berbagai dampak bahaya kejahatan atau kemaksiatan, menumbuhkan kesadaran dan keinginan yang menggelora akan perlunya membersihkan diri dari noda-noda dosa, sehingga ia bersegera untuk mengakui kejahatan yang telah dilakukannya, seperti yang dilakukan oleh seorang perempuan al-Ghamidiyyah ketika ia dengan kesadaran dan keinginan sendiri memberikan pengakuan telah berbuat zina pada masa Rasulullah saw..

Begitu juga yang dilakukan oleh seorang perempuan *al-Asiif* dan Maiz Ibnu Malik al-Aslami. Mereka bertiga dengan kesadaran dan keinginan sendiri memberikan pengakuan te-

200 *Ahkaamul Qur'an* karya Al-Jashshash, Juz 1, hlm. 26-27

lah berbuat zina, dan mereka bertiga pun akhirnya dihukum rajam.[201] Semua itu mereka lakukan karena didorong oleh sebuah kesadaran akan perlunya membersihkan diri dari noda kemaksiatan. Kesadaran ini melahirkan rasa takut untuk melakukan kejahatan, dan kesadaran ini ditumbuhsuburkan oleh pengetahuan akan karunia dan kemurahan Allah SWT untuk tidak mengulang hukuman akhirat terhadap orang yang telah menjalani hukuman *hadd* di dunia. Menurut pendapat kebanyakan ulama selain ulama Hanafiyah yang menyatakan bahwa hukuman *hadd* bisa memulihkan dan membersihkan seorang Muslim yang menjalaninya, sehingga ia tidak akan terkena hukuman lagi kelak di akhirat. Hal ini berdasarkan hadits,

مَنْ أَصَابَ حَدًّا فَعُجِّلَ عُقُوبَتَهُ فِي الدُّنْيَا فَاللهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُثَنِّيَ عَلَى عَبْدِهِ الْعُقُوبَةَ فِي الْآخِرَةِ وَمَنْ أَصَابَ حَدًّا فَسَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ وَعَفَا عَنْهُ فَاللهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَعُودَ إِلَى شَيْءٍ قَدْ عَفَا عَنْهُ

"Barangsiapa melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman hadd, lalu hukuman hadd terhadapnya itu disegerakan di dunia (lalu ia menjalani hukuman hadd itu), Allah adalah Zat Yang lebih Adil dan Pemurah dari mengulang kembali penjatuhan hukuman terhadap hamba-Nya itu di akhirat. Barangsiapa melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman hadd, lalu Allah menutup-nutupinya dan mengampuninya, maka Allah adalah Zat Yang lebih Pemurah dari kembali mengungkit sesuatu yang Dia telah mengampuni dan menghapusnya."[202]

HIKMAH HUKUMAN ITU SENDIRI

Dari uraian di atas bisa diketahui, hikmah di balik hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir* dalam syariat Allah SWT memiliki maksud dan tujuan-tujuan yang jelas, yaitu meluruskan, memperbaiki, dan merehabilitasi perilaku pelaku kejahatan, memberinya efek jera dan mencegah supaya tidak kembali mengulangi kejahatannya, memberikan efek jera dan rasa takut kepada orang lain supaya tidak melakukan kejahatan-kejahatan tersebut yang mengganggu stabilitas keamanan dan kemaslahatan-kemaslahatan publik, melindungi masyarakat dari berbagai bentuk kekacauan dan kerusakan, membersihkan jiwa-jiwa yang melakukan penyimpangan dari noda-noda dosa dan kemaksiatan yang mengotori dan mengontaminasi kejernihan hati dan kesucian jiwa, meneguhkan hati nurani, meningkatkan ketajaman hati dan perasaan kemanusiaan untuk menjaga dan menghormati hak-hak orang lain, serta menjauhkan dari berbagai bentuk tindakan yang membahayakan dan merugikan.

Ibnu Taimiyah mengatakan, di antara bentuk rahmat dan kasih sayang Allah SWT adalah, diberlakukannya hukuman untuk berbagai kasus kejahatan yang terjadi di antara manusia, baik kejahatan terhadap jiwa (nyawa), kejahatan terhadap fisik, kejahatan terhadap kehormatan, kejahatan terhadap harta, kejahatan pembunuhan, kekerasan fisik (melukai), kejahatan menuduh orang lain berbuat zina (*qadzf*), dan kejahatan pencurian. Allah SWT memberlakukan berbagai bentuk hukuman atas berbagai bentuk kejahatan tersebut dengan sangat sempurna dan akurat yang mengandung kemaslahatan pencegahan, preventif dan menimbulkan efek jera.

---

201 Hal ini seperti yang ditegaskan oleh sejumlah hadits shahih yang terdapat dalam *Shahih Bukhari, Shahih Muslim, Musnad Imam Ahmad, Al-Muwaththa'*, ad-Daraquthni, dan yang lainnya. Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, Juz 4, hlm. 279; *Nashbur Raayah*, Juz 3, hlm. 314; *Nailul Awthaar*, Juz 7, hlm. 111

202 HR. Ahmad, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Hakim dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, Juz 4, hlm. 349.

Namun, semua itu tetap dilakukan secara proporsional dengan berlandaskan pada asas keadilan dan tidak melampaui batas-batas pencegahan dan penjeraan yang berhak diterapkan terhadap pelaku. Oleh sebab itu, Allah SWT tidak memberlakukan hukuman potong lidah atau hukuman mati atas perbuatan berdusta, tidak memberlakukan hukuman pengebirian atas perbuatan zina, dan tidak pula memberlakukan hukuman mati atas kejahatan pencurian. Akan tetapi, Allah SWT memberlakukan hukuman bagi manusia atas berbagai kejahatan tersebut sesuai dengan Asma dan sifat-sifat-Nya, seperti kebijaksanaan, rahmat, kasih sayang, kebaikan, dan keadilan-Nya agar berbagai musibah hilang, tidak ada ambisi dan dorongan untuk saling menganiaya, setiap manusia puas dan senang dengan apa yang telah diberikan kepadanya oleh Sang Pemilik dan Sang Penciptanya, sehingga ia tidak memiliki dorongan keinginan untuk merampas hak orang lain.[203]

Berdasarkan uraian di atas, kita bisa menjelaskan visi, misi dan tujuan-tujuan hukuman dalam syariat Allah SWT secara ringkas seperti berikut:

1. Pencegahan dan memberikan efek jera

Penerapan dan pemberlakuan hukuman syar'i bisa memberikan efek jera, baik bagi terpidana sendiri maupun bagi orang-orang sepertinya, sehingga ia tidak berani untuk mengulangi kejahatannya lagi. Hal ini memiliki kontribusi yang cukup besar dalam melemahkan dan menekan angka kriminalitas. Karena hikmah di balik hukuman atau *huduud syar'iyyah* seperti yang telah diketahui adalah, memberikan efek jera dan mencegah manusia dari melakukan kejahatan-kejahatan dengan ancaman hukuman atau *hadd* syar'i tersebut, melindungi masyarakat dari berbagai bentuk tindakan negatif dan merusak, serta membebaskan dari fenomena kriminalitas semaksimal mungkin.

2. Memperbaiki, merehabilitasi, merestorasi, dan meluruskan

Di antara tujuan hukuman, memperbaiki dan merehabilitasi jiwa, meluruskan pandangan dan kesadaran, meyakinkan dan menyadarkan terpidana akan kesalahannya, serta melindungi masyarakat dari tabiat-tabiat yang buruk. Menghukum dan mendisiplinkan pelaku kejahatan bukanlah bermaksud untuk balas dendam terhadapnya. Al-Mawardi mengatakan, hukuman *hadd* adalah teguran yang diberlakukan oleh Allah SWT untuk memberikan efek jera dan pencegahan dari melakukan sesuatu yang dilarang dan perilaku meninggalkan perkara yang diperintahkan.[204] Tentang hukuman *ta'zir* dan hukuman *hadd*, Al-Mawardi juga me-ngatakan, bahwa hukuman *ta'zir* dan hukuman *hadd* adalah untuk mendisiplinkan (*ta`diib*), memperbaiki, merehabilitasi, teguran, pence-gahan dan pemberian efek jera, yang bentuk-nya berbeda-beda sesuai dengan bentuk dosa dan kesalahan yang dilakukan.[205]

3. Memerangi kejahatan itu sendiri

Kejahatan, fakta, dan realitanya adalah menimbulkan mudharat terhadap jiwa, harta dan masyarakat umum. Kejahatan adalah sebuah wabah yang sangat mematikan atau bagaikan kobaran api yang harus dibendung semaksimal mungkin supaya dampak buruknya tidak menyebar dan merembet ke mana-mana, sehingga manusia tidak berani untuk menerjang-

---

[203] Lihat, *Risaalah* yang ditulis oleh Ibnu Taimiyah tentang qiyas, hlm. 85; *Risaalah* tentang *as-Siyaasah asy-Syar'iyyah*, hlm. 98. Hal yang sama juga bisa Anda lihat dalam kitab, *Qawaa'id Al-Ahkaam* karya Al-'Izz Ibnu Abdissalam, Juz 1, hlm. 163-165; penjelasan Ibnul Qayyim dalam kitab, *A'laam Al-Muwaqqi'iin*, Juz 2, hlm. 95, 107 dan berikutnya

[204] *Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah*, hlm. 213

[205] Ibid, hlm. 223

nya, tidak menganggap remeh dan enteng untuk melakukan kejahatan, serta tidak justru menikmati perbuatan kejahatan yang dilakukannya.

Oleh sebab itu, hukuman terhadap tindakan kejahatan adalah hal yang sudah menjadi keharusan, untuk memberantas dan mencerabut kejahatan sampai ke akar-akarnya dari sekitar masyarakat. Al-Mawardi mengatakan, *jariimah* (kejahatan, kriminalitas) adalah larangan-larangan syara' yang Allah SWT mengancam pelakunya dengan hukuman *hadd* atau hukuman *ta'zir*. Dalam kasus tuduhan, jika tuduhan itu tidak terbukti, maka ada proses pembebasan dan pembersihan nama baik sesuai dengan yang dikehendaki oleh politik dan kebijakan agama. Ketika tuduhan itu terbukti kebenarannya, maka petunjuk dan arahan hukum-hukum syara' harus dipenuhi.[206]

4. Mencegah dan mengeliminasi tradisi balas dendam serta memadamkan api amarah di dada korban atau kerabatnya.

Balas dendam adalah sudah menjadi tradisi dan kebiasaan yang lumrah berlaku pada masa jahiliah. Keinginan untuk membalas dendam adalah salah satu karakter manusia, sebuah kebiasaan yang sangat buruk dan sangat berpotensi memperluas area penyebaran api kejahatan, dan biasanya menyebabkan orang-orang selain pelaku kejahatan juga akan ikut terseret dan terkena imbasnya. Oleh sebab itu, di antara kebijaksanaan Islam adalah, bersegera untuk memberlakukan hukuman terhadap para pelaku kejahatan, demi mencegah timbulnya kebiasaan yang sangat buruk tersebut dan memadamkan api amarah yang berkobar di dalam dada korban atau kerabatnya.

Termasuk bentuk hikmah dan kebijaksanaan adalah, hukuman yang ditimpakan sejenis dengan kejahatan yang dilakukan seperti hukuman qishash, atau lebih keras demi menciptakan kemaslahatan umum dengan menjaga dan melindungi harta, kehormatan, darah dan akal. Oleh sebab itu, tuntutan penghapusan hukuman mati sama sekali tidak memberikan kemaslahatan dan nilai positif apa pun bagi siapa pun, baik masyarakat umum maupun para kerabat korban.

6. PRINSIP-PRINSIP HUKUMAN DALAM SYARIAT ISLAM DAN PERANANNYA DALAM MENURUNKAN POTENSI KEJAHATAN

Syariat Islam mengandung banyak prinsip-prinsip yang bisa menghilangkan berbagai kekhawatiran terhadap pemberlakuan dan penerapan syariat Islam pada aspek hukuman, serta bisa menghapus kesan dan persepsi sebagian kalangan di negara-negara Arab, negara-negara Islam, dan negara-negara non-Muslim bahwa bentuk-bentuk hukuman dalam syariat Islam adalah kejam, keras, bertentangan dengan nilai-nilai perikemanusiaan dan bertentangan dengan kondisi kehidupan peradaban modern. Prinsip-prinsip tersebut bisa dikatakan sebagai piranti atau katup pengaman bagi hak-hak sosial manusia, sebagai aturan dan garis-garis pembatas terhadap kebebasan dalam arti yang mutlak, serta sebagai tembok penghalang terhadap perilaku kejahatan.

Prinsip-prinsip tersebut yang menjadi titik tolak berbagai bentuk hukuman dalam syariat Islam harus tertancap kuat dalam benak dan hati seorang pejabat penegak keadilan atau hakim dalam menjalankan peran dan fungsinya dalam menetapkan dan mengambil suatu keputusan hukum.

Prinsip-prinsip syariat Islam tersebut adalah rahmat, keadilan, menjunjung tinggi kehormatan manusia, memelihara kemaslahatan dan kepentingan umum dan individu atau hak-hak

---

206 *Al-Ahkaam as-Sulthaaniyyah*, hlm. 211

masyarakat maupun hak-hak perseorangan, kesetimpalan dan kesepadanan antara kejahatan dan hukuman yang dijatuhkan, berusaha untuk tidak menjatuhkan vonis hukuman dengan berpegangan pada asas *as-Satr* (menutup-nutupi suatu kemaksiatan) yaitu sekiranya pelaku tidak melakukannya secara terang-terangan dan tidak "memubliksikan" kefasikan, memberikan ampunan dalam beberapa kriteria kasus kejahatan yang jumlahnya cukup banyak, menghindari penjatuhan hukuman *hadd* ketika kasusnya dibarengi dengan adanya unsur syubhat, lebih fokus untuk menjatuhkan vonis hukuman kepada para pelaku kriminal yang melakukan tindak kriminalnya dengan terang-terangan dan bahkan merasa bangga melakukan kemaksiatan, meremehkan nilai-nilai kemanusiaan serta menantang perasaan masyarakat, kesadaran, sistem, tatanan, dan etika-etika umum masyarakat.

Prinsip rahmat atau belas kasih secara fundamental sangat diperhatikan dan dipertimbangkan oleh syara' tatkala meletakkan bentuk-bentuk hukuman, karena Allah adalah Zat Yang benar-benar Maha Mengasihi hamba-hamba-Nya. Allah SWT berfirman,

"Tuhanmu telah menetapkan atas diri-Nya kasih sayang." **(at-Taubah: 54)**

Allah SWT juga berfirman,

"Dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu." **(al-A'Raaf: 156)**

Allah SWT menggambarkan tugas Nabi-Nya Muhammad saw. sebagai pembawa rahmat dan hidayah sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya,

"Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." **(al-Anbiyaa': 107)**

Yang dimaksud dengan rahmat yang harus diperhatikan dan ditekankan dalam pemberian hukuman dan pelaksanaannya adalah rahmat berskala umum bagi seluruh lapisan masyarakat, yaitu dengan melihat dan mempertimbangkan kemaslahatan umum tanpa melihat kemaslahatan dan kepentingan individu tertentu.

Adapun toleransi, belas kasih, dan rasa iba kepada terpidana atau yang lebih terkenal dengan istilah *"ar-ra`fah bil muttaham"* (rasa kasihan kepada terdakwa) yang telah terbukti kejahatannya, sama sekali tidak diperhitungkan dan harus dibuang jauh-jauh. Begitu pula halnya dengan keinginan membebaskan terpidana dari hukuman juga harus dibuang jauh-jauh. Dalam penerapan hukuman *hadd* kepada pelaku zina, Allah SWT berfirman,

"Dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah." **(an-Nuur: 2)**

Jika satu kasus kriminal telah terbukti terjadi dan kasus tersebut telah dilaporkan kepada seorang hakim atau pengadilan, tidak ada alasan untuk tidak melaksanakan hukuman kepada si terpidana.

Adapun dalam hal kerja sama berskala umum demi menggapai kebaikan bersama, bahu-membahu demi kepentingan umum serta membela umat dalam menghadapi musuh asing, maka masyarakat Islam merupakan masyarakat yang saling mengasihi, saling membantu, saling bekerja sama dan saling bersinergi. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam firman Allah,

"Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka." **(al-Fath: 29.)**

Tidak hanya itu, ciri khas pribadi seorang Muslim adalah sayang kepada sesamanya. Rasulullah saw. bersabda,

الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ ارْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ

"Orang-orang yang penyayang akan disayangi Zat Yang Maha Pengasih. (Oleh sebab itu), sayangilah orang-orang yang berada di bumi, maka kalian akan disayangi oleh orang-orang (penghuni) langit."[207]

Rasulullah saw. juga bersabda,

مَنْ لاَ يَرْحَمِ النَّاسَ لاَ يَرْحَمْهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ

"Orang yang tidak menyayangi manusia (sesamanya), maka tidak akan disayangi Allah SWT."[208]

Dalam hadits yang lain, Rasulullah saw. juga bersabda,

لاَ تُنْزَعُ الرَّحْمَةُ إِلاَّ مِنْ شَقِيٍّ

"Rasa belas kasihan dan kasih sayang tidak akan dicabut kecuali dari orang yang celaka."[209]

Ibnu Taimiyah mengatakan, sesungguhnya menegakkan hukuman *hadd* merupakan bagian dari ibadah sebagaimana jihad fi sabilillah. Perlu diketahui, penegakan hukuman *hadd* merupakan salah satu bentuk rahmat dan kasih sayang Allah SWT terhadap para hamba-Nya. Seorang hakim atau penegak hukum harus benar-benar menegakkan hukuman *hadd* dengan tegas, jangan sampai ia dihinggapi rasa iba dalam menegakkan dan menjalankan agama-Nya, sehingga bisa memicu dirinya tidak menegakkan dan melaksanakan hukuman *hadd* itu.

Maksud dan tujuan penegakan hukuman *hadd* adalah untuk memberikan rahmat dan kasih sayang kepada makhluk dengan cara mencegah orang-orang dari kemungkaran, mengobati luka hati dan menghendaki keluhuran bagi mereka, sebagaimana seorang ayah ketika men-*ta`diib* (menghukum dalam rangka mendidik dan mendisiplinkan) anaknya. Karena jika si ayah mengurungkan niatnya untuk men-*ta`diib* anaknya demi menuruti keinginan si ibu yang merasa kasihan dan iba kepada anaknya, niscaya si anak akan tergelincir dan menjadi anak yang tidak baik perangainya. Sang ayah men-*ta`diib* si anak tidak lain sebagai bentuk kasih sayang orang tua kepada si anak dan untuk memperbaiki perilakunya, meski tentunya orang tua sangat berharap untuk mendidik si anak tanpa menggunakan hukuman."[210]

Adapun keadilan, itu sudah menjadi tuntutan neraca hukuman dan tuntutan kewajiban penegak hukum untuk berkomitmen kepada keadilan. Sehingga tidak ada kekacauan dalam neraca dan segala sesuatunya berjalan sesuai aturan, juga agar jangan sampai para pelaku tindak kejahatan dan orang-orang yang berbuat kerusakan di muka bumi bebas berkeliaran dan melakukan keinginannya melakukan kerusakan tanpa ada yang mengawasi dan memberikannya efek jera.

Juga, karena di antara prinsip dasar Islam adalah, setiap orang diberikan balasan atas perbuatannya sendiri. Jika baik, dibalas baik. Jika buruk, balasannya pun buruk. Allah SWT berfirman dalam menjelaskan tugas umum para nabi dan rasul,

"Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Dan Kami

---

207 HR. Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Hakim dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Hadits ini adalah shahih.
208 HR. Ahmad, Bukhari, Muslim, dan at-Tirmidzi dari Jarir Ibnu Abdillah r.a. Hadits ini adalah shahih.
209 HR. Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Hibban, dan Hakim dari Abu Hurairah r.a. Hadits ini adalah hasan.
210 *As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah*, karya Ibnu Taimiyah, hlm. 98

turunkan (ciptakan) besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia." **(al-Hadiid: 25)**

Keadilan terhadap sesama manusia merupakan sesuatu yang melekat pada rahmat dan kasih sayang sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu. Rahmat dan kasih sayang posisinya tidak berada di atas keadilan dan bukan pula keadilan berada di atas rahmat sebagaimana pula hal ini telah disebutkan di bagian terdahulu. Hal ini berdasar pada ayat,

"Dan Tuhanmulah Yang Maha Pengampun, lagi mempunyai rahmat. Jika Dia mengazab mereka karena perbuatan mereka, tentu Dia akan menyegarakan azab bagi mereka. Tetapi bagi mereka ada waktu yang tertentu (untuk mendapat azab) yang mereka sekali-kali tidak akan menemukan tempat berlindung daripadanya." **(al-Kahfi: 58)**

Menjaga dan melindungi nilai-nilai perikemanusiaan merupakan salah satu prinsip dasar hukuman dalam Islam. Dalam syariat tidak ada sesuatu apa pun yang bertentangan dengan perikemanusiaan. Syariat tidak memperbolehkan seorang hakim atau penegak hukum memberikan dan menerapkan hukuman yang tidak memedulikan nilai-nilai perikemanusiaan. Oleh sebab itu, tidak diperbolehkan memberikan hukuman dengan memukul anggota-angota tubuh yang sensitif dan rentan bahaya yang jika seseorang dicederai pada bagian-bagian dari anggota tubuh itu. Hal itu bisa menyebabkan orang itu meninggal dunia, seperti muka, kepala, dada, perut, kemaluan, dan organ-organ reproduksi. Sebagaimana telah diriwayatkan dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a., bahwasanya ia berkata, "Tidak ada dalam umat ini (Islam) *madd* (pementangan), *tajriid* (penelanjangan), *ghall* dan *Shifd*."[211] Para sahabat melaksanakan hukuman cambuk, namun tidak ada satu pun dari mereka yang melakukannya dengan cara mementang maupun menelanjangi terpidana yang dihukum cambuk, akan tetapi terpidana menjalani hukuman cambuk tanpa dilepas bajunya, bahkan ia menjalaninya dengan tetap mengenakan satu atau dua pasang baju.[212]

Di antara bentuk manifestasi penjagaan kehormatan manusia dan nilai-nilai perikemanusiaan adalah diharamkannya praktik-praktik *at-Tamtsiil* (penyiksaan) atau praktik-praktik mutilasi bahkan terhadap musuh sekalipun. Allah SWT berfirman,

"Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam." **(Al-Israa': 70)**

Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ فَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ

"Sesungguhnya Allah telah mewajibkan untuk berbuat baik pada setiap sesuatu. Oleh sebab itu, apabila kamu membunuh, lakukanlah dengan cara yang baik, dan apabila kamu menyembelih, maka sembelihlah dengan cara yang baik, dan hendaknya salah seorang dari kamu sekalian menajamkan pisaunya dan buatlah binatang yang ia sembelih itu tidak merasakan sakit yang terlalu lama."[213]

Rasulullah saw. melarang *mutslah* (penyiksaan, mutilasi) dan *an-Nuhbaa* (penjarahan). Abu Bakar r.a. dalam wasiatnya kepada Yazid

---

211 HR. Ath-Thabrani. Al-Haitsami mengatakan, sanad atsar ini *munqathi'* (terputus). Di dalamnya terdapat seorang perawi bernama Juwaibir, ia adalah seorang perawi dhaif. (*Majma' Az-Zawaa'id,* Juz 6, hlm. 253). *Ghall* yaitu dengan membaca fathah huruf ghain, mengikat leher dengan seutas tali atau dengan menggunakan yang lain. *Shafad,* artinya sama dengan *ghall.*

212 *Al-Muhadzdzab,* Juz 2, hlm. 270; *Mughnil Muhtaaj,* Juz 4, hlm. 190 dan *Al-Mughni,* Juz 8, hlm. 313 dan halaman setelahnya.

213 HR. Ahmad, Muslim, dan *Ashhaab As-Sunan,* dari Syaddad Ibnu Aus r.a.

Ibnu Abi Sufyan, berkata, "Janganlah kamu melakukan *mutslah*."

Menjaga kemaslahatan umum dan khusus (individu) atau hak-hak umum dan hak-hak pribadi, merupakan ukuran dan patokan Islam dalam setiap sesuatu yang disyariatkan dan ditetapkan.

Menjaga tatanan dan ketertiban umum merupakan kewajiban fundamental dan sangat prinsipil yang tidak ada seorang individu pun memiliki kewenangan dan hak untuk menggugurkannya atau memberikan ampunan di dalamnya atau mengabaikan penegakannya. Sebagaimana pula, publik tidak mempunyai hak untuk merampas hak-hak pribadi individu seperti kepemilikan pribadi dan kebebasan yang teratur.

Sebagaimana telah dijelaskan di bagian terdahulu, hukuman *hadd* terhadap berbagai kejahatan serius seperti zina, pencurian, *qadzf* (menuduh orang lain melakukan perzinaan), dan mengonsumsi minuman keras dianggap sebagai bagian dari komponen-komponen pokok kemaslahatan atau hak-hak komunitas (publik) atau hak-hak Allah, sama seperti shalat, puasa, dan zakat.

Maksud dan tujuan dari penerapan hukuman *hadd* tersebut adalah untuk menegakkan agama, dan agama dalam hukum perundang-undangan Islam merupakan dasar tata aturan umum masyarakat. Kemaslahatan yang dicanangkan Islam adalah lima hal fundamental yang sangat prinsipil bagi setiap masyarakat, yaitu lima hal yang menjadi visi, misi, maksud dan tujuan syariat yang sudah diketahui bersama yaitu, menjaga agama atau aqidah, menjaga jiwa (nyawa) atau hak hidup, menjaga akal, menjaga keturunan atau harga diri dan kehormatan, menjaga harta dan kepemilikan. Kehidupan manusia yang normal dan benar tidak akan bisa tercapai kecuali dengan terpenuhinya lima hal fundamental ini.

Keseimbangan dan proporsionalitas antara kejahatan dan hukuman merupakan dasar pemberlakuan bentuk-bentuk hukuman dalam Islam. Oleh sebab itu, hukuman tidak boleh melewati batasan dan garis-garis yang telah ditetapkan dan ditentukan oleh syariat. Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ بَلَغَ حَدًّا فِي غَيْرِ حَدٍّ فَهُوَ مِنَ الْمُعْتَدِيْنَ

"Barangsiapa yang memberikan hukuman kepada seseorang hingga mencapai batasan hukuman hadd padahal kejahatan yang dilakukannya bukanlah kejahatan yang masuk kategori kejahatan dengan ancaman hukuman hadd, maka ia termasuk orang-orang yang telah melampau batas."[214]

Di antara prinsip-prinsip Islam adalah tidak boleh menuduhkan suatu kejahatan kepada seseorang yang belum pasti kebenarannya. Menurut hukum asal, seorang tersangka adalah terbebas (tidak bersalah) sampai benar-benar terbukti dan diputuskan secara sah bahwa dia memang bersalah (asas praduga tidak bersalah).

Qishas atau dimungkinkannya kesetimpalan dan kesepadanan antara kejahatan dengan hukuman merupakan syarat esensial dalam hukuman, sehingga manusia merasa yakin dan percaya kepada keadilan suatu putusan hukum. Agar hukuman dapat memberikan kontribusi dalam menimbulkan rasa takut dan efek jera untuk melakukan kejahatan, sehingga tidak perlu adanya kekacauan, keributan, hujatan, dan kritikan. Allah SWT berfirman,

---

[214] HR. Ath-Thabrani dengan redaksi, *"Barangsiapa mencambuk hingga mencapai jumlah cambukan hukuman hadd."* Dalam sanad hadits ini terdapat dua perawi yang tidak dikenal Haitsami sebagaimana yang dia katakan. Hadits ini diriwayatkan pula oleh al-Baihaqi dari Nu'man Ibnu Basyir r.a. Al-Baihaqi mengatakan, bahwa yang *mahfuuzh* ini adalah hadits *mursal*. Hadits ini diriwayatkan pula oleh Ibnu Najiyah dalam *Fawaa'id*-nya dan diriwayatkan pula oleh Muhammad Ibnu Hasan dalam bentuk *mursal*. (*Nashbur Raayah*, Juz 3, hlm. 354; *Majma' Az-Zawaa'id*, Juz 6, hlm. 281).

"Dalam qishas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, wahai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa." **(Al-Baqarah: 179)**

Seorang penegak hukum Islam tidak memiliki orientasi dan "kegemaran" untuk menjatuhkan hukuman, hal ini untuk memberikan kesempatan dan ruang kepada seseorang untuk memperbaiki diri dan kesalahan-kesalahannya dengan sendirinya. Oleh sebab itu, syariat memerintahkan untuk menutup-nutupi kesalahan seseorang yang ia tidak melakukannya dengan terang-terangan. Dalam sebuah hadits sahih disebutkan,

مَنْ سَتَرَ عَلَى مُسْلِمٍ سَتَرَ اللهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

"Barangsiapa yang menutupi (aib) seorang Muslim, Allah akan berkenan menutupi (aib)nya baik di dunia maupun di akhirat."[215]

Dalam hadits lain disebutkan,

مَنْ سَتَرَ عَوْرَةَ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ سَتَرَ اللهُ عَوْرَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ كَشَفَ عَوْرَةَ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ كَشَفَ اللهُ عَوْرَتَهُ حَتَّى يَفْضَحَهُ بِهَا فِي بَيْتِهِ

"Barangsiapa yang menutupi aurat (cela, aib) sesama saudara Muslim, pada hari kiamat kelak Allah akan berkenan menutupi aurat (cela)nya. Barangsiapa yang membuka aurat (cela) saudaranya, Allah pun akan membuka aurat (cela)nya sekalipun itu ia lakukan di dalam rumahnya."[216]

Memberikan syafaat (menjadi perantara untuk melobi guna memintakan pengampunan) dalam kasus hukuman *hadd* sebelum masalah atau kasusnya sampai kepada hakim adalah diperbolehkan. Hal itu bertujuan untuk menutupi dan mencegah tersebarnya kekejian. Akan tetapi, jika kasusnya telah telanjur sampai kepada hakim, haram hukumnya memberikan syafaat dan mengabulkannya berdasar hadits,

مَنْ حَالَتْ شَفَاعَتُهُ دُونَ حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ فَهُوَ مُضَادٌّ اللهَ فِي أَمْرِهِ

"Barangsiapa yang syafaatnya (perantara, melobi supaya si terpidana dilepaskan dan tidak dijatuhi hukuman) menghalangi pelaksanaan suatu hukuman hadd yang telah ditetapkan oleh Allah (yang telah divoniskan terhadap seorang terpidana), berarti ia melawan perintah Allah."[217]

Kisah yang menceritakan tentang sikap Rasulullah saw. yang mengecam dan mengingkari tindakan Usamah Ibnu Zaid r.a., ketika dirinya ingin memberikan syafaat dalam kasus pencurian yang dilakukan oleh seorang wanita Makhzumiyah adalah kisah yang sudah sangat terkenal.[218]

Suatu hukuman tidak dapat dijatuhkan atau divoniskan kecuali memang jika benar-benar sudah tidak ada unsur-unsur syubhat yang diakui baik dalam tinjauan fiqih dan syara'. Hal ini berdasar pada hadits yang telah disebutkan di depan yaitu yang telah diriwayatkan oleh Ibnu Adi dari Abdullah Ibnu Abbas r.a, *"Tolak dan hindarilah penjatuhan hukuman hadd karena masih adanya syubhat (indikasi-indikasi yang meragukan, hal-hal yang menjadikan suatu kasus kejahatan masih kabur dan tidak jelas)."*

215 HR. Muslim dalam *Shahiih*-nya dari Abu Hurairah r.a. Hadits ini diriwayatkan pula oleh at-Tirmidzi dan Hakim.

216 HR. Ibnu Majah dari Ibnu Abbas r.a dalam bentuk *marfuu'*.

217 HR. Ahmad, Abu Dawud, dan Hakim dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Al-Hakim.

218 HR. Ahmad, Muslim, dan an-Nasa'i dari Aisyah r.a.

Bagi pemilik hak khusuś boleh memberikan maaf dan ampunan terhadap pelaku pembunuhan atau pelaku kejahatan tersalah. Hal ini berdasar ayat,

"Balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa. Barangsiapa memaafkan dan berbuat baik, pahalanya atas (tanggungan) Allah." **(asy-Syuuraa: 40)**

Juga ayat tentang qishas,

"Barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) mambayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula)." **(al-Baqarah: 178)**

Langkah pemberian pengampunan banyak diambil dalam lingkungan masyarakat Islam sebab adanya berbagai usaha perdamaian, penyelesaian masalah secara kekeluargaan dan adanya tradisi-tradisi yang berlaku di antara kabilah serta tradisi-tradisi yang berlaku di kampung-kampung. Ini adalah sebuah jalan yang lebar untuk terbebas dari jerat hukum dan dorongan kepada rasa malu untuk melakukan tindak kejahatan bahkan pada tindakan pembunuhan sekali pun. Pemberian maaf harus atas dasar kerelaan, kemauan dan inisiatif sendiri, tidak boleh dengan cara paksaan atau dengan langkah menghapus hukuman dari undang-undang yang ada.

Kasus kejahatan yang harus dikenai hukuman adalah kasus kejahatan dan kemaksiatan yang dilakukan secara terang-terangan, tindakan menyebarkan kekejian, bersikukuh pada pengakuan telah melakukan kesalahan di hadapan hakim, sikap memublikasikan diri telah keluar dari Islam yang hal itu berarti mengandung sikap menentang tatanan dan aturan masyarakat, melakukan konspirasi terhadap masyarakat dan kehormatan-kehormatannya, usaha-usaha meruntuhkan pilar-pilar aqidah Islam dengan menyebarkan pemikiran-pemikiran yang menimbulkan syubhat dan keraguan.

Dalam sebuah hadits disebutkan,

أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ أَصَابَ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ شَيْئًا فَاسْتَتَرَ فَهُوَ فِي سِتْرِ اللهِ وَمَنْ أَبْدَى لَنَا صَفْحَتَهُ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ

"Wahai sekalian manusia, barangsiapa melakukan sesuatu dari dosa-dosa ini dan ia menutup-nutupinya, maka ia berada dalam tutup Allah. Barangsiapa memperlihatkan suatu dosa yang dilakukannya itu, maka akan kami laksanakan hukuman hadd kepadanya."

Allah SWT menggambarkan orang-orang yang memperlihatkan perbuatan jahat secara terang-terangan, orang-orang yang berdusta, dan menuduh orang lain dengan tuduhan palsu serta membuat-buat kebohongan atas orang lain, sebagai musuh orang-orang Mukmin. Allah SWT berfirman,

"Sesungguhnya orang-orang yang ingin agar (berita) perbuatan yang amat keji itu tersiar di kalangan orang-orang yang beriman, bagi mereka adzab yang pedih di dunia dan di akhirat. Dan Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui." **(An-Nuur: 19)**

Pengawasan Allah SWT pada semua keadaan, baik tersembunyi maupun terang-terangan, atau menumbuhkan kontrol agama dan menghidupkan hati nurani sebagaimana yang telah disinggung di bagian terdahulu merupakan salah satu faktor terpenting dalam pencegahan kriminalitas dan tindak kejahatan.

Ini merupakan unsur penting yang dapat membantu seorang hakim dalam mengeluarkan putusan hukum terhadap terdakwa dan sebagai parameter untuk memperberat atau memperingan hukuman yang divoniskan. Karena barangsiapa yang tidak mau memperbaiki

dirinya sendiri, sulit bagi negara atau masyarakat untuk membuatnya baik.

Jika tujuan dari pemberian hukuman sebagaimana yang telah kita ketahui bersama adalah untuk memperbaiki dan merehabilitasi seseorang, alangkah lebih baiknya jika perbaikan itu melalui cara menjauhi segala sesuatu yang dapat menyebabkan seseorang jatuh ke dalam tindak kejahatan dengan berdasarkan pada kontrol dan kesadaran agama. Karena mencegah lebih baik dari pada mengobati, menolak *mafsadah* lebih didahulukan dan diprioritaskan daripada menarik kemaslahatan sebagaimana yang telah menjadi kaidah syar'iah umum.

Bahkan ketakutan kepada Allah SWT dan kekuatan hati nurani seorang Muslim telah sampai pada suatu tingkatan yakni ketika ia berani untuk memilih mati tanpa keragu-raguan lagi demi untuk membersihkan dirinya dan mendapatkan ridha Tuhan. Apakah ada undang-undang àgama lain atau tradisi-tradisi masyarakat yang menyamai hal seperti ini?

Kesimpulan, prinsip atau kaidah-kaidah syariat di atas memberikan peran signifikan dan kontribusi efektif dalam mencegah kriminalitas, mengurangi, atau mengarahkannya kepada arah yang tepat.

7. HUKUMAN HADD, HIKMAHNYA, DAN PENGARUH PENERAPANNYA DALAM MENCEGAH KRIMINALITAS DI MASA SEKARANG INI

Sudah tidak diragukan lagi bahwa hakikat hukuman *hadd* adalah keras. Akan tetapi, keras terkadang bermanfaat dan diperlukan dalam pencegahan, pemberian efek jera, dan perbaikan. Hukuman *hadd* lebih efektif dibanding dengan hukuman *ta'zir* seperti penjara dan pukulan yang ringan.

Bukti konkret dalam hal ini adalah apa yang terjadi di negara Arab Saudi yang keamanan sangat terjamin. Di negera ini tidak ada lagi aksi pencurian. Kelompok dan sindikat perampokan hilang dengan sendirinya meski kasus hukuman potong tangan yang dilaksanakan pada kurun waktu dua puluh lima tahun lebih belakangan ini tidak lebih dari enam belas kasus. Begitu pula ketika negara Sudan menerapkan hukuman *hadd* pada tahun 1983 M, angka kejahatan menurun drastis. Sebaliknya, ketika hukuman *hadd* ini dibekukan dan ditiadakan, sebagai dampaknya kejahatan kembali meningkat pesat.

Hukuman *hadd* merupakan instrumen untuk menimbulkan efek jera dan perbaikan sekaligus. Di samping sebagai sarana efektif untuk pembelajaran dan penataan moral masyarakat. Akan tetapi, penulis melihat dan mengamati bahwa jika aspek hukuman *hadd* yang paling keras adalah yang dikedepankan pada langkah dan fase-fase awal penerapan syariat Islam, sementara masih banyak berbagai persepsi keliru dan pandangan yang terlalu berlebihan dan bias masih menyertainya, itu bukan merupakan metode dan cara yang tepat. Bahkan hal itu pada saat terjadi perubahan poros kekuasaan dan kepemimpinan negara bisa menimbulkan berbagai reaksi keras yang justru akan semakin memperburuk citra Islam sebagai agama, aqidah dan tatanan kehidupan, sebagaimana yang terjadi di Sudan di pertengahan tahun delapan puluhan pada tahun 1985 M setelah diterapkannya hukuman *hadd* pada tahun 1983 M. Juga kejadian tahun 80'-an di Pakistan setelah meledaknya pesawat yang ditumpangi presiden Zia`ul Haq yang menerapkan syariat Islam di negaranya. Karena syariat Islam sesungguhnya adalah sebuah *manhaj* yang integral dan satu kesatuan yang tidak bisa dibagi-bagi yang mencakup semua lini kehidupan, baik politik, sosial kemasyarakatan, maupun perekonomian.

Cara dan metode Islam dalam melakukan reformasi dan perbaikan dimulai dengan memberikan petunjuk, pengarahan, penjelasan, per-

suasi, dalil, alasan, argumentasi, dakwah dengan perkataan yang baik dan *mauizhah hasanah*, bimbingan dengan cara yang halus jauh dari kesan keras dan emosional dengan mengedepankan cara-cara persuasif dan dialogis dengan pihak-pihak yang memiliki kecenderungan untuk menerapkan undang-undang Barat yang jauh dari filsafat, pandangan, paham dan konsep-konsep Islam.

Dengan menggunakan langkah-langkah kebijaksanaan dan menyebarkan nilai serta ajaran-ajaran Islam di tengah-tengah masyarakat mampu untuk mengalihkan masyarakat berikut potensi positif yang dimilikinya dari tradisi dan warisan imperialisme serta paham-paham sekular Barat kepada keadilan Islam, rahmatnya yang komprehensif, kemudahannya serta jaminan kebahagiaan individu dan masyarakat dalam kehidupan ini yang diberikan oleh Islam.

Tidak hanya itu, memperbaiki sistem ekonomi, sosial dan politik adalah mutlak dibutuhkan dengan menjadikan sistem syura sebagai asasnya serta menjadikan keadilan sebagai pimpinan tertinggi yang mengawal dunia hukum dan politik secara konkret tidak hanya sekadar jargon semata, berusaha seoptimal mungkin dalam menciptakan kemakmuran ekonomi yang mapan bagi seluruh elemen masyarakat, meningkatkan taraf kehidupan dan kesejahteraan, pemerataan aset-aset kekayaan secara adil, berusaha menghapus problematika kemiskinan, pengangguran dan buta huruf, meningkatkan tingkat pendidikan masyarakat, mengubah tradisi jahiliah yang ada dalam masyarakat, memperbaiki sistem pendidikan dan media massa, baik tulis maupun elektronik serta menghilangkan setiap bentuk kontradiksi dan paradoks yang ada di dalamnya.

Sehingga berbagai kerancuan pemikiran bisa lenyap, berbagai problematika yang dihadapi pemuda bisa tercerabut hingga ke akarakarnya, juga supaya berbagai kesyubhatan dan kerancuan yang beredar di tengah-tengah masyarakat akibat pengaruh berbagai pandangan materialisme yang jauh dari konsep penjelasan agama yang bisa diterima tentang berbagai fenomena alam pun hilang.

Jika pilar Islam telah berdiri, masyarakat relatif telah siap untuk menjalani kehidupan berdasarkan Islam, pandangan-pandangan positif terhadap prinsip dan hukum-hukum Islam telah membudaya, ketika itu akan sangat mudah untuk mulai memberlakukan dan menerapkan hukum dan syariat Islam yang integral dan komprehensif serta membuat sebuah konsep yang komprehensif untuk merealisasikan seluruh hukum-hukum Islam dengan secepat mungkin tanpa harus dengan cara gradual terlebih dahulu.

Adapun ketika undang-undang hukuman *hadd* dikeluarkan hanya secara formalitas belaka, sementara implementasi dan penerapannya secara konkret ditangguhkan atau dibekukan, atau penerapan hukum Islam kita lakukan hanya terbatas pada aspek hukuman *hadd*-nya saja, sementara masyarakat masih dalam keadaan kebingungan dan ketidaktahuan, kelaparan dan kesengsaraan akibat kemiskinan, maka seperti itu sama sekali bukan termasuk syariat dan agama Allah yang diharapkan dalam seluruh sendi kehidupan.

Bahkan jika penerapan syariat Islam hanya terbatas pada aspek hukuman *hadd*-nya saja, barangkali hal itu justru akan menjadi bumerang yang menyebabkan masyarakat lari menjauh dari Islam, memperlihatkan kegagalan dan inkompetensi Islam, atau hal seperti itu merupakan bentuk pelaksanaan hukum-hukum Islam secara terpotong-potong. Padahal Allah SWT telah berfirman,

"Apakah kamu beriman kepada sebagian dari Al-Kitab dan ingkar terhadap sebagian yang lain? Tiadalah balasan bagi orang yang

berbuat demikian daripadamu melainkan kenistaan dalam kehidupan dunia, dan pada hari kiamat mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat. Allah tidak lengah dari apa yang kamu perbuat." **(Al-Baqarah: 85)**

8. HUKUMAN HADD DAN HAK-HAK ASASI MANUSIA DALAM ISLAM

Sebagian kalangan akademisi dan aktivis sosial di negara-negara Barat melihat bahwa hukuman *hadd* bertentangan dengan hak-hak asasi kehidupan dan kebebasan manusia serta bertentangan dengan perikemanusiaan. Badan amnesti internasional menuntut dihapuskannya hukuman mati dari undang-undang hukum pidana di negara-negara modern. Sebagian negara-negara Barat seperti Perancis, Italia, Jer man, dan sebagian wilayah di Amerika Serikat memenuhi tuntutan dan kecenderungan tersebut dengan menghapus hukuman mati. Namun sebagian atau kebanyakan negara di dunia tidak memenuhinya dengan tetap menerapkan hukuman mati.

Tidak ketinggalan di negara-negara Arab, sebagian pakar hukum positif terus mendengungkan pemikiran-pemikiran seperti itu dengan menyebut hukuman *hadd* atau syariat Islam dengan sebutan-sebutan yang tidak layak yang bisa jadi hal itu bisa menyebabkan mereka kafir.

Tidak mau kalah, berbagai media informasi baik cetak maupun elektronik terutama siaran radio BBC London versi bahasa Arab juga terus menyebarkan isu-isu yang bias dan tendensius menyangkut penerapan hukum-hukum syariat. Di negara-negara Barat, terjadi banyak perbincangan tentang apa yang mereka namakan dengan gerakan Islam fundamentalis. Mereka menuduh setiap orang atau kelompok yang menginginkan penerapan syariat Islam sebagai orang-orang radikal, berhaluan garis keras dan fanatik, padahal sebenarnya justru merekalah orang-orang fanatik yang anti dan phobia terhadap Islam dan pemeluknya. Atau mereka adalah orang-orang bodoh dan memiliki pandangan dangkal yang tidak memahami hakikat Islam, sehingga mereka akan sangat mudah terpengaruh oleh berbagai propaganda yang tendensius dan berbagai pemikiran sesat yang banyak beredar sehingga mereka akhirnya memahami Islam secara keliru.

Pada tanggal 16 November 1988 di Adis Abeba ibukota Ethiopia diadakan sebuah kesepakatan damai antara pemimpin partai Persatuan Demokrasi Sudan Sayyid Muhammad Utsman al-Mirghani dengan Jhon Garang pemimpin gerakan pemberontak di Sudan Selatan, dengan ketentuan dibekukannya penerapan syariat Islam di Sudan.[219]

Sumber dari semua kecenderungan dan pandangan-pandangan di atas adalah satu yaitu fanatisme anti-Islam dan melawan semua hal yang bernuansa dan berbau Islam. Motif dan faktor-faktor yang mendorong semua itu sudah jelas, yaitu ingin memperburuk citra syariat Islam yang disebabkan oleh kebodohan yang nyata tentang hukum syariat dan hakikatnya, atau karena tidak mengorelasikan antara sarana dan tujuan-tujuan hukum perundang-undangan, atau memandang hukum-hukum syariat secara parsial dengan hanya melihat salah satu sisinya saja tanpa memerhatikan

---

[219] Kedua belah pihak sepakat untuk membekukan point-point hukum *hadd* dan seluruh point yang memiliki kaitan dengan hukuman *hadd* yang terdapat dalam undang-undang yang dikeluarkan pada bulan September 1983. Kedua belah pihak juga bersepakat untuk tidak mengeluarkan undang-undang apa pun yang memuat seperti point-point yang telah dibekukan tersebut. Hal ini hingga diadakannya muktamar konstitusi nasional dan keputusan final mengenai masalah undang-undang. Lihat, Harian *Al-Ittihaad* Uni Emirat Arab, edisi 8 Rabiuts Tsani 1409 H/17 November 1988 M. Kemudian radio London pada selasa sore tanggal 11 Jumadal Ula 1409 M/20 Desember 1988 M, memberitakan bahwa *al-Jam'iyyah at-Ta'siisiyyah* (dewan pendiri) pada hari selasa itu tidak menyetujui kesepakatan di atas. Pada hari berikutnya, Harian *Al-Ittihaad* juga memberitakan hal ini.

orientasi, visi, dan misi syariat Islam dan sisi-sisi lainnya dari hukum-hukum syariat.

Oleh sebab itu, barangsiapa yang melihat suatu hukum Islam hanya dari sudut *wasilah* atau sarananya semata tanpa menghubungkannya dengan tujuan umum syariat, akan tampak kepadanya suatu celah kritik menurut penilaian pribadinya melalui lingkungan tempat ia hidup, sebuah lingkungan yang asing dan jauh dari lingkungan Islam. Ketika itu, orang seperti ini akan segera mengatakan bahwa syariat Islam tidak layak untuk diterapkan di masyarakat modern seperti sekarang ini, sebuah masyarakat yang memiliki kecenderungan individualisme yang memihak. Orang seperti ini juga akan mengatakan bahwa hukuman *hadd* dalam syariat Islam adalah hukuman yang sangat keras dan kejam atau bengis, menyiksa dan biadab dalam sangkaan, persepsi dan pandangannya yang pendek dan sempit.

Sejatinya, tuduhan dan klaim bahwa terdapat kontradiksi antara hukuman *hadd* dengan hak-hak asasi manusia merupakan klaim yang salah dan tidak bisa diterima karena alasan-alasan berikut,

Pertama, Allah SWT Zat Yang menggariskan hukuman *hadd* dalam syariat adalah Zat Yang lebih Penyayang terhadap hamba-Nya dan seluruh umat manusia dibanding diri mereka sendiri. Dia adalah Zat Yang lebih mengetahui dan lebih paham terhadap apa yang lebih bermanfaat dan lebih maslahat bagi mereka serta apa yang bisa memberikan kebaikan, kemanfaatan, keamanan, dan ketenteraman bagi mereka.

Kedua, seorang pelaku kejahatan yang melakukan suatu tindak kriminal yang berhak mendapatkan hukuman *hadd* adalah orang yang telah keluar dari batas-batas kemanusiaan yang normal dan lurus. Orang seperti itu telah melanggar norma-norma kehidupan yang lurus dan telah menodai hal-hal yang disucikan dan dihormati masyarakat. Meskipun nilai dan norma-norma perikemanusiaan yang disucikan telah mengalami pendistorsian di lingkungan komunitas negara Barat, sehingga apa yang kita sebut dengan kehormatan misalnya telah hilang dari konsep-konsep moralitas umum maupun khusus di kalangan masyarakat Barat. Orang yang melakukan pelanggaran terhadap norma dan nilai-nilai substansial masyarakat seperti itu berdasarkan pandangan yang benar dan lurus tidak akan bisa menjadi jera kecuali dengan dikenai hukuman *hadd* yang telah digariskan dalam syariat dan agama Allah SWT.

Ketiga, bentuk-bentuk hukuman yang digariskan dalam hukum perundang-undangan positif sebagai ganti hukuman *hadd* tidak dapat mewujudkan tujuan dan harapan yang dikehendaki. Sehingga yang terjadi adalah semakin merebaknya fenomena kejahatan, semakin banyak pelaku kriminal dan semakin banyak bermunculan model dan bentuk perbuatan kriminal yang terkadang akal sehat sudah tidak dapat lagi memercayainya.

Keempat, Al-Qur'an telah mendeklarasikan hak-hak asasi manusia dengan sangat jelas dan tegas dalam ayat,

"Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam." **(al-Israa': 70)**

Para fuqaha Islam merupakan para ilmuwan yang paling tegas dan ketat dalam menjaga kemuliaan dan kehormatan manusia yang hal itu sangat jelas tergambar pada produk-produk hukum yang mereka hasilkan. Mereka menggariskan banyak sekali aturan, kriteria dan batasan yang sangat banyak dan ketat yang harus dipenuhi dalam pelaksanaan dan penerapan hukuman *hadd.*

Kita telah mengetahui bahwa dalam Islam tidak ada istilah *al-ghillu* (membelenggu terpidana), *tajriid* (menelanjangi terpidana) dan juga *tamtsiil* (mutilasi), dan bahwasanya ne-

gara berkewajiban memberikan makanan, pakaian,[220] dan tempat yang layak bagi orang yang dipenjara, serta berhak untuk tidak mendapatkan perlakuan kasar, dan hal-hal lain yang menjadi prinsip dalam menjaga kemuliaan dan kehormatan manusia.

Kelima, para penggiat hak-hak asasi manusia telah salah ketika beranggapan bahwa menerapkan hukuman Islam dengan berbagai syarat, aturan, ketentuan dan pertimbangan-pertimbangannya yang adil, adalah bertentangan dengan hak-hak asasi manusia. Mereka juga telah keliru ketika berusaha untuk memberikan rasa iba kepada seseorang tertentu padahal pada kenyataannya orang tersebut bukanlah orang yang harus dikasihani. Apa yang mereka lakukan itu adalah justru menyelamatkan kepentingan segelintir orang dengan mengorbankan kepentingan umum serta tindakan mereka tersebut berarti justru sebuah tindak pelanggaran terhadap kemaslahatan umum yang dapat berakibat pada hilangnya keamanan dan stabilitas, tersebarnya teror, rasa takut, gelisah dan cemas terhadap keselamatan hak hidup yang seharusnya dihormati, kebebasan, keselamatan harta benda dan aset-aset kepemilikan.

Kesimpulan, hukuman *hadd* adalah instrumen yang sangat jitu dan efektif dalam membasmi kejahatan dan para pelakunya. Di samping ia merupakan sarana yang sangat ampuh dan konstruktif untuk menebarkan keamanan dan kedamaian, serta dapat "mengamputasi" kecenderungan untuk melakukan kejahatan. Hal ini terbukti dengan sebuah kenyataan dan realita yang pahit dan menyedihkan di bebera-pa negara yang termodern sekalipun seperti Amerika Serikat dan Inggris dan negara-ne-gara Barat lainnya. Di negara-negara tersebut kejahatan dan tindak kriminal terhadap orang dan harta terus mengalami peningkatan dan semakin merajalela. Tidak ada yang dapat menghentikan semua itu kecuali syariat Allah SWT Sang Hakim Yang Mahabijaksana dan Yang Mahaadil.

Allah SWT berfirman tentang Al-Qur'an,

"Sesungguhnya telah datang kepadamu Rasul Kami, menjelaskan kepadamu banyak dari isi Al-Kitab yang kamu sembunyikan, dan banyak (pula yang) dibiarkannya. Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan kitab yang menerangkan. Dengan kitab itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keridhaan-Nya ke jalan keselamatan, dan (dengan kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin-Nya, dan menunjuki mereka ke jalan yang lurus." **(al-Maa'idah: 15-16)**

Dalam ayat lain, Allah SWT berfirman,

"Al-Qur'an itu adalah kitab yang Kami turunkan yang diberkati, maka ikutilah dia dan bertakwalah agar kamu diberi rahmat." **(al-An'aam: 155)**

Tanpa diragukan lagi, ini membutuhkan kepada keimanan terhadap risalah langit dan petunjuk Allah SWT.

9. LEGALITAS PENENTUAN SUATU TINDAKAN SEBAGAI KEJAHATAN DAN PEMBERIAN HUKUMAN, ATAU PRINSIP "TIDAK ADA KEJAHATAN DAN HUKUMAN KECUALI BERDASARKAN NASH" DAN PENGARUHNYA TERHADAP FENOMENA TINDAK KRIMINAL

Sesungguhnya mengerti dan memahami tindakan-tindakan apa saja yang dinyatakan sebagai tindak pidana yang tercantum dalam hukum perundang-undangan negara hukum dan mengetahui jenis ancaman hukuman yang di-

[220] *Tabyiin Al-Haqaa'iq*, karya Zaila'i, Juz 4, hlm. 182. cetakan Bulaq, 1315 H

tetapkan yang dimuat dalam KUHP, merupakan kontrol yang sangat kuat dalam mencegah seseorang dari melakukan tindak kejahatan serta mencegah munculnya ide, pikiran, keinginan dan perencanaan untuk melakukan kejahatan.

Karena itu, sistem-sistem demokrasi sangat menjunjung tinggi prinsip legalitas dalam penetapan suatu tindakan sebagai sebuah kejahatan dan ancaman hukumannya. Dalam arti, kewenangan dan otoritas menentukan suatu perbuatan dikatakan sebagai kejahatan ataukah tidak berada dalam otoritas legislator atau orang yang mendapatkan pelimpahan kewenangan dalam batas-batas yang telah ditentukan.

Prinsip ini telah dideklarasikan oleh revolusi Prancis dan dituangkan dalam dokumen "Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia dan Warga Negara" tahun 1789 M pada poin ke delapan sebagai respons terhadap seruan-seruan para filosof dan kaum intelektual yang mengecam tatanan yang memberikan kewenangan kepada para hakim tanpa ada aturan dan ketentuan-ketentuan baku sehingga menyebabkan terjadinya berbagai bentuk penjatuhan vonis hukuman secara berlebihan dan merampas kebebasan individu.

Hal ini juga digariskan dalam poin keempat dari undang-undang pidana yang dikeluarkan Napoleon tahun 1810 M. Prinsip ini akhirnya juga diberlakukan pada bidang-bidang hukum yang lain. Prinsip ini kemudian dirumuskan dan diformulasikan dalam istilah dunia hukum dan perundang-undangan dengan pernyataan yang lebih singkat dan sederhana, yaitu, *"Tidak ada kejahatan dan tidak pula hukuman tanpa nash (tidak ada suatu tindak kejahatan dan tidak pula sanksi hukuman kecuali yang digariskan dan dicantumkan dalam kitab undang-undang hukum pidana)."*

Hikmah dari prinsip ini adalah melindungi dan menjamin hak-hak individu dan kebebasan warga negara dalam berbuat dan berperilaku. Sebab jika kewenangan menentukan suatu perbuatan masuk kategori kriminal ataukah tidak diserahkan kepada hakim, hal ini akan membuat orang-orang dalam kebingungan. Selain itu, keadilan dan logika sejalan dengan prinsip ini sehingga negara tidak terjebak dalam penjatuhan vonis hukuman kepada orang-orang yang mereka tidak menyadari atau tidak mengetahui kejahatan yang mereka lakukan.

Karena prinsip ini bisa menyebabkan hukum pidana mengalami stagnasi dan tidak mampu merespons berbagai perkembangan zaman yang mengalami perubahan drastis, maka para pakar hukum dan para hakim secara umum memiliki pandangan perlunya mengurangi tingkat intensitasnya dan memberikan kewenangan lebih luas kepada hakim dalam menetapkan vonis hukuman atau menghentikan pelaksanannya dalam beberapa kasus. Dengan catatan tidak sampai melanggar prinsip utama, yaitu hakim tidak memiliki kewenangan dan otoritas *tajriim* (penilaian apakah suatu tindakan masuk kategori pidana ataukah tidak).

Kami juga melihat beberapa pakar hukum positif menuduh bahwa syariat Islam menyerahkan dan membiarkan otoritas *tajriim* kepada hakim. Pandangan dan tuduhan mereka ini dilatarbelakangi oleh kebodohan, kekeliruan, kezaliman, dan fanatisme antisyariat Islam.

Menurut kami, kemunculan tuduhan ini dilatarbelakangi oleh masalah yang bermuara pada sisi aturan sistematikanya, yaitu tidak adanya upaya dari ahli fiqih kontemporer dalam merumuskan undang-undang hukum khusus mengatur masalah tindak pidana dan sanksi hukumnya. Padahal hal ini sangat mudah untuk dilakukan. Sebab tidak ada alasan apa pun secara syara' yang menghalangi dan melarang dilakukannya perumusan undang-undang sema-

cam ini. Tentunya mudah bagi para ahli fiqih untuk merancang dan merumuskannya dalam beberapa bulan saja jika pemerintah yang berkuasa memperlihatkan kesiapan dan keseriusannya untuk menerapkan dan melaksanakannya. Beberapa produk hukum semacam ini telah benar-benar ditemukan di beberapa negara Arab seperti Sudan, Libya, dan Uni Emirat Arab.

Akan tetapi, meskipun tidak ada hukum perundang-undangan yang secara khusus mengatur masalah tindak pidana, bukan berarti lantas hakim bebas mengambil keputusan dan menjatuhkan hukuman. Dalam pandangan syariat, pemberian hukuman *ta'zir* (bentuk-bentuk hukuman yang tidak dinyatakan secara eksplisit, baik bentuk maupun besar-kecilnya), adalah dikembalikan kepada penilaian dan kebijakan pemerintah yang berkuasa atau negara. Negara merumuskan beberapa peraturan dan hukum perundang-undangan bagi para hakim dalam menjatuhkan hukuman-hukuman yang sejalan dengan perkembangan zaman, dan sesuai dengan pandangan lembaga-lembaga khusus yang biasanya beranggotakan beberapa kaum intelektual dan ahli fiqih sesuai dengan tuntutan-tuntutan kepentingan dan kemaslahatan umum, tuntutan zaman, dan perkembangan peristiwa.

Karena itu, hendaknya para pakar hukum tersebut menyadari bahwa prinsip pelimpahan kewenangan kepada *waliyyul amri* dalam melakukan estimasi dan penentuan hukuman *ta'zir* dalam Islam pada dasarnya merupakan prinsip perundang-undangan yang dijalankan oleh negara yang harus dilakukan dalam koridor hukum-hukum syariat, seperti halnya bahwa setiap negara memiliki hak untuk meletakkan undang-undang yang mengatur urusan dalam negeri yang diinginkannya.

Para pakar hukum positif itu hendaknya juga harus mengetahui bahwa Islam mengharuskan setiap Muslim, baik laki-laki maupun perempuan untuk mempelajari dan mengetahui ajaran-ajaran agamanya secara mendasar, mengetahui kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakannya, mengetahui halal dan haram, mengetahui berbagai larangan, hukuman-hukuman, ataupun balasan-balasan yang telah ditetapkan dalam Islam. Karena di antara kewajiban *'ain* yang dituntut dari setiap orang Islam adalah paling tidak harus mengetahui apa-apa yang diwajibkan untuk diketahui oleh setiap orang Islam. Oleh sebab itu, apologi keteledoran kaum Muslimin untuk belajar dan mencari tahu tidak layak dijadikan sebagai alasan bahwa mereka tidak mengetahui mana yang boleh dan mana yang dilarang serta tidak mengetahui macam-macam hukuman hingga ada hukum perundang-undangan yang mengatur dan menjelaskannya. Jadi, meskipun belum ada produk hukum perundang-undangan pidana, namun itu tidak bisa dijadikan alasan, karena mempelajari dan mengetahui ajaran dan hukum-hukum Islam sudah menjadi kewajiban bagi setiap Muslim.

Selain itu, sumber-sumber hukum syariat baik Al-Qur'an maupun sunnah serta berbagai literatur yang ditulis para ahli fiqih baik yang secara ringkas maupun panjang lebar banyak menjelaskan secara terperinci tentang setiap bentuk kemaksiatan dan perbuatan-perbuatan yang melanggar, dosa-dosa besar dan kecil, berbagai peringatan tentang bahaya pelanggaran tersebut, menjelaskan sejauh mana dampak negatifnya, dan menjelaskan hukuman-hukuman dunia dan akhirat yang ditetapkan untuknya.

Dalam hukum syariat, seorang hakim tidak mempunyai kewenangan dan otoritas untuk menetapkan suatu tindakan sebagai kejahatan dan berkreasi membuat model hukuman berdasarkan keinginan dan hawa nafsunya. Hal ini sebagaimana banyak dipahami secara keliru oleh sebagian orang. Kewenangan hakim dalam

menentukan suatu tindakan sebagai kejahatan dan menentukan vonis hukumannya harus dilakukan dalam koridor hukum-hukum syariat dan sistem yang diterapkan negara. Tidak ada seorang Muslim pun yang mempunyai kewenangan untuk merumuskan undang-undang dan merancangnya karena legislator dalam syariat adalah Allah SWT.

Apa pun alasannya, hakim hanya mempunyai kewenangan estimasi dalam penerapan dan pengaplikasian hukum saja berdasarkan situasi dan kondisi yang melatarbelakangi terjadinya kejahatan tersebut dan pelakunya. Namun kewenangan ini hanya berlaku pada selain hukuman qishas dan hukuman *hadd* yang hukum-hukumnya telah digariskan dengan jelas, akan tetapi kewenangan tersebut hanya dalam ruang lingkup hukuman *ta'zir*. Dan produk undang-undang hukum pidana modern, sebagian besarnya dapat dimasukkan ke dalam kategori hukuman *ta'zir*.

Hal ini karena -sebagaimana yang telah kita ketahui bersama- bahwa syariat datang dengan tujuan untuk memerangi hawa nafsu dan tendensi pribadi serta membongkar keegoisan individual, sebagaimana yang disebutkan dalam beberapa ayat Al-Qur'an berikut,

"Janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya." **(al-Israa': 36)**

"Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan-sangkaan, dan apa yang diingini hawa nafsu mereka, dan sesungguhnya telah datang petunjuk kepada mereka dari Tuhan mereka." **(an-Najm: 23)**

"Mereka tidaklah mempunyai sesuatu pengetahuan pun tentang itu. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan sedangkan sesungguhnya persangkaan itu tiada berfaedah sedikit pun terhadap kebenaran. Maka berpalinglah (wahai Muhammad) dari orang yang berpaling dari peringatan Kami, dan tidak menginginі kecuali kehidupan duniawi." **(an-Najm: 28-29)**

"Andaikata kebenaran itu menuruti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi ini, dan segala sesuatu yang ada di dalamnya, sebenarnya Kami telah mendatangkan kepada mereka kebanggaan (Al-Qur'an) mereka tetapi mereka berpaling dari kebanggaan itu." **(al-Mukminuun: 71)**

Karena itu, syariat merumuskan sistem hukum perundang-undangan yang integral dan mendetail dalam setiap lini kehidupan, dan para ahli fiqih telah lebih dahulu mengenal prinsip *"Tidak ada kejahatan dan hukuman kecuali berdasarkan nash."*

Hal ini sebagaimana yang dapat kita lihat pada dua prinsip utama kaidah fiqih berikut ini,

a. Tidak ada hukum apa pun bagi perbuatan orang-orang berakal sebelum ada nash.
b. Pada dasarnya segala sesuatu, perbuatan dan ucapan hukum asalnya adalah diperbolehkan.

Kedua prinsip ini bersumber dari firman Allah,

"Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang Rasul." **(al-Israa': 150)**

Firman Allah,

"Dan tiadalah Tuhanmu membinasakan kota-kota, sebelum Dia mengutus di ibukota itu seorang Rasul yang membacakan ayat-ayat Kami kepada mereka." **(al-Qashash: 59)**

Dan firman Allah,

"(Mereka kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu." **(an-Nisaa': 165)**

Nash-nash suci ini menyatakan secara tegas bahwa tidak ada kejahatan kecuali setelah ada penjelasan, dan tidak ada hukuman kecuali setelah ada peringatan.

Prinsip mendasar ini memberikan konsekuensi hukum bahwa tidak ada hukuman atas berbagai tindak kriminal yang terjadi semasa jahiliah, baik berupa pembunuhan ataupun yang lain seperti riba, zina, perampasan, peng-*ghashab*-an, dan berbagai kemunkaran lainnya menurut jumhur.

Dari penjelasan ini secara garis besar dapat kita katakan bahwa syariat dan undang-undang hukum pidana positif mempunyai kesamaan dalam hal. Apabila tidak ada peraturan yang melarang sesuatu, maka sesuatu itu hukumnya boleh. Hanya saja, hukum pidana positif telah dikompilasikan dalam bentuk produk undang-undang (KUHP, *criminal code*). Sedangkan hukum-hukum pidana yang terdapat dalam syariat belum dikompilasikan dalam sebuah produk hukum perundang-undangan seperti itu. Namun meskipun begitu, tidak sulit bagi kita untuk mencarinya ketika diminta. Sebab pengharaman atau penentuan suatu tindakan sebagai kejahatan dan hukuman ada kalanya bisa diambil dari teks-teks Al-Qur'an, as-sunnah, ijma` para ulama, atau hasil ijtihad para ulama mujtahid dalam kerangka teks-teks agama dan ruh atau spirit hukum syariat Islam.

Nash-nash syariat yang melarang atau mencegah suatu perbuatan terkadang disebutkan dengan jelas dan eksplisit seperti dalam masalah hukuman *hadd* (hukuman-hukuman yang telah ditentukan dan digariskan secara jelas baik bentuk maupun kadarnya), dan terkadang dipahami secara implisit melalui ijtihad para ulama yang kredibel.

Pada dasarnya peran ulama dalam hal ini hanyalah sebatas menyingkap dan mengungkap hukum-hukum Allah dalam suatu kasus, menjelaskan batasan, syarat dan kriteria-kriterianya. Adapun pokok hukum tersebut baik dari segi peringatan maupun pemberian sanksi hukuman, maka muaranya adalah tetap kepada hukum Allah SWT. Sebab suatu hasil ijtihad bisa dikatakan sah apabila pengambilan kesimpulan hukumnya berdasarkan dalil-dalil syariat.

Kemudian mengenai apa yang dikhawatirkan para pakar hukum positif berupa penyimpangan yang terjadi pada prinsip *"tidak ada kejahatan dan tidak ada hukuman kecuali berdasarkan nash,"* yaitu ketika hakim merujuk pada qiyas dalam menetapkan suatu tindak kejahatan yang belum ada suatu nash yang menjelaskannya. Sehingga apa yang dikhawatirkan ini sebenarnya telah dibahas tuntas oleh para ulama ushul fiqih dari kalangan ulama Hanafiyah dan para ulama yang sependapat dengan mereka yang menyatakan dengan jelas bahwa tidak boleh mempergunakan qiyas dalam masalah hukuman *hadd* dan ukuran-ukuran syar'i, baik bagi para ahli fiqih maupun hakim. Mereka menetapkan bahwa tidak boleh menggunakan qiyas dalam masalah hukuman *hadd*, kafarat, *rukhsah*, dan ukuran-ukuran. Karena qiyas hanya memberi faedah dugaan kuat (*zhann*), sementara *zhann* mengandung potensi salah, sehingga penggunaannya mengandung unsur syubhat. Oleh sebab itu, qiyas tidak dapat digunakan untuk menetapkan suatu hukuman ataupun untuk menetapkan suatu tindakan sebagai kejahatan yang tidak ada nash yang bisa dijadikan landasannya. Sebab penjatuhan hukuman *hadd* dihindari karena masih adanya unsur syubhat. Kaidah ushul fiqih ini merupakan jaminan yang cukup dan kuat terhadap hak-hak dan kebebasan individu dalam bertindak dan berperilaku.

Sedangkan kelompok yang memperbolehkan penggunaan qiyas dalam masalah hukuman *hadd* seperti ulama Malikiyah dan ulama

Syafi'iyah, mereka sebenarnya tidak membuat produk hukum baru yang berdiri sendiri dalam mengharamkan suatu kejadian. Akan tetapi, yang mereka lakukan hanya menerapkan nash yang menjelaskan suatu kejadian terhadap kejadian yang benar-benar serupa dan sama persis dengan kejadian yang dinyatakan dalam nash tersebut. Sehingga apa yang mereka lakukan hanya menerapkan dan mengaplikasikan nash tersebut terhadap berbagai kejadian. Sebab tidak semua kejadian dan kasus disebutkan dan dinyatakan dalam nash bahkan dalam undang-undang yang berlaku sekarang.

Dengan demikian, berarti qiyas yang menurut hukum perundang-undangan tidak boleh digunakan baik dalam menetapkan suatu tindakan sebagai kejahatan maupun dalam pemberian hukuman adalah tetap digunakan secara syara' berdasarkan kesepakatan fuqaha. Sebab seorang mujtahid sama sekali tidak mempunyai kewenangan membuat atau meletakkan produk-produk hukum baru tentang pelarangan dan hukuman terhadap perkara yang syara' tidak mengizinkan bagi seorang mujtahid untuk melakukan hal itu.

Untuk memberikan gambaran yang lebih jelas tentang masalah ini, ada baiknya kita jelaskan kandungan hukum syariat Islam dalam masalah sanksi hukuman seperti berikut,

Sebenarnya tindak kejahatan dan hukum pidana dalam syariat Islam telah ditentukan secara jelas dan sudah diketahui secara mendetail, baik dari segi tipe maupun bentuknya. Yaitu semua perkara yang dilarang Al-Qur'an atau as-sunnah ataupun yang telah dijelaskan secara panjang lebar oleh para fuqaha.

Hukum pidana dalam syariat Islam –sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu- di antaranya ada yang menyebabkan pelakunya berdosa dan berhak mendapatkan hukuman di akhirat saja. Ada pula yang mengandung dua karakter, yaitu hukuman di dunia dan hukuman di akhirat.

Hukuman-hukuman dunia bisa jadi dikarenakan melakukan sesuatu yang diharamkan atau meninggalkan suatu kewajiban. Hukuman ini –sebagaimana yang telah kita ketahui bersama- ada dua jenis, yaitu, hukuman yang telah ditentukan bentuk dan kadarnya oleh syara' dan hukuman yang belum ditentukan bentuk dan kadarnya oleh syara'.

Hukuman yang telah ditentukan bentuk dan kadarnya oleh syara' adalah berbeda-beda karakter, bentuk, kadar, jenis dan kriteria-kriterianya antara yang satu dengan yang lain bergantung bentuk dan besar-kecilnya kejahatan yang dilakukan serta kondisi pelaku kejahatan atau yang berbuat dosa atau yang melakukan kejahatan itu sendiri. Hal ini sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim.

Hukuman-hukuman yang kadar dan bentuknya telah ditentukan oleh syara', yaitu hukuman *hadd* yang jumlahnya ada lima atau tujuh sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu, adalah hukuman-hukuman yang disebutkan oleh Al-Qur'an dan as-sunnah dengan jelas, kemudian itu menjadi ijma' para sahabat dan para fuqaha setelahnya.

Alasan syara' menyebutkan hukuman-hukuman tersebut dengan jelas dan pasti adalah, keinginan syara' untuk menancapkan tiang pancang dan benteng fondasi yang kuat dalam kehidupan masyarakat yang semua itu merupakan kaidah dan prinsip-prinsip yang baku demi menjamin terciptanya keamanan, stabilitas dan ketenangan menyangkut keselamatan jiwa, harta, kehormatan dan akal, menancapkan agama tauhid yang benar, mencegah tindakan hina, menolak kerusakan, membasmi kecenderungan dan keinginan buruk, mengamputasi semua faktor yang menyebabkan terjadinya persengketaan, berbagai penyakit sosial, dan

persengketaan, berbagai penyakit sosial, dan tindakan amoral yang menyentuh esensial kehidupan sosial mereka yang mutlak membutuhkan adanya sebuah sistem dan tatanan yang kuat, kokoh, lurus, dan tidak menyimpang.

Hakim tidak boleh menyimpang dari nash-nash agama dalam menetapkan suatu tindakan sebagai kejahatan dan dalam menjatuhkan vonis hukuman terhadap kejahatan-kejahatan yang bentuk dan kadar hukumannya telah ditetapkan dan ditentukan oleh syara'. Syara' tidak memperbolehkan pemberian ampunan atau amnesti, memberikan syafaat (melobi supaya pelaku kejahatan tidak dipidanakan), *shulh* (berkompromi) dan tidak memprosesnya, menggugurkan dan membebaskannya, atau mempertukarkannya dengan suatu kompensasi, syara' tidak memperbolehkan itu semua dalam kasus-kasus kejahatan dengan ancaman hukuman yang telah ditetapkan dan ditentukan bentuk dan kadarnya oleh syara' kecuali hukuman qishas, setelah kasusnya telanjur dilaporkan kepada hakim. Hal ini dimaksudkan demi menjaga hak-hak masyarakat umum di dalam hukuman itu dan di dalam pelaksanaannya.

Hakim tidak mempunyai kewenangan untuk melakukan intervensi menyangkut masalah hukuman-hukuman ini, kecuali dalam bentuk mengeluarkan putusan hukum setelah kejahatan yang telah dituduhkan dapat dibuktikan melalui cara-cara pembuktian yang diterima secara syara'. Sebab kasus-kasus kejahatan dengan ancaman hukuman seperti ini bersentuhan langsung dengan tatanan umum yang berlaku di masyarakat, yaitu tatanan umum yang menjadi visi, misi, dan tujuan-tujuan dasar syariat atau lima hal utama yang syariat diturunkan guna menjaga dan melindunginya, yaitu agama, jiwa, kehormatan atau nasab, akal, dan harta benda.

Adapun hukuman-hukuman yang tidak ditentukan bentuk dan kadarnya oleh syara', yaitu yang dikenal dengan istilah hukuman *ta'zir*, itu juga telah dikenal oleh setiap Muslim dan ia berkewajiban mempelajari dan mengetahui hukum-hukum dan ajaran agamanya.

Hukuman *ta'ziir* adalah, hukuman yang dijatuhkan terhadap suatu kemaksiatan atau kejahatan yang tidak ada ancaman hukuman *hadd* dan tidak juga kafarat di dalamnya, baik kejahatan terhadap hak Allah SWT, yakni hak-hak masyarakat umum (publik) seperti makan minum pada siang hari di bulan Ramadhan dengan sengaja, mengganggu stabilitas dan keamanan negara, melakukan spionase, meninggalkan shalat, dan membuang najis dan sejenisnya di tempat-tempat umum, ataupun kejahatan terhadap hak individu, seperti mengganggu perempuan asing (bukan kerabatnya yang tidak boleh dinikahi) namun tidak sampai pada persetubuhan, mencium, meraba-raba bagian tubuhnya, memandanginya, berdua-duaan dengannya dan sebagainya, mencuri harta yang jumlahnya tidak mencapai nishab yang mengharuskan pelakunya mendapatkan hukuman *hadd* (yaitu satu dinar, atau ada juga yang berpendapat seperempat dinar).

Mencuri harta yang tidak terjaga dengan baik dan dengan semestinya, melakukan *qadzf* dengan kata-kata selain zina dan kata-kata makian lainnya, memukul, menyakiti dalam bentuk apa pun seperti seseorang yang mengatakan kepada orang lain, "Wahai orang fasiq, wahai pecundang, wahai pencuri, wahai penjahat, wahai zindiq, wahai pemakan riba, wahai peminum minuman keras, wahai keledai atau kuda atau banteng" di hadapan banyak orang, atau melakukan penyelewengan jabatan dan amanat, menyia-nyiakan harta anak yatim, mengabaikan agen (wakil) dan partner, melakukan penipuan dalam transaksi, mempermainkan takaran dan timbangan (mengurangi timbangan bagi pembeli dan menambahkannya untuk pen-

jual), memberikan kesaksian palsu yang kepalsuannya terbongkar, menyuap, memutuskan hukum dengan selain syariat Allah karena meremehkannya, merampas hak-hak rakyat, melakukan ajakan-ajakan jahiliah dan fanatismenya, dan berbagai pelanggaran sejenis lainnya.[221]

Kita dapat meletakkan kriteria umum tentang hukuman *ta'zir* sebagai perundang-undangan atau sebagai sebuah definisi secara umum, yaitu segala bentuk perbuatan yang mengandung unsur pelanggaran terhadap jiwa, harta, kehormatan, akal, ataupun agama yang tidak diancam dengan hukuman *hadd*. Tindakan-tindakan tersebut mencakup semua kejahatan berupa meninggalkan kewajiban keagamaan maupun keduniawian ataupun melakukan perbuatan yang diharamkan dan dilarang secara syara' demi kemaslahatan umum atau khusus.

Ulama Hanafiyah menyebutkan kriteria singkat tentang kejahatan-kejahatan yang berhak mendapatkan hukuman *ta'zir*, yaitu setiap orang yang melakukan kemunkaran, kesalahannya tidak diancam dengan hukuman *hadd*- atau kemaksiatan yang tidak diancam dengan hukuman *hadd*, atau menyakiti dan mengganggu seorang Muslim maupun non-Muslim tanpa alasan yang dapat dibenarkan baik berupa ucapan, perbuatan, maupun menggunakan isyarat dengan mata maupun tangan.[222] Atau dengan ungkapan lain, kriteria suatu tindakan yang mengharuskan hukuman *ta'zir* adalah setiap orang yang melakukan kemunkaran atau menyakiti orang lain tanpa alasan yang dapat dibenarkan; baik berupa ucapan, perbuatan, maupun isyarat, baik orang yang diganggu atau disakiti tersebut seorang Muslim maupun non-Muslim.[223]

Kriteria ini, meskipun tampak umum dan masih global, yang tentunya berbeda dengan apa yang diinginkan oleh hukum perundang-undangan modern yang mengharuskan rincian dan kejelasan teks redaksi atas setiap kejahatan dan hukumannya. Akan tetapi, kriteria ini merupakan sebuah kaidah fiqih global yang bisa memberikan pemahaman dan meletakkan kerangka umum bagi kejahatan-kejahatan selain kejahatan dengan ancaman hukuman *hadd*, dan memungkinkan dengan mudah untuk menjelaskan panjang lebar untuk setiap bentuk kejahatan secara tersendiri. Sebab sumber utama rujukan hakim dalam menetapkan suatu kejahatan –sebagaimana yang telah dijelaskan di depan- adalah syariat, bukan akal dan kecenderungan pribadi.

Dalam menetapkan setiap tindakan sebagai kejahatan, hakim pengadilan harus berpedoman pada perintah-perintah syariat dan larangan-larangannya yang terdapat dalam Al-Qur'an dan as-sunnah, serta memanfaatkan hasil ijtihad para ulama sebagai jalan penunjuknya.

Segala sesuatu yang dianggap buruk atau dilarang syariat, itu pasti buruk dan dilarang. Dan segala sesuatu yang dianggap baik oleh syariat atau diperintahkan untuk melakukannya, itu pasti baik dan dianjurkan atau diperbolehkan. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan para ulama ushul fiqih selain Mu'tazilah. Hukum syariat selalu dilandasi prinsip menjaga kemaslahatan umum dan menolak kemudharatan berskala umum. Jika memang tidak ada kemaslahatan umum yang harus dijaga atau kemudharatan berskala umum yang harus ditolak, maka yang dipertimbangkan adalah kemaslahatan individu tanpa membahayakan dan merugikan orang lain.

---

221 *Al-Bahr Ar-Raa'iq*, Juz 8, hlm. 240; *Takmilah Al-Majmuu'*, Juz 18, hlm. 361

222 Lihat, *Raddul Muhtaar 'ala Ad-Durril Mukhtaar*, Juz 3, hlm. 195 dan halaman setelahnya.

223 Lihat *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 63

Imam Ibnu Taimiyah membagi tindak kejahatan dengan ancaman hukuman *ta'zir* dari segi prinsip pentaklifan (pembebanan) menjadi dua bagian yaitu,

Pertama, tindakan yang pelakunya dihukum karena melakukan perbuatan yang dilarang Allah seperti menipu, melakukan pemalsuan, memberikan kesaksian palsu (yang kepalsuannya itu terbongkar dan dilihat oleh hakim), tidak bertanggung jawab terhadap amanah yang dipercayakan, *tadliis* (menyembunyikan cacat pada barang yang ditransaksikan, **informasi yang tidak lengkap,** *asymmetric information*) dan sebagainya.

Kedua, tindakan yang pelakunya dihukum karena meninggalkan kewajiban atau enggan menunaikan hak dan hukumannya itu dimaksudkan untuk memaksanya supaya ia menunaikan kewajiban atau hak tersebut seperti hukuman bagi orang yang enggan menunaikan zakat. Hukuman ini dimaksudkan agar orang tersebut bersedia menunaikan zakat dan bukan mendorongnya untuk tidak menunaikan zakat. Apabila telah menunaikan zakat, ia tidak berhak mendapatkan hukuman. Begitu juga dengan pemenjaraan terhadap orang yang keluar dari Islam, jika bertobat, ia tidak berhak mendapatkan hukuman. Hal yang sama juga berlaku pada orang yang enggan membayar utang yang mampu, jika bersedia melunasi utang-utangnya, maka dia tidak berhak mendapatkan hukuman.[224]

Hukuman-hukuman *ta'zir* biasanya berupa celaan dan teguran, penahanan, pengasingan, dan pemukulan. Terkadang hukuman *ta'zir* dalam Islam bisa sampai berupa hukuman mati menurut ulama Hanafiyah, sebagian ulama Malikiyah, dan sebagian ulama Syafi'iyah jika kejahatan yang dilakukan sangat berbahaya dan bersentuhan langsung dengan masalah keamanan negara atau mengganggu ketertiban umum, seperti memisahkan diri dari jamaah kaum Muslimin, atau menyeru kepada selain Kitabullah dan sunnah Rasul-Nya, atau melakukan spionase, atau menodai kehormatan seorang perempuan secara paksa, jika memang tidak ada cara lain untuk menghentikannya.[225]

Hal ini menunjukkan bahwa hukuman-hukuman *ta'zir* tersebut juga telah dikenal dalam syariat Islam, dan telah banyak dijelaskan para ahli fiqih dalam beberapa karya mereka. Akan tetapi mereka terkadang menyebutkannya secara global dan menyerahkan kewenangan kepada hakim untuk memilih dan menentukan mana hukuman yang tepat yang bisa menciptakan kemaslahatan.

Hal ini tentunya memberikan elastisitas dan semacam kebebasan kepada hakim serta memberinya kewenangan untuk melakukan estimasi hukuman bagi pelaku kejahatan.

Terkadang para fuqaha juga menjelaskannya secara detail dan terperinci. Dengan demikian, buku-buku fiqih yang mereka tulis dapat dikatakan sebagai kitab perundang-undangan hukum meskipun masih mempunyai sejumlah kelemahan seperti tidak komprehensif, tidak sistematis, ringkas, pembagian bab dan pasalnya kurang baik. Hakim pengadilan sama sekali tidak boleh menjatuhkan putusan hukum atau hukuman yang tidak dikenal secara syara'. Adapun jika dalam buku-buku tersebut yang terkadang tidak menjelaskan hukuman tertentu bagi suatu kejahatan tertentu, maka ketika itu hakim dapat menentukan jenis hukuman

---

[224] Lihat *Al-Jariimah wa Al-'Uquubah fi Al-Fiqh Al-Islaamii*, karya Prof. Muhammad Abu Zahrah, Juz 1, hlm. 122

[225] Lihat *Al-Furuuq*, karya Al-Qarafi, juz 4, hlm. 79; *Al-I'tishaam*, karya Asy-Syathibi, juz 2, hlm. 120; *Ath-Thuruq Al-Hakiimah*, karya Ibnul Qayyim, hlm. 101 dan halaman setelahnya; *Ahkaam Al-Qur'aan*, karya Al-Jashshash, Juz 2, hlm. 412; *Tabyiin Al-Haqaa'iq*, Juz 2, hlm. 207; *Al-Mughni*, juz 9, hlm. 328; *Radd Al-Muhtaar*, Juz 3, hlm. 196; *Asy-Syarh Al-Kabiir*, karya Ad-Dardiri, Juz 4, hlm. 355; *Al-Muhadzdzab*, Juz 2, hlm. 242; *Ghaayah Al-Muntaha*, Juz 3, hlm. 334; *As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah*, karya Ibnu Taimiyah, hlm. 114; *Al-Hisbah*, karya Ibnu Taimiyah, hlm. 48

yang sesuai dengan besar-kecilnya kejahatan yang dilakukan, dengan memerhatikan kondisi pelakunya. Sebab tujuan diterapkannya hukuman *ta'zir* ini adalah pencegahan dan pemberian efek jera.

Setiap manusia itu berbeda-beda dalam hal pencapaian maksud diterapkannya hukuman *ta'zir* terhadapnya. Sebab sering kali terjadi tindak kejahatan yang belum pernah dikenal masyarakat sebelumnya, sesuai dengan konsekuensi logis atas perkembangan ekonomi dan sosial yang terjadi. Para pelaku kriminal selalu kreatif dan inovatif dalam melakukan berbagai aksi mereka, menggunakan seribu satu macam cara dan strategi untuk melancarkan sebuah kejahatan. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan khalifah Umar Ibnu Abdul Aziz, "Pada suatu ketika akan terjadi pada umat manusia putusan hukum berdasarkan besar-kecilnya kejahatan yang mereka lakukan."[226]

Apabila seorang hakim menjatuhkan vonis hukuman dera, maka tidak ada batas minimalnya, yaitu satu deraan atau lebih. Hakim mengambil langkah-langkah yang menurutnya bisa merealisasikan kemaslahatan dan efek jera. Adapun batas maksimalnya adalah tidak sampai melebihi suatu batas tertentu, yaitu harus kurang dari batas hukuman *hadd* dera paling sedikit yang ditetapkan syariat. Hal ini berdasarkan hadits yang telah kami kemukakan di depan, yang menyatakan, "*Barangsiapa yang menjatuhkan hukuman hingga mencapai batas hukuman hadd sementara kasus kejahatannya merupakan kasus kejahatan yang ancaman hukumannya bukanlah hukuman hadd, maka dia telah melakukan pelanggaran.*"

Akan tetapi, para fuqaha berbeda pendapat mengenai batas maksimal dera. Imam Abu Hanifah, Muhammad, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah mengatakan, "*Ta'zir* tidak boleh mencapai batas minimal hukuman *hadd*, yaitu empat puluh kali deraan. Melainkan paling tidak harus dikurangi satu deraan. Sehingga hukumannya tidak boleh lebih dari tiga puluh sembilan kali dera. Dengan alasan bahwasanya batas minimal hukuman *hadd* bagi hamba sahaya adalah dera empat puluh kali."

Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan, "Tidak boleh hingga mencapai delapan puluh kali dera, akan tetapi harus dikurangi lima deraan. Sehingga tidak boleh lebih dari tujuh puluh lima kali deraan. Dengan alasan bahwa batas minimal hukuman *hadd* bagi orang merdeka adalah delapan puluh kali deraan."[227]

Sementara itu, ulama Malikiyah mengatakan, "Boleh saja hukuman *ta'zir* menyamai hukuman *hadd*, lebih sedikit atau lebih banyak sesuai dengan pertimbangan dan hasil ijtihad."[228]

Penentuan lamanya masa penahanan atau penjara diserahkan kepada penilaian hakim. Bagaimanapun juga, kita bisa mengeluarkan peraturan atau undang-undang umum yang menentukan batasan-batasan minimal dan maksimal setiap hukuman dan menjelaskan sejauh mana kewenangan hakim. Hal ini diserahkan kepada kebijakan dan hasil ijtihad pemerintah yang berwenang, dan tidak ada larangan untuk itu, baik secara syara' maupun nalar. Hal semacam ini dianggap baik sesuai dengan tradisi modern yang ada. Kita dengan mudah dapat membuat rumusan hukum perundang-perundangan syar'i

226 Lihat *Al-Khaliifah Ar-Raasyid Al-Aadil Umar Ibnu Abdil Aziz*, karya penulis

227 Lihat *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 64; *Fath Al-Qadiir*, Juz 4 hlm. 214; *Tabyiin Al-Haqaa'iq*, Juz 3 hlm. 209; *Nihaayah Al-Muhtaaj*, Juz 7 hlm. 175; *Al-Muhadzdzab*, Juz 2, hlm. 288; *Al-Mughni*, Juz 8, hlm. 324; *Ghaayah Al-Muntaha*, Juz 3, hlm. 335; *As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah*, karya Ibnu Taimiyah, hlm. 112; *Ath-Thuruq Al-Hukmiyyah*, hlm. 265

228 Lihat *Asy-Syarh Al-Kabiir wa Haasyiyah Ad-Dasuqi*, Juz 4, hlm. 355

yang sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan zaman sekarang. Hal ini telah berhasil dilakukan dalam undang-undang pidana yang diambil dari syariat Islam sebagaimana yang sudah pernah disinggung sebelumnya.

Di antara kriteria dan karakteristik hukuman *ta'zir* menurut ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah adalah, hakim tidak wajib dan tidak harus melakukannya, akan tetapi ia boleh memberikan ampunan dan tidak melaksanakan hukuman *ta'zir* selama kasusnya tidak menyangkut hak pribadi seseorang.[229] Hal ini sebagaimana yang disabdakan Rasulullah saw,

أَقِيلُوا ذَوِي الْهَيْئَاتِ عَثَرَاتِهِمْ إِلاَّ الْحُدُودَ

"Maafkanlah kesilapan-kesilapan orang-orang yang memiliki perilaku baik, kecuali kesalahan-kesalahan yang mengharuskan hukuman hadd."[230]

Hal ini menunjukkan bahwa penerapan hukuman *ta'zir* ini memerhatikan dan mempertimbangkan kemaslahatan terpidana dan selama masih bisa diperingan maka hendaknya diperingan.

Dari keterangan ini, jelaslah bagi kita bahwa hukuman *ta'zir* memiliki karakter elastis dalam penerapannya. Sehingga hakim mempunyai semacam kebebasan dan keleluasaan untuk memilih jenis hukuman yang tepat atau memberikan amnesti bagi pelaku ataupun menjatuhkan hukuman-hukuman yang berbeda antara pelaku kejahatan satu dengan pelaku lainnya sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada.

Namun sekali lagi, hakim sama sekali tidak memiliki kewenangan dan otoritas *tajriim* (menentukan suatu tindakan sebagai tindak kejahatan) dan penentuan hukuman sekehendak hatinya, melainkan hal itu harus tetap pada koridor syariat, batasan-batasan dan kaidah-kaidahnya, serta memanfaatkan buku-buku tentang hukuman-hukuman yang ditulis para fuqaha sebagai rujukan pengambilan keputusan. Semua ini akan dapat membantu dalam memperbaiki perilaku penjahat, sehingga selanjutnya dapat menekan angka kejadian kriminalitas dan mencegahnya karena rasa takut terhadap hukuman yang telah ditentukan.

Ini merupakan hal yang paling diinginkan oleh para pakar hukum untuk mengurangi tingkat ketajaman atau keketatan prinsip legalitas tindak kriminal (bahwa tidak ada kejahatan kecuali berdasarkan nash) dan memberikan kewenangan estimasi kepada hakim dalam menjatuhkan hukuman, seperti dengan memberikan pengaturan dalam menjatuhkan hukuman antara batas maksimal dan batas minimal yang kisarannya di antara kedua batas tersebut, memberikan kepercayaan kepada hakim untuk menerapkan konsep "situasi dan kondisi yang meringankan," atau melimpahinya kewenangan penghentian pelaksanaan hukuman dalam kondisi tertentu.

Dengan kenyataan ini, jelas bahwa dalam kaitan dengan hukuman *ta'zir*, sejak awal syariat Islam telah memulainya dengan prinsip dan teori-teori hukuman *ta'zir* yang paling ideal jauh sebelum sistem hukum perundang-undangan kontemporer sampai kepadanya.

10. HAL-HAL YANG MENGHALANGI HUKUMAN ATAU HAL-HAL YANG MENGHALANGI TUNTUTAN PERTANGGUNGJAWABAN, FAKTOR-FAKTOR PEMBOLEHAN, DAN KEMANUSIAWIAN HUKUMAN

Terkadang suatu hukuman terhalang untuk diterapkan karena adanya faktor-faktor ke-

---

229 Lihat *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 64; *Haasyiyah Ibnu 'Abidin*, Juz 3, hlm. 204; *Mughni Al-Muhtaaj*, Juz 4, hlm. 193; *Qawaa'id Ad-Ahkaam*, karya Al-'Izz, juz 1, hlm. 158; *Al-Muhadzdzab*, Juz 2, hlm. 288

230 HR. Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa'i, Ibnu Adi, dan al-'Uqaili, dari Sayyidah 'Aisyah r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Ibnu Hibban.

manusiaan yang dapat mencegah terjadinya kejahatan dan melindungi masyarakat dari terjadinya kejahatan tersebut secara berulang. Faktor-faktor tersebut terbagi dalam dua kategori,

a. *Perkara-perkara yang menghalangi hukuman atau hal-hal yang menghalangi tuntutan pertanggungjawaban*

   Ini adalah faktor personal karena tidak terpenuhinya rukun atau unsur maknawi yang melatarbelakangi terjadinya kejahatan, yaitu niat dan kesengajaan melakukan kejahatan (atau maksud dan keinginan untuk melakukan kejahatan). Hal ini ada kalanya karena pelaku tidak memiliki *ahliyyah* (kelayakan), masih kecil, atau belum *mumayyiz* dan gila, atau karena tidak terbentuknya keinginan dan kehendak secara alami, yaitu karena adanya paksaan.

b. *Faktor-faktor pembolehan*

   Yaitu faktor-faktor eksternal suatu kejadian yang menyebabkan tidak terpenuhinya alasan *tajriim* sehingga tindakan seseorang dalam kejadian tersebut tidak bisa dianggap sebagai tindakan pidana sehingga ia tidak dikenai sanksi hukuman meskipun sebenarnya tindakannya itu menurut hukum asal adalah tindakan kejahatan, seperti tindakan membela diri yang sah dan tindakan menggunakan suatu hak.

Tindakan-tindakan membela diri merupakan tindakan yang diperbolehkan menurut kesepakatan fuqaha, sehingga orang yang melakukan pembelaan dan mempertahankan diri tidak bisa dituntut pertanggungjawabannya, baik dari segi pidana maupun perdata. Kecuali jika pembelaan diri tersebut dilakukan secara berlebihan dan tidak proporsional, sehingga mengakibatkan perbuatannya itu berubah menjadi tindak pidana yang ia dituntut pertanggungjawabannya, baik secara pidana maupun perdata. Membela dan mempertahankan diri merupakan salah satu faktor terpenting dalam mencegah terjadinya tindak kejahatan.

Tindakan mempergunakan hak dalam syariat Islam seperti kerelaan korban yang hal itu bisa menggugurkan hukuman qishas karena berarti di dalamnya mengandung unsur syubhat, juga seperti seseorang yang melakukan kejahatan karena dipaksa, hal itu menjadikannya tidak bisa dikenai hukuman. Juga seperti orang yang dalam kondisi darurat dan terpaksa, semua ini sejalan dengan prinsip memerhatikan unsur kemanusiawian hukuman. Oleh karena itu, menurut ulama Hanafiyah dan ulama Zhahiriah, tidak ada qishas terhadap orang yang melakukan pembunuhan karena dipaksa. Begitu juga bagi perempuan yang dipaksa melakukan perzinaan, ia tidak boleh dirajam menurut jumhur ulama. Hal ini berdasarkan firman Allah,

"Janganlah kamu paksa budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka menginginі kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Barangsiapa yang memaksa mereka, sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa (itu)." **(an-Nuur: 33)**

Hal yang sama juga berlaku bagi seorang lelaki yang berzina karena dipaksa menurut ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah. Dengan alasan bahwa pemaksaan melahirkan syubhat, sementara hukuman *hadd* tidak dijatuhkan karena ada unsur syubhat.[231]

231 *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 175 dan halaman setelahnya; *Bidayaah Al-Mujtahid,* Juz 2, hlm. 389; *Asy-Syarh Al-Kabiir*, karya Ad-Dardir, Juz 3, hlm. 444; *Al-Furuuq*, karya Al-Qarafi, Juz 2, hlm. 208; *Qawaa'id Al-Ahkaam*, Juz 2, hlm. 132; *Al-Qawaa'id*, karya Ibnu Rajab, hlm. 286 dan halaman setelahnya, *Kasysyaaf Al-Qinaa'*, Juz 4, hlm. 98; *Al-Mughni*, hlm. 645; *A'laam al-Muwaqqi'iin*, Juz 4, hlm. 183, yang di-*tahqiq* oleh Abdul Hamid.

Orang yang dalam keadaan darurat dan terpaksa tidak boleh dijatuhi hukuman. Sebab Umar ibnul Khaththab r.a., menghentikan penerapan hukuman potong tangan ketika terjadi kelaparan dan paceklik di masyarakat. Ia mengatakan, *"Aku tidak akan memotong tangan pada tahun paceklik."*[232]

Ibnul Qayyim menyebutkan, pernah suatu ketika dihadapkan kepada Umar ibnul Khaththab r.a. seorang perempuan yang dalam ceritanya wanita tersebut dalam keadaan kehausan. Kemudian ia berpapasan dengan seorang penggembala dan meminta air kepadanya, akan tetapi penggembala tersebut enggan memberinya air minum kecuali dengan syarat perempuan tersebut menyerahkan kehormatannya kepadanya. Mendengar permintaan penggembala tersebut, perempuan itu pun terpaksa menyanggupinya. Lalu Umar ibnul Khaththab r.a. bermusyawarah dengan orang-orang mengenai masalah apakah perempuan tersebut dirajam ataukah tidak. Kemudian Imam Ali Ibnu Abi Thalib r.a. berkata, "Perempuan ini adalah dalam kondisi darurat dan terpaksa, maka aku berpendapat untuk membebaskannya. Allah SWT berfirman, *"Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa sedang dia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas, sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* (al-An'aam: 145) Mendengar saran Imam Ali r.a. ini, maka Umar ibnul Khaththab r.a. pun lantas membebaskan perempuan tersebut.[233]

Hal ini sejalan dengan prinsip "tidak terpenuhinya unsur kesengajaan, niat, maksud dan keinginan melakukan kejahatan," implementasi prinsip menghilangkan kesulitan, serta prinsip menolak hukuman *hadd* karena mengandung unsur syubhat.

11. BERBAGAI DAMPAK POSITIF TERPENTING DARI PERAN REHABILITATIF KEBIJAKAN PENERAPAN HUKUMAN DALAM ISLAM

Dari penjelasan di atas -dan ini merupakan kalimat penutup dalam pembahasan ini- dapatlah kita pahami bahwa penerapan syariat Islam dalam bidang hukuman dan memerhatikan prinsip-prinsip hukum pidana Islam dapat mewujudkan tujuan dan target yang ingin dicapai dari pemberlakuan hukuman. Tujuan dan target yang dimaksud adalah memperbaiki perilaku dan kepribadian pelaku kejahatan serta mencegah atau meminimalisasi angka kejadian kriminal.

Berikut ini kami sebutkan beberapa dampak positif terpenting dari penerapan sistem hukum pidana dalam Islam:

a. Mewujudkan efek jera dan rasa takut

Baik bagi pelaku kejahatan dan orang-orang sepertinya maupun bagi seluruh masyarakat pada umumnya, memperbaiki sikap dan perilaku pelaku kejahatan serta mendidiknya supaya ia dapat kembali menjalani kehidupan yang wajar sebagai bagian dari anggota masyarakat yang baik dan beretika. Hal ini sebagaimana yang akan saya jelaskan lebih mendetail dalam bagian mendatang.

Penerapan dan penegakan hukuman *hadd* merupakan cara efektif untuk meminimalisasi dan mencegah terjadinya tindakan kriminal. Bukti paling kuat dan valid dari pernyataan saya ini adalah, penerapan hukuman yang bersumber dari syariat Islam di Arab Saudi dan beberapa negara Islam lainnya telah dapat menciptakan stabilitas keamanan dan ketenteraman yang tiada bandingnya di dunia. Di samping itu, ketakutan akan adanya hukuman di akhi-

---

232 *A'laam Al-Muwaqqi'iin*, Juz 3, hlm. 33, percetakan An-Nil Mesir

233 *Ibid*

rat nanti dan juga siksa yang amat pedih di neraka Jahannam dapat menumbuhkan rasa takut yang menyelimuti jiwa sehingga bisa mencegah seseorang dari melakukan kejahatan.

Pertobatan merupakan pintu yang senantiasa terbuka demi kebaikan bagi para pelaku kemaksiatan dan para pelaku kejahatan. Selain itu, berbagai nasihat, bimbingan, amar ma'ruf dan nahi munkar dalam kehidupan Islam, mendengarkan ceramah-ceramah dan khutbah Jumat dan dua hari raya serta berbagai ceramah dalam berbagai kesempatan merupakan faktor yang sangat penting sekali dalam memperbaiki dan membangun perilaku masyarakat sekaligus memberikan efek jera dan rasa takut untuk berbuat jahat.

b. Tidak memiliki kecenderungan "gemar menjatuhkan vonis hukuman *hadd*"

Sesungguhnya mengambil prinsip menutupi kesalahan selain orang yang terang-terangan melakukan kemunkaran dan prinsip menolak penjatuhan hukuman *hadd* karena mengandung unsur syubhat, dapat meminimalisasi kasus penjatuhan hukuman dan dapat menghindari "kegemaran" menjatuhkannya.

c. Mencegah atau meminimalisasi angka tindak kriminal

Biasanya sulit dan bahkan tidak mungkin bagi kita memberantas tuntas kejahatan dalam komunitas masyarakat mana pun. Akan tetapi yang bisa dilakukan adalah melemahkan dan meminimalisasinya dengan mengikuti prosedur yang benar dan dapat mewujudkan tercapainya tujuan diberlakukannya suatu hukuman, yaitu menjaga stabilitas keamanan, membangun tatanan sosial, mencegah terjadinya kekacauan, dan menjadikan potensi melakukan kejahatan sangat sulit dilakukan.

d. Memperbaiki, meluruskan, dan menata kembali kepribadian pelaku kejahatan

Sebenarnya setiap orang merasakan betapa pahit dan buruknya suatu kondisi dituntut untuk bertanggung jawab dan harus menjalani hukuman. Ia merasakan dan menyadari betul dampak negatifnya terhadap reputasi, nama baik, dan prestisnya. Oleh sebab itu, apabila ia sudah pernah mendapatkan hukuman satu kali, hal itu biasanya akan mendorongnya bertekad untuk tidak mengulangi kejahatannya untuk kedua kalinya, sehingga ia pun menjadi orang yang baik dan lurus.

e. Menciptakan masyarakat yang suci dan bersih dari fenomena kejahatan

Ini merupakan tujuan mendasar dari kebijakan penerapan hukuman dalam Islam. Sebab keamanan individu berarti juga keamanan seluruh masyarakat. Hidup dalam kedamaian dan ketenteraman merupakan tujuan dan dambaan setiap orang. Oleh sebab itu, menjatuhkan hukuman yang tepat dan sesuai merupakan cara paling efektif untuk melindungi kemaslahatan masyarakat umum, lebih dari menjaga kemaslahatan individu atau orang tertentu.

f. Memahami berbagai bahaya dan memberikan penyadaran serta pencerahan bahwa "pencegahan lebih baik daripada mengobati"

Sebenarnya penerapan hukuman dalam syariat Islam adalah dilakukan secara terbuka dan dipublikasikan untuk memberikan efek jera kepada masyarakat, menyadarkan mereka untuk dapat melakukan introspeksi diri, dan mempunyai kewaspadaan bahwa apa yang mereka perbuat akan dimintai pertanggungjawaban yang berat dan mendapatkan ancaman hukuman yang keras. Sebab setiap orang ber-

gantung pada perbuatannya, pencegahan lebih baik daripada pengobatan, menutup akses jalan yang berpotensi menjadi pintu masuk kepada kerusakan merupakan kewajiban, dan menghindari kerusakan-kerusakan lebih dikedepankan dan diprioritaskan daripada mewujudkan dan menarik kemaslahatan.

g. Menebarkan rasa takut kepada hukuman di dunia dan di akhirat akan dapat mewujudkan banyak kebaikan dan kemaslahatan bagi masyarakat secara umum

Di antaranya yang paling utama adalah menjaga keamanan masyarakat, bisa fokus pada peningkatan pembangunan dan produktivitas, menghemat energi, menekan pengeluaran anggaran belanja untuk membiayai pemberantasan kejahatan.

Karena tindak kejahatan banyak menimbulkan kerugian harta benda dan menimbulkan kerusakan pada sumber-sumber kekayaan seperti pencurian, peng-ghashab-an, pencopetan, korupsi, dan penipuan, atau mengakibatkan korban jiwa karena pembunuhan atau penganiayaan fisik yang menyebabkan korban lumpuh total maupun sebagian, atau mengakibatkan tersia-siakannya berbagai energi dan potensi sumber daya manusia karena para penjahat tersebut harus masuk penjara meskipun penjara di zaman modern ini menjadi tempat peningkatan potensi produktivitas melalui berbagai macam pelatihan yang diajarkan kepada mereka agar mereka memiliki keterampilan dan pekerjaan yang dapat menopang kehidupan mereka setelah keluar dari penjara kelak.

Di sana juga terdapat anggaran yang sangat besar yang harus dikeluarkan negara untuk membiayai pemberantasan kejahatan seperti membayar gaji para aparat keamanan, para hakim pengadilan, pembiayaan para napi dan semua petugas yang berhubungan dengan lembaga ini dan sebagainya.

h. Mewujudkan keamanan dan stabilitas yang mapan

Fenomena kejahatan selalu menimbulkan kecemasan, instabilitas, dan kegalauan yang tidak akan berkesudahan kecuali dengan diterapkannya hukuman yang tepat, keras, dan tegas.

i. Menjaga eksistensi alam

Penerapan hukuman dalam syariat Islam seperti qishas atau hukuman mati merupakan cara yang paling efektif untuk menjaga dan melindungi kehidupan dunia dan jutaan nyawa umat manusia, serta menjaga kelestarian spesies bernama manusia. Sebab apabila seorang pembunuh mengetahui dan menyadari bahwa dia akan dibunuh jika melakukan pembunuhan, maka dia akan mengurungkan niatnya untuk melakukan pembunuhan tersebut dan enggan melaksanakannya. Dengan sikap semacam ini, maka berarti dia telah menjaga hidupnya dan hidup orang lain.

Hal ini sebagaimana yang disebutkan dalam firman Allah,

"Dan dalam Qishas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu wahai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa." **(al-Baqarah: 179)**

Melihat kenyataan ini, maka tuntutan pencabutan hukuman mati merupakan kesalahan fatal dan bertentangan dengan kemaslahatan umum maupun khusus.

j. Membatasi, memblokir, dan mempersempit ruang gerak kejahatan semaksimal mungkin

Membatasi dan mempersempit ruang gerak kejahatan merupakan bagian dari

tujuan-tujuan syariat dan prinsip-prinsip penerapan hukum dalam Islam. Hal ini tercermin dalam peringatan dan ancaman yang dilontarkan Al-Qur'an terhadap tindakan menyebarkan tindakan-tindakan kekejian dalam masyarakat.

Hal ini sebagaimana yang disebutkan dalam firman Allah,

"Sesungguhnya orang-orang yang ingin agar (berita) perbuatan yang amat keji itu tersiar di kalangan orang-orang yang beriman, bagi mereka adzab yang pedih di dunia dan di akhirat." **(an-Nuur: 19)**

Jika tindakan kekejian merebak di masyarakat, mereka akan berani dan tidak segan-segan melakukannya serta mereka akan merasa enteng dan tanpa beban ketika melakukannya. Selain itu, membatasi dan mempersempit ruang gerak kejahatan juga tecermin pada prinsip bahwa vonis hukuman dalam konteks hukuman *ta'zir* harus bersifat perorangan, dalam arti setiap putusan hukuman yang dikeluarkan harus disesuaikan dengan setiap individu secara tersendiri berdasarkan perkiraan mana hukuman yang pas dan tepat baginya yang bisa menimbulkan efek jera baginya, sehingga hal ini bisa mengaktualisasikan pemikiran atau ide kewenangan estimasi bagi hakim dalam menentukan jenis dan bentuk hukuman *ta'zir* dan bisa mengikuti perkembangan zaman). Begitu juga dengan tanggung jawab pribadi. Hal ini sebagaimana yang disebutkan dalam firman Allah,

"Seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain." **(al-An'aam: 164)**

Lebih dari itu, hukuman statusnya adalah wajib diterapkan menurut jumhur ulama selain Imam Abu Hanifah, meskipun kejahatan itu terjadi di luar wilayah negara Islam. Karena perbuatan yang dilarang atau diharamkan tidak pernah berubah sifatnya di mana pun perbuatan itu dilakukan. Dengan kata lain, perbuatan yang dilarang atau diharamkan tetaplah dilarang dan diharamkan meski di mana pun perbuatan itu dilakukan.

k. Mendukung dan membela masyarakat dalam melawan kejahatan

Islam selalu memerhatikan semangat ini dan membangun prinsip solidaritas dan kerja sama sosial melawan kejahatan, atau tanggung jawab bersama yang setiap individu diwajibkan untuk menjaga dan menjunjung tinggi kemaslahatan kolektif (bersama, umum) seolah-olah setiap individu adalah penjaganya dan dijadikan wakil dalam menjaganya.

Inilah yang digambarkan oleh Rasulullah saw. dalam sebuah hadits yang mengisahkan tentang para penumpang kapal. Beliau bersabda,

مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ فَقَالُوا لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا

"Perumpamaan orang yang menjaga batasan dan larangan-larangan Allah dan orang yang terjatuh di dalamnya (melakukannya) adalah seperti sekelompok pe-

numpang kapal yang melakukan pengundian untuk menentukan siapa saja yang mendapatkan tempat di atas dan siapa saja yang mendapatkan tempat di bawah. Apabila penumpang kapal yang mendapatkan bagian tempat di bawah ingin mengambil air minum, mereka harus melewati penumpang yang berada di bagian atas. Lalu mereka berkata, 'Jika kami membuat lubang untuk mendapatkan jatah kami dan kami tidak mengganggu orang di atas kami.' Jika para penumpang yang berada di bagian atas membiarkan mereka melakukan apa yang diinginken oleh para penumpang bagian bawah (mengabaikan permintaan mereka yang ada di bawah), mereka semuanya akan binasa. Namun jika mereka (penumpang yang berada di atas) bersedia memberikan pertolongan (dengan memberikan air kepada penumpang yang berada di bawah), mereka akan selamat semua."[234]

I. Menjaga hal-hal yang menjadi tujuan dasar syariat atau lima prinsip utama

Konsep syariat dalam masalah *tajriim* (menyatakan suatu tindakan sebagai kejahatan, pemidanaan) dan hukuman adalah berdasarkan pada prinsip menjaga kemaslahatan-kemaslahatan mendasar dan fundamental dalam Islam, yaitu agama, nyawa, akal, nasab, dan harta. Kelima hal ini merupakan kemaslahatan dan kepentingan-kepentingan di mana suatu kehidupan umat manusia tidak akan berjalan normal dan stabil kecuali dengan lima perkara itu dan dengan melindunginya dari berbagai bentuk pelanggaran. Sehingga pelanggaran terhadap lima perkara itu merupakan sebuah kejahatan di mana pelakunya berhak mendapatkan hukuman yang sesuai dengan tingkat keseriusan kejahatan yang dilakukannya dan besar kecilnya dampak bahaya yang diakibatkan.[235]

Kesimpulan, sesungguhnya hukuman-hukuman yang diberlakukan syariat Islam merupakan piranti yang efektif dalam memberantas kejahatan dan para penjahat, serta merupakan sarana yang jitu dalam menciptakan dan menebarkan stabilitas keamanan, kedamaian, dan pemberantasan kejahatan.

Hal ini dibuktikan dengan realitas lingkungan masyarakat yang di dalamnya diterapkan dan diberlakukan syariat Islam. Dengan bukti-bukti konkret ini, berbagai kritik, penentangan, pemburukan, dan pencemaran terhadap citra makna hukuman, strategi penerapannya, dan macam-macamnya dalam syariat Allah, adalah tidak perlu digubris dan diindahkan. Karena kritikan, penentangan dan pencemaran terhadap penerapan syariat Islam itu merupakan tuduhan dan anggapan-anggapan yang tidak mendasar, para pihak yang menyebarkannya adalah orang-orang yang pemikirannya keliru dan melenceng, serta bersumber dari kebodohan dan ketidakpahaman mereka tentang hakikat hukum-hukum syariat, dan sebuah tindakan lebih mengedepankan kemaslahatan individu dengan mengorbankan kemaslahatan kolektif.

A. HUKUMAN *HADD* TINDAK PIDANA PERZINAAN

KATA PENGANTAR

Zina merupakan perbuatan yang sangat keji dan diharamkan. Zina termasuk dosa besar. Para agamawan dari agama mana pun bersepakat bahwa zina hukumnya haram dan ti-

---

234 HR. Bukhari dalam *Shahih*-nya

235 *At-Ta'ziir waal Ittijaahaat Al-Jinaa'iyah Al-Mu'aashirah*, karya Dr. Abdul Fattah Khidhir, hlm. 9

dak satu pun agama yang memperbolehkannya. Oleh sebab itu, hukuman *hadd* zina adalah hukuman yang paling berat sebab zina merupakan tindakan kriminal terhadap kehormatan dan nasab. Allah SWT berfirman,

"Janganlah kamu mendekati zina; Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk." **(al-Israa': 32)**

Dalam ayat lain, Allah SWT berfirman,

"Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina, barangsiapa yang melakukan demikian itu, niscaya dia mendapat (pembalasan) dosa(nya), (yakni) akan dilipatgandakan adzab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam adzab itu dalam keadaan terhina." **(al-Furqaan: 68-69)**

Dasar pensyariatan hukum *hadd* bagi pezina yang belum menikah (tidak berstatus *muhshan*) adalah ayat,

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera." **(an-Nuur: 2)**

Adapun hukuman rajam bagi pezina yang berstatus *muhshan*, berdasarkan sunnah Rasulullah saw, dengan beberapa hadits yang sebagian mencapai derajat mutawatir. Di antaranya, Rasulullah saw., merajam Ma'iz dan seorang perempuan dari Bani Ghamid, sebagaimana yang telah kami tegaskan dalam *takhriij* terhadap hadits-hadits *"Tuhfah Al-Fuqahaa'."*[236]

Para sahabat juga bersepakat tentang pensyariatan hukum rajam ini bagi pezina yang berstatus *muhshan*.

Hukuman *hadd* zina merupakan murni hak Allah SWT, yakni hak-hak masyarakat atau publik. Sebab zina menyebabkan terjadinya pelanggaran terhadap keluarga, nasab atau keturunan, serta sistem dan tatanan sosial.

Para Imam madzhab juga bersepakat bahwa hukuman tidak boleh diterapkan kepada anak kecil dan orang gila. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنِ الصَّغِيْرِ حَتَّى يَكْبُرَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الْمَجْنُوْنِ حَتَّى يَعْقِلَ أَوْ يُفِيقَ

"Pena (pentaklifan) diangkat dari tiga kategori orang, yaitu anak kecil hingga dewasa, orang yang tidur hingga bangun, dan orang gila hingga sembuh."[237]

Seperti halnya zina adalah haram, *liwaath* (hubungan seks sesama jenis) juga diharamkan. Bahkan lebih keji daripada zina itu sendiri. Hal ini berdasarkan firman Allah,

"Dan (Kami juga telah mengutus) Luth (kepada kaumnya). (Ingatlah) tatkala dia berkata kepada kaumnya, 'Mengapa kamu mengerjakan perbuatan keji itu, yang belum pernah dikerjakan oleh seorang pun (di dunia ini) sebelummu.'" **(al-A'raaf: 80)**

---

236 Lihat, *Tuhfah Al-Fuqahaa'*, Juz 3, hlm. 188. *Takhriij* hadits ini akan kami kemukakan secara ringkas dalam pembahasan selanjutnya.

237 HR. Al-Bazzar dalam *Musnad*-nya dari Abu Hurairah r.a. Al-Haitsami mengatakan, dalam sanad hadits ini terdapat perawi bernama Abdurrahman Ibnu Abdillah Ibnu Umar Ibnu Hafsh, ia adalah seorang perawi yang periwayatannya ditinggalkan (*matruuk*). Hanya saja hadits tersebut diriwayatkan dari beberapa sahabat yang lain dengan berbagai redaksi yang berbeda, yang di antaranya adalah yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah, yang dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Hakim. Hadits ini diriwayatkan Ibnu Hibban dengan redaksi, *"Pena (pentaklifan) diangkat dari tiga orang; yaitu orang yang tidur hingga bangun, anak kecil hingga dewasa, dan orang gila hingga sembuh."* Hadits ini juga diriwayatkan dari Imam Ali Ibnu Abi Thalib r.a, Abu Qatadah r.a, Tsauban r.a dan Syaddad Ibnu Aus r.a. Lihat, *Nashb Ar-Raayah*, Juz 4, hlm. 161 dan halaman setelahnya; *Jaami' Al-Ushuul*, Juz 4, hlm. 271 dan 349; *Majma' az-Zawaa'id*, Juz 6, hlm. 251; *Subul As-Salaam*, Juz 3, hlm. 180.

Dalam ayat ini, Allah SWT menyebut *liwaath* sebagai *al-faahisyah* atau perbuatan keji.

Dalam ayat lain Allah SWT berfirman,

"Dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan keji, baik yang tampak di antaranya maupun yang tersembunyi."

Allah SWT menyiksa kaum Luth a.s., dengan siksaan yang belum pernah ditimpakan kepada siapa pun di dunia.

Dalam sebuah hadits, Rasulullah saw., bersabda,

مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ

"Apabila kalian mendapati seseorang yang melakukan perbuatan seperti halnya yang pernah dilakukan kaum Luth, maka bunuhlah pelaku dan objeknya."[238]

Imam al-Baihaqi meriwayatkan dari Abu Musa dengan redaksi, "Rasulullah bersabda,

إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ

"Apabila seorang laki-laki "mendatangi" laki-laki, maka kedua-duanya berzina."

As-Sihaaq (hubungan seks sesama perempuan, lesbian) hukumnya juga haram, dan pelakunya berhak mendapatkan hukuman *ta'zir* meskipun dilakukan antara laki-laki dengan perempuan atau antara laki-laki dengan laki-laki. Imam Al-Baihaqi meriwayatkan dari Abu Musa al-Asy'ari r.a, "Rasulullah bersabda,

إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ وَإِذَا أَتَتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهُمَا زَانِيَتَانِ

"Apabila seorang lelaki "mendatangi" laki-laki, maka kedua-duanya telah berzina. Apabila seorang perempuan "mendatangi" perempuan, maka kedua-duanya telah berzina."[239]

Imam Al-Baihaqi juga meriwayatkan dari Watsilah, ia berkata, "Rasulullah saw, bersabda,

سِحَاقُ النِّسَاءِ بَيْنَهُنَّ زِنًا

"Sihaaq antar sesama perempuan adalah zina."[240]

Secara garis besar, sesungguhnya mata merupakan kurir perzinaan. Rasulullah saw, bersabda,

اَلْعَيْنَانِ تَزْنِيَانِ وَالْيَدَانِ تَزْنِيَانِ وَالرِّجْلَانِ تَزْنِيَانِ وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ

"Kedua mata berzina, kedua tangan berzina, dan kedua kaki berzina, dan semua itu diaktualisasikan atau didustakan oleh kemaluan."[241]

---

238 HR. Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, Ahmad, Al-Hakim, dan al-Baihaqi, dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Bazzar dalam *Musnad*-nya, Ibnu Majah dan Hakim dalam *Al-Mustadrak* dari Abu Hurairah r.a dengan sanad yang lebih lemah dari sanad riwayat yang pertama. Lihat, *Nashb Ar-Raayah*, Juz 3, hlm. 339 dan halaman setelahnya; *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 305 dan 271; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 35.

239 HR. Al-Baihaqi, dari Abu Musa Al-Asy'ari r.a. Ibnu Hajar mengatakan, dalam sanadnya terdapat seorang perawi bernama Muhammad Ibnu Abdirrahman Al-Qusyairi. Dia adalah seorang perawi yang dianggap berdusta oleh Abu Hatim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Al-Fath Al-Azdi dalam *Adh-Dhu'afaa'* dan ath-Thabrani dalam *Al-Mu'jamul Kabiir* melalui jalur sanad lain dari Abu Musa r.a. Di dalam sanadnya terdapat perawi bernama Bisyr Ibnu Al-Fadhl Al-Bajali, ia adalah seorang perawi *majhuul*. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Dawud Ath-Thayalisi dalam *Musnad*-nya darinya. Lihat, *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 352.

240 HR. Abu Ya'la dengan sanad yang terdiri dari para perawi *tsiqah*. Imam Ath-Thabrani juga meriwayatkannya dengan redaksi, *"As-Sihaaq baina an-Nisaa' Zinan Bainahunna (Hubungan badan antara sesama perempuan merupakan zina di antara mereka)."* Lihat, *Majma' Az-Zawaa'id*, Juz 6, hlm. 256.

241 HR. Muslim dari Abu Hurairah r.a dari Rasulullah saw, beliau bersabda, *"Telah ditetapkan atas bani Adam bagiannya dari zina dan pasti mereka pernah melakukannya. Zina kedua mata adalah memandang, zina kedua telinga adalah mendengar, zina mulut adalah perkataan, zina kedua tangan adalah memegang, zina kedua kaki adalah berjalan, sementara hati menginginkan dan mengharapkannya, dan kemaluan membenarkan dan mengaktualisasikannya atau mendustakannya."* Bukhari dan Muslim meriwayatkannya dari Abdullah Ibnu Abbas r.a dengan redaksi lain. Sedangkan Imam Ahmad, Abu Ya'la, Al-Bazzar, dan ath-Thabrani juga meriwayat-

Di antara bukti-bukti yang menunjukkan bahwa mengendalikan pandangan mata hukumnya wajib secara syara' adalah ayat,

"Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman, "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih sudi bagi mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat. Katakanlah kepada wanita-wanita yang beriman, "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya." **(an-Nuur: 30-31)**

Karena itu, barangsiapa yang haram disetubuhi pada kemaluannya baik dalam konteks zina maupun *liwaath*, orang tersebut juga haram disetubuhi pada selain kemaluannya. Hal ini sebagaimana yang disebutkan dalam firman Allah,

"Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela." **(al-Mukminuun: 5-6)**

Allah SWT juga mengharamkan masturbasi. Hal ini berdasarkan firman-Nya,

"Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela." **(al-Mukminuun: 5-6)**

Secara logika, masturbasi merupakan aktivitas yang menyebabkan terputusnya nasab atau garis keturunan. Apabila seseorang melakukannya, ia dihukum *ta'zir* bukan dihukum dengan hukuman *hadd*. Sebab onani merupakan aktivitas yang diharamkan tanpa ada unsur memasukkan batang kemaluan, sehingga serupa dengan menyetubuhi perempuan asing pada selain kemaluannya.

Haram hukumnya menyetubuhi mayat dan binatang berdasarkan ayat tersebut.[242] Dalam pembahasan selanjutnya, kami akan membahas lebih detail tentang hukuman *hadd*-nya.

RANCANGAN PEMBAHASAN

Pembahasan tentang hukuman *hadd* zina terdiri dari lima pembahasan seperti berikut,

1. Faktor-faktor yang menyebabkan dijatuhkannya hukuman *hadd* perzinaan dan pengertian zina.
2. Syarat-syarat penjatuhan hukuman *hadd*.
3. Hukuman untuk tindak perzinaan (hukuman *hadd* zina).
4. Penetapan dan pembuktian terjadinya perzinaan di hadapan hakim.
5. Pelaksanaan eksekusi hukuman *hadd* (tata cara dan mekanisme, kondisi orang yang menjalani eksekusi hukuman *hadd*, dan tempat pelaksanaannya). Kemudian diikuti dengan suplemen yang menjelaskan tentang hukum *liwaath*, menyetubuhi binatang, dan menyetubuhi mayat.

1. SEBAB DIJATUHKANNYA HUKUMAN HADD PERZINAAN DAN DEFINISI ZINA

Sesungguhnya sebab dijatuhkannya hukuman *hadd* zina adalah melakukan tindak kejahatan perzinaan. Akan tetapi, para ahli fiqih

---

kannya -sanad Al-Bazzar dan Ath-Thabrani adalah *jayiid* (baik)- dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a dengan redaksi, *"Kedua mata berzina, kedua kaki berzina, kedua tangan berzina, dan kemaluan berzina."* Lihat, *Nashb Ar-Raayah*, Juz 4, hlm. 248; *At-Talkhiis Al-Habiir*, hlm. 324; *Majma' Az-Zawaa'id*, Juz 6, hlm. 256. Maksud dari ketentuan berzina atas umat manusia adalah pernyataan tentang realitas manusia berdasarkan pengetahuan Allah Yang Maha Mengetahui segala kejadian dan tindakan, bukannya mengandung arti mengharuskan. Tindakan dan perbuatan manusia pasti sesuai dengan pengetahuan Allah SWT. Sebab pengetahuan Allah tidak terbatas dan tidak pernah berubah.

242 *Haasyiyah Ibni Abidin*, juz 3, hlm. 171; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 268 dan halaman berikutnya; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 316; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 187; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 334.

telah merumuskan sejumlah batasan dan kriteria secara detail, cermat dan akurat yang menjadi patokan dalam menentukan dan memvonis suatu tindakan sebagai tindak kriminal perzinaan. Sebab prinsip yang berlaku dalam hukuman *hadd* secara umum adalah selama masih bisa dihindari dan digugurkan, hendaknya dihindari dan digugurkan. Hal ini guna menjaga masyarakat agar tidak mendengar terjadinya tindakan keji seperti ini, terlebih menjaga supaya jangan sampai menyebar dan mewabah. Jika kriteria-kriteria tersebut tidak terpenuhi, maka hukuman *hadd* gugur. Ketika seseorang melakukan suatu persetubuhan dengan seorang perempuan yang masih syubhat, maka ia mendapatkan hukuman *ta'zir* dan membayar mahar. Sebab setiap persetubuhan yang terlarang tidak lepas dari *'aqr* (yakni, hukuman atau *hadd* yang berfungsi untuk memberikan efek jera), atau *'uqr*[243] (yakni, membayar mahar sebagai kompensasi dalam kasus persetubuhan yang syubhat).

Pengertian Zina[244]

Zina menurut bahasa dan istilah syara' mempunyai pengertian yang sama, yaitu persetubuhan yang dilakukan seorang laki-laki dan perempuan pada kemaluan depannya tanpa didasari dengan tali kepemilikan dan syubhat kepemilikan.[245]

Ulama Hanafiyah menyebutkan sebuah definisi zina secara panjang lebar yang menjelaskan kriteria-kriteria zina yang mengharuskan hukuman *hadd*.

Mereka mengatakan, "Zina adalah koitus yang haram pada kemaluan depan perempuan yang masih hidup dan menggairahkan dalam kondisi atas kemauan sendiri (tidak dipaksa) dan kehendak bebasnya di *daarul 'adl* (kawasan negara Islam yang dikuasai oleh pemerintah atau pemimpin yang sah) oleh orang yang berkewajiban menjalankan hukum-hukum Islam, tidak mempunyai hakikat kepemilikan, tidak mempunyai hakikat tali pernikahan, tidak mempunyai unsur syubhat kepemilikan, tidak mempunyai unsur syubhat tali pernikahan, tidak mempunyai unsur syubhat berupa kondisi samar dan kabur pada tempat kondisi samar dan kabur pada kepemilikan maupun tali pernikahan sekaligus."[246]

Penjelasan definisi dan hal-hal yang terkecualikan oleh kriteria-kriteria yang ada

1. *Coitus (al-Wath`u)*

Coitus atau persetubuhan, sebuah tindakan yang telah dikenal, yaitu penetrasi batang kemaluan laki-laki ke dalam lubang kemaluan perempuan sekadar ukuran *hasyafah* (kepala penis). Persetubuhan yang mengharuskan hukuman *hadd* adalah apabila *hasyafah* laki-laki dipenetrasikan ke dalam lubang kemaluan perempuan. Sehingga jika penetrasi yang ada tidak sampai pada batasan ini, seperti apabila hanya bermain-main di antara kedua paha atau bercumbu rayu saja, tidak ada hukuman *hadd* di dalamnya.

2. *Terlarang (haram)*

Maksudnya, persetubuhan yang dilakukan oleh orang *mukallaf* (orang yang sudah baligh dan berakal). Adapun persetubuhan yang dilakukan orang yang tidak *mukallaf* seperti anak kecil dan orang gila, maka tidak dianggap

---

243 Lihat *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 3, hlm. 22 dan 28.

244 Kata *az-Zina* ditulis dalam bentuk *maqshuur* menurut ejaan penduduk Hijaz dan dalam bentuk *mamduud* menurut ejaan Nejed.

245 Lihat *Haasyiyah Ibnu 'Abidin*, juz 3, hlm. 154; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 138; *Tabyiin Al-Haqaa'iq*, karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 164. Dalam *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 266 disebutkan, apabila ada seorang lelaki dari penduduk negeri Islam menyetubuhi perempuan yang diharamkan baginya, tanpa didasari akad nikah atau syubhat akad nikah, bukan pula berdasarkan kepemilikan atau syubhat kepemilikan, dan dia adalah berakal sehat, baligh, atas kemauan sendiri (tidak dipaksa), dan mengetahui tentang hukum keharaman berzina, maka ia harus mendapatkan hukuman *hadd* zina. Jika ia berstatus muhshan, hukuman *hadd*-nya adalah rajam.

246 Lihat *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 33; *Al-'Inaayah Syarh Al-Hidaayah*, Juz 4, hlm. 138

sebagai zina yang mengharuskan hukuman *hadd*. Sebab perbuatan anak kecil dan orang gila tidak bisa dikatakan haram dan terlarang, karena keduanya bukan orang *mukallaf*.

Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw,

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنِ الصَّغِيْرِ حَتَّى يَكْبُرَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ أَوْ يُفِيقَ

"Pena (pentaklifan) diangkat dari tiga kategori orang, yaitu anak kecil hingga dewasa,[247] *orang yang tidur hingga bangun, dan orang gila hingga sembuh."*

Hadits ini telah kami kemukakan di depan.

3. *Pada kemaluan depan*

Kriteria ini mengecualikan persetubuhan pada kemaluan belakang, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Sebab persetubuhan yang dilakukan pada selain kemaluan depan tidak dinamakan zina menurut Imam Abu Hanifah. Berbeda pendapat dengan kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), ulama Syafi'iyah, ulama Malikiyah, dan ulama Hanabilah.

4. *Perempuan*

Kriteria ini mengecualikan persetubuhan pada binatang. Sebab persetubuhan semacam ini sangat langka terjadi dan tidak disenangi oleh tabiat dan kejiwaan yang normal seperti yang telah kami jelaskan di depan.

5. *Hidup*

Kriteria ini mengecualikan persetubuhan yang dilakukan terhadap mayat, karena persetubuhan semacam ini juga sangat langka terjadi dan tidak akan dilakukan oleh orang yang memiliki tabiat normal.

6. *Menggairahkan*

Kriteria ini mengecualikan perempuan yang tidak menggairahkan seperti anak perempuan yang masih kecil dan belum mencapai usia yang menarik gairah dan membangkitkan nafsu syahwat. Sebab tabiat yang normal tidak bisa menerimanya.

7. *Dalam keadaan atas kemauan sendiri dan kehendak bebas (ikhtiyaar)*

Pelaku persetubuhan haruslah orang yang dalam keadaan *mukhtaar* (atas kemauan sendiri, tidak dalam keadaan dipaksa), baik laki-laki yang menyetubuhi maupun perempuan yang disetubuhi. Oleh sebab itu, orang yang dipaksa berzina tidak berhak dikenai hukuman *hadd*. Para ulama bersepakat bahwa perempuan yang dipaksa berzina tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd*.

Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

"Diangkat dari umatku (tidak dicatat) tindakan tersalah, lupa dan tindakan yang dipaksakan kepada mereka untuk melakukannya."[248]

---

[247] Hadits ini dengan redaksi seperti ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Di sana terdapat sejumlah riwayat lain yang di antaranya adalah dengan redaksi, *"hingga ia bermimpi basah,"* atau *"hingga dia besar." Takhriij* hadits ini telah dikemukakan di bagian terdahulu. Lihat, *Nashb ar-Raayah*, Juz 4, hlm. 163

[248] HR. Ath-Thabrani dari Tsauban r.a. Hadits ini mempunyai redaksi lain, yaitu, *"Sesungguhnya Allah mengampuni umatku dari tiga perkara, kekeliruan, kelupaan, dan sesuatu yang dipaksakan kepada mereka untuk melakukannya."* Imam an-Nawawi mengatakan, hadits ini adalah *hasan*. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh As-Suyuthi, namun penilaian As-Suyuthi ini tidak benar. Sebab Al-Haitsami mengomentari hadits ini dengan mengatakan bahwa dalam sanadnya terdapat perawi bernama Yazid Ibnu Rabi'ah ar-Rahabi, ia adalah perawi dhaif. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Ibnu Hibban, ad-Daraquthni, ath-Thabrani dan al-Baihaqi dalam *Al-Mustadrak*, dari hadits al-Auza'i, namun di sini ada perbedaan tentang dari siapa Al-Awza'i meriwayatkannya. Ada yang mengatakan bahwa dia meriwayatkannya dari Abdullah Ibnu Abbas r.a dengan redaksi, *"Innallaaha wadha'a."* Al-Hakim, ad-Daraquthni, dan ath-Thabrani meriwayatkan dengan redaksi, *"Innallaaha tajaawaza."* Lihat, *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 109; *Al-Jaami' ash-Shaghiir*, Juz 2, hlm. 24; *Faidh Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 34; *Majma' az-Zawaa'id*, Juz 6, hlm. 250

Adapun laki-laki yang dipaksa berzina, maka ia tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd* dan tidak pula hukuman *ta'zir* menurut ulama Syafi'iyah. Pendapat ini menjadi pilihan sebagian ulama Malikiyah berdasarkan hadits tersebut dan karena adanya uzur pemaksaan.

Ulama Hanabilah mengatakan, laki-laki tersebut berhak mendapatkan hukuman *hadd*. Sebab ketika batang kemaluannya bisa ereksi, maka hal ini menunjukkan tidak adanya unsur pemaksaan pada dirinya.

Pada awalnya Imam Abu Hanifah mengatakan, jika yang memaksa laki-laki tersebut adalah penguasa, maka ia tidak berhak mendapat hukuman *hadd*. Namun jika yang memaksa adalah selain penguasa, maka ia dihukum *hadd* sebagai bentuk *istihsaan*. Sebab menurut Imam Abu Hanifah, pemaksaan tidak dapat terwujud kecuali dari penguasa.

Adapun perzinaan yang dilakukan karena dipaksa oleh selain penguasa, maka hal ini menunjukkan tidak terpenuhinya unsur pemaksaan, sebab mengandung unsur kesuka relaan dari pelaku. Hal ini dibuktikan dengan situasi dan kondisi yang terjadi yaitu menegangnya alat kemaluannya dan menguatnya syahwatnya.

Namun kemudian Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa orang yang dipaksa berzina tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd*. Sebab kondisi menegangnya alat kemaluannya bisa jadi menunjukkan unsur kejantanan dan bukan menunjukkan bahwa ia berkeinginan untuk melakukan hal itu. Sementara itu, kedua sahabat Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, orang yang dipaksa tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd* dalam kedua kasus di atas. Inilah pendapat yang mu'tamad dalam fatwa yang diberikan. Sementara itu, Zufar mengatakan, dalam kedua kasus di atas, orang tersebut tetap dihukum *hadd*.[249]

8. Di daarul 'adl

Maksudnya, di *daarul Islam* (kawasan negara Islam). Sebab *waliyyul amri* (penguasa negara Islam) tidak mempunyai kewenangan atas *daarul harb* (negeri musuh) dan *daarul baghyi* (kawasan yang dikuasai oleh pemberontak).

9. Oleh orang yang berkewajiban mematuhi hukum-hukum Islam

Yakni Muslim atau kafir dzimmi. Kriteria ini mengecualikan orang kafir harbi, sebab ia bukanlah orang yang berkewajiban mematuhi dan berkomitmen terhadap hukum-hukum Islam.

10. Tidak mempunyai hakikat kepemilikan

Kriteria ini mengecualikan persetubuhan yang dilakukan oleh seseorang terhadap budak perempuan miliknya berdasarkan *milkul yamiin* (budak perempuan yang didapatkan dalam peperangan dengan orang kafir), seperti menyetubuhi budak perempuan *musytarakah* (milik bersama dua orang atau lebih), budak perempuan Majusi,[250] budak perempuan yang murtad, budak perempuan *mukaatabah*, budak perempuan yang statusnya adalah mahramnya karena persusuan atau karena hubungan pernikahan atau karena *al-Jam'u* (budak perempuan miliknya yang statusnya adalah saudara perempuan istrinya atau bibi istrinya kepona-

---

[249] Lihat, *Al-Badaa'i*, Juz 7, hlm. 34 dan 180; *Haasyiyah Ibnu 'Abidin*, Juz 3, hlm. 173; *Mughni Al-Muhtaaj*, Juz 4, hlm. 145; *Al-Muhadzdzab*, Juz 2, hlm. 267; *Haasyiyah Ad-Dasuqi 'alaa Asy-Syarh Al-Kabiir*, karya *Ad-Dardir*, juz 4, hlm. 318; *Bidaayah Al-Mujtahid*, Juz 2, hlm. 431; *Al-Mughnii*, karya Ibnu Quddamah, Juz 8, hlm. 187 dan 205

[250] Sudah maklum bahwa seorang Muslim tidak boleh menikahi perempuan Majusi (penyembah api) dan perempuan paganis, dan tidak boleh pula menyetubuhinya karena statusnya sebagai budak milik dengan kepemilikan *milkul yamiin* (budak yang didapatkan melalui peperangan dengan musuh yakni kaum perempuan musuh yang menjadi tawanan perang. Lihat *Haasyiyah Ibnu 'Abidin*, Juz 2, hlm. 398

kan istrinya).[251] Bahkan meskipun persetubuhan tersebut adalah haram dan ia mengetahui hukum keharamannya itu.[252]

Pendapat yang sahih menurut ulama Syafi'iyah adalah, jika ada seseorang sebut saja si A memiliki seorang budak perempuan yang statusnya adalah masih kerabat mahramnya sendiri, lalu si A menyetubuhinya, maka tidak ada hukuman *hadd* baginya. Karena di sini si A menyetubuhi budak perempuan yang menjadi miliknya, sehingga ia tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd*, sama seperti menyetubuhi budak perempuan yang sedang menstruasi. Begitu juga menyetubuhi budak perempuan yang menjadi milik bersama antara dirinya dengan seseorang yang lain, ia juga tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd*.

11. Tidak mempunyai hakikat tali pernikahan

Ini merupakan kriteria lain untuk mengecualikan persetubuhan dengan perempuan yang dimiliki dengan akad pernikahan, seperti menyetubuhui istri yang sedang menstruasi, nifas, berpuasa, sedang ihram haji, atau perempuan yang di-*zhihaar* atau di-*iilaa'* suaminya, maka ia tidak sampai dikenai hukuman *hadd* meskipun persetubuhan tersebut adalah haram, karena adanya kepemilikan pernikahan.[253]

12. Tidak ada syubhat kepemilikan

Oleh sebab itu, apabila terdapat unsur syubhat kepemilikan atau pernikahan, pelaku tidak dikenai hukuman *hadd*. Hal ini berdasarkan hadits, *"Tolak dan hindarilah penjatuhan hukuman hadd karena adanya unsur syubhat."*[254]

Meskipun hadits ini statusnya adalah *mauquuf*, akan tetapi mempunyai status hukum seperti hadits *marfuu'*, karena hukuman *hadd* merupakan suatu hukuman yang sempurna dan utuh sehingga mengharuskan tindak pidana tersebut juga harus sempurna, sementara keberadaan unsur syubhat pada tindak pidana tersebut menjadikannya tidak bisa dikatakan

---

251 Budak yang secara otomatis langsung merdeka dengan sendirinya ketika ia menjadi milik seseorang adalah jika orang yang memilikinya itu adalah orang yang memiliki garis keturunan utama dengannya, yaitu ayah, ibu, kakek, nenek dan seterusnya ke atas, dan anak, cucu, cicit dan seterusnya ke bawah. Seperti jika ada seorang budak sebut saja si A, lalu ia jatuh ke tangan si B, sementara si B adalah anak atau cucu dari si A, maka si A di sini secara otomatis langsung merdeka dengan sendirinya.

252 *Fath Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 14; *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 35

253 *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 35; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 140

254 Az-Zaila'i mengatakan, hadits ini dengan redaksi seperti ini adalah hadits *ghariib*. Hadits ini diriwayatkan oleh Al-Baihaqi secara *mauquuf* dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Lengkapnya adalah, *"Seorang Imam tidak boleh menyia-nyiakan hukuman hadd (tidak menegakkannya)."* Akan tetapi dalam sanadnya terdapat perawi bernama Al-Mukhtar Ibnu Nafi'. Mengenai perawi ini, Bukhari mengatakan, ia adalah perawi *munkarul hadiits* (hadits yang diriwayatkan melalui jalurnya adalah masuk kategori hadits *munkar*). Az-Zaila'i berkata lebih lanjut, hadits yang paling dapat dipertanggungjawabkan tentang masalah ini adalah hadits Sufyan Ats-Tsauri dari 'Ashim dari Abu Wail dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a, ia berkata, *"Tolak dan hindarilah penjatuhan hukuman hadd karena masih adanya unsur syubhat. Hindarkanlah hukuman bunuh (mengqishah mati) dari kaum Muslimin semampu kalian."* Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Adi dan Musaddad dalam *Musnad*-nya dalam bentuk *mauquuf* pada Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Hadits ini adalah hadits *hasan*. Hadits ini juga diriwayatkan oleh para ulama hadits yang lain dalam bentuk *marfuu'* dan *mursal*. Hadits ini juga diriwayatkan dari Uqbah Ibnu Amir r.a dan Mu'adz r.a dalam bentuk *mauquuf*. Hadits ini juga diriwayatkan secara *munqathi'* dan *mauquuf* pada Umar Ibnul Khaththab r.a. Dalam *Musnad* Imam Abu Hanifah disebutkan sebuah riwayat *marfuu'* dari Abdullah Ibnu Abbas r.a dengan redaksi, *"Tolaklah penjatuhan hukuman hadd karena ada unsur syubhat."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan sanad dhaif dari Abu Hurairah r.a dengan redaksi, *"Tolaklah penjatuhan hukuman hadd selama kalian menemukan alasan untuk menolaknya."* At-Tirmidzi, Hakim, dan al-Baihaqi juga meriwayatkannya dari Aisyah r.a dengan redaksi, *"Tolak dan hindarkanlah hukuman hadd dari kaummMuslimin semampu kalian."* Akan tetapi dalam sanadnya terdapat seorang perawi bernama Yazid Ibnu Abi Ziyad, ia adalah seorang perawi dhaif, sebagaimana yang dikatakan oleh at-Tirmidzi. Ad-Daraquthni dan al-Baihaqi dalam *Sunan* mereka berdua meriwayatkannya secara *marfuu'*. Al-Baihaqi mengatakan, riwayat yang *mauquuf* adalah yang lebih dapat dipertanggungjawabkan. Hadits yang shahih tentang masalah ini adalah yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah, at-Tirmidzi, Hakim, dan al-Baihaqi dari Aisyah r.a dengan redaksi, *"Tolak dan hindarkanlah hukuman hadd dari kaum Muslimin semampu kalian. Jika kalian melihat ada jalan keluar bagi seorang Muslim, bebaskanlah dia. Sebab kekeliruan seorang Imam dalam memberikan pengampunan adalah lebih baik daripada kekeliruan dalam menjatuhkan hukuman."* (Lihat *Nashb Ar-Raayah*, Juz 3, hlm. 309 dan 333; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 352, *Nailul Authaar*, Juz 7, hlm. 104; *Subulus Salaam*, Juz 4, hlm. 15; *Jaami' al-Ushuul*, Juz 4, hlm. 343; *Majma' az-Zawaa'id*, Juz 6, hlm. 248; *Faidh Al-Qadiir*, Juz 1, hlm. 227; *Al-Jaami' Ash-Shaghiir*, Juz 1, hlm. 14

sempurna. Hal ini seperti persetubuhan seorang ayah terhadap budak perempuan milik putranya, karena dalam persetubuhan ini terdapat unsur syubhat kepemilikan atau hak, sebab Rasulullah saw. telah bersabda, "*Kamu dan hartamu adalah untuk ayahmu.*"[255]

Begitu juga dengan persetubuhan yang dilakukan oleh seorang majikan terhadap budak perempuan milik budak mukatabnya, sebab budak mukatab tetap berstatus sebagai budak selama harga *mukaatabah* yang ada masih belum lunas meski hanya kurang satu dirham sekalipun, sehingga budak mukaatab itu masih menjadi milik majikannya, dan hal ini memunculkan unsur syubhat pada kepemilikan hasil kerja si budak *mukaatab* tersebut. Juga seperti persetubuhan yang dilakukan oleh seorang majikan terhadap budak perempuan milik budaknya yang *ma`dzuun* (diizinkan untuk bekerja mencari penghasilan), baik apakah ia adalah budak yang memiliki tanggungan utang ataukah tidak. Apabila tidak memiliki tanggungan utang, maka budak perempuan tersebut berarti milik majikannya. Dan apabila ia memiliki tanggungan utang, berarti dirinya adalah milik majikannya sehingga hasil kerjanya juga menjadi milik majikannya. Akan tetapi di sini ada unsur syubhatnya karena budak mukatab dan budak *ma`dzuun* memiliki hak penggunaan terhadap budak perempuan miliknya itu.

Begitu juga dengan menyetubuhi budak perempuan yang menjadi ghanimah di *daarul harb* atau setelah dibawa ke *daarul Islam* akan tetapi sebelum dilakukan pembagian, karena di sini ada hak *al-istiilaa`* (penguasaan) yang tertetapkan. Oleh sebab itu, dalam semua kasus di atas, hukuman *hadd* tidak dapat dijatuhkan karena masih mengandung unsur syubhat kepemilikan meskipun pelaku tahu bahwa persetubuhan yang dilakukannya tersebut adalah haram.[256]

13. Syubhat pernikahan

Maksudnya, terdapat unsur syubhat dalam akad nikah. Seperti seseorang yang menyetubuhi perempuan yang dinikahinya tanpa saksi atau tanpa wali nikah, atau pernikahan sementara yaitu nikah mut'ah, maka pelaku tidak dapat dijatuhi hukuman *hadd* meskipun ia mengetahui dan meyakini keharamannya. Hal ini karena masih terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama mengenai boleh tidaknya pernikahan tanpa saksi atau tanpa wali nikah atau nikah dengan akad sementara (*mut'ah*). Perbedaan pendapat ini memunculkan unsur syubhat.

Apabila ada seseorang menikah dengan kerabat mahramnya karena ikatan nasab atau persusuan atau *shahaarah* (ikatan kerabat melalui jalur pernikahan) yang menetapkan pengharaman dinikahi untuk selamanya, atau menikahi dua perempuan bersaudara sekaligus, atau menikahi wanita untuk yang kelima (sementara istri pertama sampai keempat masih tetap statusnya sebagai istri) atau menikah dengan perempuan yang masih dalam masa iddahnya dari lelaki lain, dan telah terjadi persetubuhan setelah akad nikah, maka tidak ada hukuman *hadd* baginya menurut Imam Abu Hanifah dan Ats-Tsauri meskipun ia mengetahui keharamannya. Akan tetapi ia harus dihukum *ta'zir*. Dengan alasan, terjadinya persetubuhan

---

[255] Hadits ini diriwayatkan dari hadits Jabir r.a, Aisyah r.a, Samurah Ibnu Jundub r.a, Umar Ibnul Khaththab r.a, Abdullah Ibnu Mas'ud r.a dan Abdullah Ibnu Umar r.a. Hadits Jabir r.a diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan sanad shahih. Hadits Aisyah r.a diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dalam *Shahiih*-nya. Hadits Samurah Ibnu Jundub r.a diriwayatkan oleh Al-Bazzar dan Ath-Thabrani. Hadits Umar Ibnul Khaththab r.a diriwayatkan oleh Al-Bazzar. Hadits Abdullah Ibnu Mas'ud r.a diriwayatkan oleh Ath-Thabrani. Dan hadits Abdullah Ibnu Umar r.a diriwayatkan oleh Abu Ya'la Al-Mushili. (Lihat *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 337 dan halaman setelahnya. Hanya saja pengertian kepemilikan dalam hadits ini dimaksudkan sebagai bentuk etika dan kebaktian, bukan kepemilikan dalam pengertian yang sebenarnya. Sebab kepemilikan orang tua adalah berdiri sendiri dan terpisah dari kepemilikan anak).

[256] Lihat *Al-Badaa`i'*, Juz 7, hlm. 35; *Fath Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 141.

tersebut dikarenakan adanya suatu syubhat berupa gambaran sesuatu yang memperbolehkannya, yaitu akad nikah, sehingga persetubuhan itu tidak mengharuskan hukuman *hadd*.

Sementara itu, jumhur ulama yaitu ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, ulama Hanabilah dan kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, hukuman *hadd* wajib dijatuhkan dalam semua persetubuhan yang haram yang keharamannya itu adalah untuk selamanya. Sebab pernikahan semacam itu adalah batal berdasarkan ijma'. Sedangkan unsur syubhatnya tidak dianggap dan tidak diperhitungkan, sebab itu adalah syubhat yang rusak (tidak diakui). Sedangkan persetubuhan yang hukumnya haram tapi tidak untuk selamanya seperti menikahi dan menyetubuhi seorang perempuan yang berstatus mahramnya berdasarkan hubungan pernikahan seperti saudara perempuan sang istri atau keharamannya masih diperselisihkan seperti pernikahan tanpa saksi, maka tidak mengharuskan hukuman *hadd*.

Akan tetapi, ulama Malikiyah membatasi hukum ini (hukuman *hadd* terhadap persetubuhan berdasarkan pernikahan dengan perempuan yang berstatus mahram karena hubungan darah atau persusuan atau pernikahan kelima) hanya pada kasus jika pelakunya mengetahui keharaman pernikahannya tersebut. Sedangkan jika pelakunya tidak mengetahui keharamannya, maka ia tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd*. Ulama Syafi'iyah juga berpendapat bahwa pelaku persetubuhan tersebut tidak dijatuhi hukuman *hadd* jika ia tidak mengetahui keharamannya atau tidak mengetahui jika perempuan yang dinikahinya tersebut adalah mahramnya.

Sumber perbedaan pendapat ini adalah, pada dasarnya menurut Imam Abu Hanifah jika suatu pernikahan dilakukan oleh orang yang memang telah mempunyai kelayakan dan kompetensi untuk melakukannya dan objeknya pun layak untuk menjadi objek tujuan-tujuan pernikahan, maka itu menghalangi dijatuhkannya hukuman *hadd*, apakah pernikahan itu adalah halal ataupun haram, apakah keharaman itu masih diperselisihkan maupun telah disepakati, dan apakah orang tersebut menduga bahwa pernikahannya itu adalah halal sehingga ia mengklaim adanya kesamaran dan ketidak jelasan maupun ia benar-benar mengetahui keharamannya.

Sedangkan menurut kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) dan jumhur mengatakan, apabila pernikahan tersebut adalah diharamkan untuk selamanya atau keharamannya telah menjadi kesepakatan, maka mengharuskan hukuman *hadd*. Sebab persetubuhan dalam pernikahan semacam ini dilakukan terhadap objek yang sudah tidak mengandung unsur kesyubhatan lagi, karena keharamannya sudah pasti. Namun jika keharamannya itu tidak untuk selamanya atau keharamannya masih diperselisihkan, maka tidak ada hukuman *hadd* di dalamnya.[257]

Pendapat kedua rekan Imam Abu Hanifah ini adalah pendapat yang lebih *azhhar* dan inilah pendapat yang dijadikan landasan fatwa oleh ulama Hanafiyah. Akan tetapi penulis *Ad-Durr al-Mukhtaar* mengatakan, "Akan tetapi pendapat yang diunggulkan dalam semua buku *syarh* adalah pendapat Imam Abu Hanifah. Sehingga menggunakannya sebagai landasan fatwa adalah lebih utama."[258]

Ulama Syafi'iyah menuturkan, barangsiapa menyewa perempuan untuk dizinai lalu dia pun berzina dengan perempuan tersebut, atau me-

---

[257] Lihat *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 35 dan halaman setelahnya; *Mughni Al-Muhtaaj*, Juz 4, hlm. 146; *Al-Muhadzdzab*, Juz 2, hlm. 268; *Al-Miizaan*, karya Asy-Sya'rani, Juz 2, hlm. 157; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, Juz 3, hlm. 251 dan 314; *Al-Mughnii*, Juz 8, hlm. 182; *Al-Furuuq*, Juz 4, hlm. 174; *Rahmah Al-Ummah*, Juz 2, hlm. 136

[258] *Haasyiyah Ibni 'Abidiin*, Juz 3, hlm. 168

nikah dengan perempuan yang masih kerabat mahramnya dan dia meyakini keharamannya, maka ia harus mendapatkan hukuman *hadd*. Karena akad tersebut tidak mempunyai pengaruh dan efek apa pun dalam menjadikan si perempuan boleh disetubuhi olehnya. Sehingga keberadaan akad tersebut sama dengan ketiadaannya.

14. Syubhat kesamaran dan kekaburan (syubhat isytibaah)

Syubhat adalah perkara yang menyerupai sesuatu yang tetap dan positif, akan tetapi sebenarnya perkara itu tidak tetap dan tidak positif. Syubhat ada kalanya bisa terjadi pada tindakan, sehingga disebut syubhat *isytibaah,* yakni kesyubhatan bagi orang yang tindakan itu baginya adalah samar dan kabur, yakni ia tidak mengetahui secara pasti apakah tindakan seperti itu boleh ataukah tidak, bukan bagi orang yang tindakan itu sudah tidak samar dan tidak kabur baginya, karena ia telah mengetahuinya dengan jelas, sehingga jika ia mengatakan, "Aku mengetahui bahwa hal itu haram bagiku," maka ia dihukum *hadd.*

Atau syubhat pada objek, dan disebut dengan syubhat *hukmiyyah*. Kesyubhatan ini dapat terwujud dengan adanya bukti yang menunjukkan peniadaan keharaman, baik apakah ia menduga kehalalannya atau pun sudah mengetahui keharamannya.

Atau ada kalanya syubhat pada pelaku, dan hal ini akan kami jelaskan dalam pembahasan selanjutnya.[259]

Adapun syubhat pada tindakan (syubhat *isytibaah*), maka bisa terjadi dalam delapan kasus apabila orang yang menyetubuhi menduga kehalalannya. Adapun jika dia mengatakan, "Aku tahu bahwa perempuan tersebut haram bagiku," maka dia harus dihukum *hadd.*

Kedelapan kasus tersebut adalah:

1. Perempuan yang ditalak tiga selama masih dalam masa iddah. Apabila suaminya menyetubuhinya, maka ia tidak dihukum *hadd* jika ia menyangka bahwa perempuan tersebut masih halal baginya, karena pertimbangan masih adanya tali pernikahan menyangkut hak penisbatan nasab kepada dirinya (yaitu yang dikenal dengan istilah masih adanya *atsarul firaasy*) dan pertimbangan perempuan tersebut masih belum boleh menikah dengan lelaki lain serta sang suami masih berkewajiban memberikan nafkah dan tempat tinggal kepadanya.
2. Perempuan yang ditalak ba'in dengan memberikan harta atau perempuan yang dikhuluk selama masih dalam masa iddah karena sebab dan pertimbangan-pertimbangan yang sama seperti di atas.[260]

Adapun kesyubhatan objek, bisa ditemukan dalam beberapa kasus, baik lelaki tersebut menduga kehalalannya maupun ia mengatakan, "Aku tahu bahwa dia haram bagiku." beberapa kasus tersebut adalah:

Perempuan yang ditalak ba'in dengan kata-kata kinayah seperti, "anti *baa'in, anti battah, anti batlah,*" maka ia tidak dihukum *hadd,*

---

[259] Lihat, *Fath Al-Qadiir ma'a Al-Inaayah,* Juz 4, hlm. 140 dan halaman setelahnya; *Al-Badaa'i',* Juz 7, hlm. 36; *Haasyiyah Ibni 'Abidin,* Juz 3, hlm. 165 dan halaman setelahnya.

[260] Adapun keenam kasus yang lain adalah, budak perempuan milik ayah, budak perempuan milik ibu dan budak perempuan milik istri. Karena sudah maklum bahwa biasanya seseorang memiliki semacam kebebasan untuk ikut menggunakan harta milik kedua orang tua dan istrinya, di mana ia biasa ikut menggunakannya tanpa harus meminta ijin terlebih dahulu dan tanpa ada rasa sungkan. Kemudian *ummul walad* (budak perempuan yang melahirkan anak majikannya) ketika si majikan memerdekakannya selama ia masih berada dalam masa iddah darinya karena adanya *atsar al-Firaasy.* Kemudian seorang hamba sahaya ketika ia menyetubuhi budak perempuan milik majikannya, sebab hamba sahaya biasanya memang agak bebas dalam ikut memanfaatkan harta majikannya. Lalu budak perempuan yang digadaikan ketika disetubuhi oleh *murtahin* (orang yang menerima gadaian) sebagaimana yang disebutkan dalam riwayat yang telah disebutkan dalam pembahasan tentang hukuman hadd dan ini adalah riwayat yang shahih. Sebab secara garis besar, kepemilikan harta, yakni ketika binasa, menjadi sebab kepemilikan terhadap *mut'ah.*

karena para sahabat berbeda pendapat mengenai apakah perempuan seperti ini tertalak *raj'i* ataukah tertalak *baa'in*.[261]

Adapun kesyubhatan pelaku, bisa ditemukan dalam kasus seandainya ada seseorang melihat seorang perempuan berada di atas tempat tidurnya, sehingga ia mengira bahwa perempuan tersebut adalah istrinya, lalu dia pun menyetubuhinya. Atau ada orang buta yang memanggil istrinya lalu yang datang justru adalah perempuan lain, lalu si buta ini menyetubuhinya karena ia mengira bahwa perempuan tersebut adalah istrinya, kemudian baru diketahui bahwa perempuan tersebut ternyata bukan istrinya melainkan orang lain, orang tersebut tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd* menurut ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan Zufar dari kalangan ulama Hanafiyah. Dengan alasan ada uzur, yaitu sebuah dugaan yang memperbolehkan dan mendorongnya untuk melakukan persetubuhan tersebut.

Hal ini seperti seorang perempuan yang diarak menuju seorang mempelai laki-laki. Kemudian kaum perempuan mengatakan, "Perempuan ini adalah istrimu," padahal perempuan tersebut bukanlah istrinya. Kemudian lelaki tersebut menyetubuhinya. Dalam kasus ini ia tidak berhak mendapat hukuman *hadd* akan tetapi ia harus membayar mahar.[262]

Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan ulama Hanabilah mengatakan, dalam dua kasus di atas, pelaku tetap dijatuhi hukuman *hadd*. Sebab dugaan tidak dapat membenarkan persetubuhan yang dilakukan. Karena seharusnya ia wajib menunggu dan meneliti hingga ia benar-benar mengetahui bahwa perempuan tersebut adalah istrinya. Dalam hal ini tidak ada syubhat kecuali hanya keberadaan perempuan di atas ranjang lelaki tersebut, dan hal seperti ini

---

Ulama Hanabilah (lihat, *Al-Mughnii*, Juz 6, hlm. 749) mengatakan, apabila ada seorang laki-laki menikah dengan maskawin berupa budak perempuan, lalu ia menyetubuhi budak perempuan yang telah ia jadikan sebagai maskawin itu, sementara ia tahu bahwa kepemilikannya atas budak tersebut telah hilang dan ia mengetahui bahwa budak perempuan tersebut sudah tidak boleh ia setubuhi lagi, maka dia berhak mendapatkan hukuman hadd. Sebab dia menyetubuhi budak perempuan itu ketika sudah bukan miliknya lagi, dan dia juga berkewajiban membayar mahar kepada majikan budak perempuan tersebut (yaitu istrinya sendiri), baik dia menyetubuhinya secara paksa maupun si budak perempuan tersebut memang mau ia setubuhi secara suka rela. Sebab mahar tersebut adalah untuk majikannya, bukan untuk si budak perempuan itu sendiri, sehingga tidak dapat gugur dengan adanya kerelaan si budak perempuan itu dalam persetubuhan tersebut.

Adapun persetubuhan yang dilakukan oleh *murtahin* terhadap budak perempuan yang digadaikan kepadanya dengan seijin pemiliknya yang telah menggadaikannya itu, dan *murtahin* mengaku tidak mengetahui kalau itu adalah diharamkan, maka dalam hal ini terdapat dua versi pendapat di kalangan ulama Syafi'iyah. (Lihat, *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 268). Salah satu dari dua versi pendapat itu menyatakan, pengakuannya tentang ketidah tahuannya itu tidak diterima kecuali jika ia adalah memang orang yang bisa dimaklumi jika seandainya ia tidak mengetahui hukum-hukum syariat. Versi pendapat yang lain mengatakan, pengakuannya itu diterima, sebab untuk mengetahui hukum seperti itu membutuhkan pemahaman fiqh yang mendalam.

261 Kelima kasus lainnya adalah:

1. Budak perempuan milik anak laki-laki ke bawah. Karena adanya suatu hal yang menghendaki kepemilikan, yaitu hadits, *"Kamu dan hartamu adalah untuk ayahmu."*
2. Budak perempuan yang dijual apabila disetubuhi oleh penjualnya sebelum dilakukannya *al-qabdhu* atau penyerah terimaan. Sebab kepemilikan tangan (*milkul yad*) penjual di sini masih ada sehingga hal ini memunculkan syubhat, meskipun kepemilikan barangnya (*milkur raqabah*) di sini telah hilang dengan adanya akad jual beli yang dilakukan.
3. Budak perempuan yang dijadikan maskawin oleh majikannya dalam akad nikah. Kemudian budak tersebut disetubuhi oleh sang suami (majikannya) sebelum si budak diserah terimakan kepada sang istri. Sebab kepemilikan tangan (*milkul yad*) sang suami atas budak tersebut masih ada sehingga hal itu memunculkan syubhat, meskipun *milkur raqabah* sang suami atas budak tersebut telah hilang karena adanya akad nikah.
4. Budak perempuan milik bersama dua orang, karena adanya kepemilikan pada separuhnya.
5. Budak perempuan yang digadaikan sebagaimana riwayat yang disebutkan dalam Kitab *Ar-Rahn*. Sebab akad penggadaian ini telah membentuk hak kepemilikan, sehingga hukuman tidak dapat dijatuhkan, baik apakah hukum masalah ini masih kabur baginya dan tidak ia ketahui dengan jelas maupun tidak. Hal ini diqiyaskan pada kasus apabila seseorang menyetubuhi budak perempuan yang dibelinya, akan tetapi masih dalam masa khiyar untuk pihak penjual. Lihat *Al-'Inaayah 'ala Al-Hidaayah fi Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 142.

262 Lihat, *Fath Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 146

tidak dapat dikatakan sebagai suatu syubhat yang dapat menggugurkan hukuman *hadd*.[263]

Sementara itu, Muhammad mengatakan, apabila seorang suami yang buta memanggil istrinya dengan mengatakan, "Wahai Fulanah," kemudian seorang perempuan menjawab dengan mengatakan, "Aku adalah Fulanah istrimu," lalu ia pun menyetubuhinya, maka dia tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd*. Dengan alasan bahwa si buta ini tidak mempunyai cara untuk mengenali istrinya kecuali dengan cara tersebut, sehingga dalam hal ini ia dimaklumi.

Adapun jika perempuan tersebut menjawab dengan tidak mengatakan, "Aku Fulanah," maka si buta harus mendapatkan hukuman *hadd*. Dengan alasan bahwa si buta ini dapat mengenali perempuan tersebut lebih jauh dari sekedar jawaban tersebut, sehingga itu tidak bisa menjadi syubhat.[264]

Ulama Syafi'iyah dan ulama Malikiyah[265] mengatakan, syubhat dapat menolak penjatuhan hukuman *hadd*. Syubhat ada tiga:

1. Syubhat pada pelaku, yaitu pelaku mengira persetubuhan yang dilakukannya itu halal. Seperti apabila dia menyetubuhi seorang perempuan yang ia kira istrinya atau budak perempuannya.
2. Syubhat pada objek atau perempuan yang disetubuhi, seperti persetubuhan yang dilakukan oleh beberapa orang terhadap budak perempuan milik bersama di antara mereka.
3. Syubhat pada sebab yang memperbolehkan persetubuhan, seperti pernikahan yang masih diperselisihkan keabsahannya, misalnya nikah mut'ah dan nikah *syighaar* (seperti si A memiliki seorang anak perempuan dan si B juga memiliki seorang anak perempuan, lalu si A menikahkan anak perempuannya itu dengan si B dengan ketentuan si B juga menikahkan anak perempuannya dengan si A, dan pernikahan itu adalah tanpa mahar), pernikahan *tahliil* (menikahi seorang perempuan yang telah tertalak tiga dengan maksud dan tujuan supaya si perempuan itu halal dinikahi kembali oleh mantan suaminya lagi), pernikahan tanpa wali, pernikahan tanpa saksi, menikahi saudara perempuan si istri pada saat si istri masih dalam masa iddah ba'in, pernikahan kelima ketika salah satu dari keempat istrinya masih berada dalam masa iddah, dan menikahi perempuan majusi. Ibnu Quddamah al-Hanbali mengatakan, ini adalah pendapat kebanyakan ulama. Sebab perbedaan pendapat mengenai bolehnya persetubuhan dalam kasus-kasus seperti ini merupakan suatu syubhat, sementara kita tahu bahwa hukuman *hadd* ditolak karena adanya syubhat. Ibnul Mundzir berkata, "Semua ulama yang kami menghafal dari mereka bersepakat bahwa hukuman *hadd* ditolak karena adanya syubhat."[266]

Ulama Hanabilah menyetujui bahwa bentuk syubhat kedua dan ketiga di atas dapat menolak hukuman *hadd*. Adapun bentuk syubhat pertama, yaitu syubhat pada pelaku, maka tidak dapat menolak hukuman *hadd*.[267]

Menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Malikiyah, bentuk syubhat yang pertama dapat menolak hukuman *hadd*. Dengan alasan bahwa pelaku tidak berdosa karena dia meyakini

263 Lihat, *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 37; *Fath Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 148; *Al-Mughni*, Juz 8, hlm. 184
264 *Ibid*
265 *Qawaa'id Al-Ahkaam*, karya Al-'Izz Ibnu 'Abdissalam, Juz 2, hlm. 137; *Al-Furuuq*, Juz 4, hlm. 172.
266 *Al-Mughni*, Juz 8, hlm. 184
267 *Al-Mughhni*, Juz 8, hlm. 181-184

bahwa persetubuhan yang dilakukannya halal. Di sini, garis keturunan diikutkan kepadanya, si perempuan yang disetubuhi itu wajib beriddah dan si pelaku berkewajiban membayar mahar kepada si perempuan tersebut.

Adapun syubhat kedua, dapat menolak hukuman *hadd*. Dengan alasan di dalamnya pelaku memiliki kepemilikan yang menghendaki kehalalan, sedangkan kepemilikan orang lain yang ada di dalamnya menghendaki keharaman. Sehingga *mafsadah* yang terjadi tidak sampai seperti *mafsadah* pada zina murni. Dalam situasi seperti ini, terjadi kekaburan dan ketidakjelasan karena tidak ada sesuatu yang menghendaki penjatuhan hukuman *hadd* kepadanya meskipun ada sesuatu yang menetapkan hukuman *hadd* karena adanya kepemilikan orang lain di dalamnya.

Adapun syubhat ketiga, maka unsur syubhatnya bukan karena perbedaan pendapat para ulama. Akan tetapi syubhatnya adalah timbul dari terjadinya kontradiksi antara dalil-dalil yang mengharamkan dengan dalil-dalil yang menghalalkan. Halal adalah perkara yang ada dalil yang menghalalkannya. Sedangkan haram adalah perkara yang ada dalil yang mengharamkannya. Salah satu dari keduanya tidaklah memiliki status lebih dibandingkan yang lain. Seperti kepemilikan salah satu dari dua orang yang ikut memiliki hak bagian pada budak perempuan milik bersama menghendaki halal, sedangkan kepemilikan rekannya menghendaki haram.

Penolakan hukuman *hadd* dikedepankan jika memang benar-benar mengandung unsur syubhat, karena kemaslahatan terbesar adalah terdapat dalam upaya manusia mencapai taraf yang sempurna dalam pengabdiannya dan penghambaannya kepada Allah Yang Mahakuasa. Sedangkan *hadd* adalah faktor-faktor yang membahayakan manusia yang tidak dapat dijatuhkan kecuali ketika benar-benar ada *mafsadah* yang sempurna, utuh, dan murni.

Ketidaktahuan seseorang mengenai hukum haramnya berzina merupakan uzur syar'i jika orang tersebut adalah orang yang relatif baru masuk Islam, atau dia hidup di pedalaman yang jauh dari ulama, atau orang tersebut gila lalu ketika sadar ia berzina sebelum ia mengetahui hukum-hukum Islam.[268]

2. SYARAT-SYARAT HUKUMAN HADD ZINA

Hukuman *hadd* zina tidak bisa dijatuhkan kepada seorang pelaku zina baik laki-laki maupun perempuan kecuali dengan beberapa syarat, yang beberapa di antaranya sudah disepakati dan sisanya masih diperselisihkan. Syarat-syarat tersebut ada sepuluh seperti berikut,[269]

a. Pelaku adalah orang baligh

Apabila pelakunya adalah anak kecil yang belum baligh, ia tidak dapat dijatuhi hukuman *hadd* berdasarkan kesepakatan ulama.

b. Pelaku adalah orang berakal

Apabila pelaku adalah orang gila, ia tidak dapat dijatuhi hukuman *hadd* berdasarkan kesepakatan ulama. Apabila ada orang yang berakal berzina dengan perempuan gila atau sebaliknya, lelaki yang gila berzina dengan perempuan berakal sehat, maka yang dijatuhi hukuman *hadd* adalah orang yang berakal dari keduanya.

c. Pelaku adalah seorang Muslim menurut ulama Malikiyah

Orang kafir tidak dijatuhi hukuman *hadd* jika berzina dengan perempuan kafir. Akan tetapi, ia harus dihukum *ta'zir* jika ia menam-

---

268 Lihat, *Al-Muhadzdzab*, Juz 2, hlm. 268

269 Lihat *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 353 dan halaman setelahnya; *Al-Lubaab ma'a Syarh Al-Kitaab*, Juz 3, hlm. 190-193; *Al-Muhadzdzab*, 2, hlm. 263, 266, dan 269; *Ghaayah Al-Muntahaa*, Juz 3, hlm. 319 dan halaman setelahnya.

pakkan perbuatannya itu. Apabila ada orang kafir memaksa seorang perempuan Muslimah untuk berzina (memerkosanya), si kafir tersebut dibunuh. Apabila si perempuan Muslimah itu melakukan perzinaan tersebut secara sukarela, si kafir dihukum *ta'zir*.

Sementara itu, jumhur ulama mengatakan, hukuman *hadd* zina juga dijatuhkan kepada pelaku kafir, akan tetapi ia tidak dihukum rajam jika statusnya adalah muhshan melainkan didera menurut ulama Hanafiyah. Sementara itu, menurut ulama Hanabilah dan ulama Syafi'iyah, hukuman *hadd* zina dan hukuman *hadd* minum minuman keras tidak dijatuhkan kepada pelaku kafir musta`man, karena hukuman *hadd* zina dan hukuman *hadd* menenggak minuman keras adalah hak Allah SWT (hak publik), sementara orang kafir musta`man atau mu'aahad tidak memiliki kewajiban untuk berkomitmen terhadap hak-hak Allah SWT."

d. Pelaku melakukan perzinaan atas kemauan sendiri, tidak dalam keadaan dipaksa

Fuqaha berbeda pendapat mengenai, apakah orang yang berzina karena dipaksa tetap dikenai hukuman *hadd*?

Jumhur berpendapat[270], tidak dikenai hukuman *hadd*. Sementara ulama Hanabilah berpendapat, ia tetap dikenai hukuman *hadd*, sebagaimana hal ini telah diketahui dalam penjelasan definisi. Perempuan yang dipaksa untuk berzina atau diperkosa tidak dikenai hukuman *hadd*.

e. Perzinaan yang dilakukan adalah dengan manusia

Oleh sebab itu, apabila ada seseorang menyetubuhi binatang, maka ia tidak dikenai hukuman *hadd* berdasarkan kesepakatan madzhab empat menurut pendapat yang lebih sahih di kalangan ulama Syafi'iyah. Akan tetapi ia dikenai hukuman *ta'zir*. Sedangkan binatang yang menjadi objek persetubuhan itu sendiri tidak perlu dibunuh dan tetap boleh dimakan dagingnya menurut jumhur. Sementara menurut ulama Hanabilah, binatang tersebut harus dibunuh dengan catatan harus ada dua saksi laki-laki yang memberikan kesaksian bahwa pelaku menyetubuhi binatang tersebut, dagingnya haram untuk dikonsumsi, dan pelaku harus menggantinya.

f. Perempuan yang dizinai harus perempuan yang memang sudah bisa disetubuhi

Apabila perempuan yang dizinai adalah masih kecil yang anak kecil sepertinya belum bisa disetubuhi, maka kedua-duanya tidak dikenai hukuman *hadd* menurut ulama Hanafiyah. Seorang perempuan yang dizinai tidak dijatuhi hukuman *hadd* jika orang yang menzinainya adalah belum baligh.

Sementara itu, jumhur mengatakan, orang yang berzina dengan seorang anak perempuan yang masih kecil yang sudah memungkinkan untuk disetubuhi tetap dikenai hukum *hadd*, meskipun si anak perempuan tidak berstatus mukallaf. Karena pelaku sudah bisa dikatakan sebagai pelaku zina dan bisa dikenai hukuman *hadd*, sedangkan si anak perempuan maka tentunya ia tidak bisa dikatakan telah berzina dan belum bisa dikenai hukuman *hadd*, sama seperti perempuan yang sedang tidur dan perempuan gila.[271]

g. Perzinaan yang dilakukan tanpa ada unsur syubhat di dalamnya

Jika persetubuhan yang dilakukan disertai dengan adanya unsur syubhat, hukuman *hadd*

270 Inilah pendapat yang difatwakan di kalangan ulama Malikiah, dan ini adalah pendapat para ulama *muhaqqiq* semisal Ibnul Arabi dan Ibnu Rusyd, yang berbeda dengan pendapat kebanyakan dari mereka dan yang populer. Alasannya, karena ada uzur, yaitu pemaksaan seperti halnya perempuan. Lihat, *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, Juz 4, hlm. 318.

271 *Asy-Syarh Al-Kabiir*, Juz 4, hlm. 314; *Haasyiyah Qalyubi wa 'Umairah*, Juz 4, hlm. 179; *Kasysyaaf Al-Qinaa'*, Juz 6, hlm. 99.

gugur. Seperti, apabila seseorang mengira perempuan yang ada di hadapannya adalah istrinya atau budak perempuan miliknya, maka ia tidak dapat dijatuhi hukuman *hadd* menurut ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah. Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan ulama Hanabilah, pelaku tetap dijatuhi hukuman *hadd*. Ini adalah yang disebut dengan syubhat pada pelaku.

Begitu juga, orang yang melakukan persetubuhan setelah adanya akad nikah yang rusak yang status hukumnya masih diperselisihkan, adalah tidak dikenai hukuman *hadd* berdasarkan kesepakatan ulama, seperti pernikahan yang dilakukan tanpa wali, atau tanpa saksi. Hal ini dikarenakan adanya kesyubhatan pada akadnya. Oleh sebab itu, apabila akad nikah yang ada adalah rusak berdasarkan kesepakatan ulama seperti memadu dua orang perempuan bersaudara, menikah dengan perempuan kelima (dan keempat istri yang lain masih hidup dan masih dalam status sebagai istrinya), menikah dengan perempuan yang masih berstatus mahram baik karena garis keturunan maupun persusuan, atau menikahi perempuan yang masih dalam masa iddah, rujuknya suami-istri yang telah tertalak tiga sebelum si istri menikah dengan lelaki lain, atau kasus-kasus yang sejenis lainnya, maka dalam semua kasus ini, pelaku dikenai hukuman *hadd*. Kecuali jika orang tersebut mengaku dan mengklaim tidak mengetahui bahwa pernikahan seperti itu adalah haram hukumnya, maka dalam hal ini terdapat dua versi pendapat menurut ulama Malikiyah.

h. Pelaku mengetahui hukum keharaman berzina

Apabila pelaku mengaku tidak mengetahuinya, dan dia memang adalah orang yang dalam kondisi jika ia tidak mengetahui hukum haram berzina maka itu wajar dan bisa diterima. Dalam hal ini ada dua versi pendapat menurut ulama Malikiyah, dan pendapat yang *raajih* menyatakan bahwa orang yang tidak mengetahui hukum keharaman berzina, orang yang keliru, dan orang yang lupa tidak dapat dijatuhi hukuman *hadd*, seperti orang yang lupa telah menceraikan istrinya.

i. Perempuan yang dizinai bukan perempuan harbi di daarul harb (kawasan negeri musuh) atau daarul baghyi (kawasan yang dikuasai oleh kelompok pemberontak).

Ini adalah menurut ulama Hanafiyah sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu. Adapun madzhab yang lain berpendapat bahwa orang yang berzina dengan perempuan kafir harbi di *daarul harb* atau perempuan kafir harbi yang masuk ke dalam kawasan negeri Islam dengan jaminan keamanan adalah tetap dikenai hukum *hadd*.

j. Perempuan yang dizinai adalah orang hidup

Orang yang menyetubuhi mayat tidak dikenai hukuman *hadd* menurut jumhur ulama, sedangkan pendapat yang populer dari ulama Malikiyah mengharuskan dijatuhkannya hukuman *hadd* kepadanya. Hal ini sebagaimana yang akan dijelaskan di bagian mendatang.

Selain itu, disyaratkan pula harus terpenuhinya pengertian zina, yaitu memenestrasikan *hasyafah* (kepala penis) yang asli (bukan mainan atau yang lain) ke dalam lubang kemaluan bagian depan perempuan seperti yang telah dikemukakan di bagian terdahulu.

Adapun persetubuhan yang dilakukan pada kemaluan belakang atau *liwaath*, maka tidak mengharuskan hukuman *hadd* melainkan hukuman *ta'zir* menurut Imam Abu Hanifah. Sedangkan menurut madzhab-madzhab yang lain termasuk di antara adalah dua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), orang tersebut tetap dikenai hukuman *hadd* seperti hukuman *hadd* zina yang pelaku-

nya melakukannya secara berulang-ulang atau berstatus muhshan. Akan tetapi menurut ulama Malikiyah, orang yang melakukan sodomi dan yang menjadi objek sodomi harus dirajam secara mutlak dengan catatan keduanya berstatus mukallaf.[272]

Adapun orang yang menyetubuhi perempuan pada selain kemaluan, seperti di sela-sela kedua paha atau seputar perut, maka hukumannya adalah *ta'zir* berdasarkan kesepakatan para ulama, karena pelaku telah melakukan sebuah perbuatan munkar yang syara' tidak menentukan suatu bentuk hukuman pasti terhadapnya. Selain itu, disyaratkan juga persetubuhan tersebut dilakukan di kawasan negeri Islam. Sehingga, orang yang melakukan perzinaan di *daarul harb* tidak terkena hukuman *hadd*, sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan di bagian terdahulu. Hukuman zina tidak dapat dijatuhkan kecuali setelah tindakan zina itu benar-benar terbukti positif dengan pembuktian berdasarkan pengakuan pelaku sendiri atau berdasarkan empat orang saksi laki-laki yang adil, sebagaimana yang akan dijelaskan di bagian mendatang.

3. HUKUMAN ZINA

Orang yang berzina ada kalanya berstatus muhshan, sehingga hukumanan *hadd*-nya adalah rajam, atau tidak berstatus muhshan sehingga hukuman *hadd*-nya adalah dera.

a. Hukuman *Hadd* bagi Pezina yang Masih Lajang yang tidak Berstatus *Muhshan*

Hukuman *hadd* bagi pezina yang masih lajang adalah dera. Hal ini berdasarkan firman Allah,

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera." **(an-Nuur: 2)**

Ulama Malikiyah mengatakan, kafir dzimmi dan kafir harbi tidak dijatuhi hukuman *hadd* zina. Sebab persetubuhan yang mereka lakukan tidak disebut sebagai zina secara syara'. Sehingga menurut ulama Malikiyah, Islam merupakan syarat seorang pelaku perzinaan bisa dikenai hukuman *hadd*, sebagaimana hal ini telah disinggung di bagian terdahulu. Para ulama berbeda pendapat mengenai hukuman pengasingan, apakah hukuman dera dan hukuman pengasingan kedua-duanya bisa dijatuhkan kepada pelaku perzinaan yang masih lajang sekaligus?[273]

Ulama Hanafiyah mengatakan, hukuman pengasingan tidak dapat ditambahkan kepada hukuman dera. Sebab Allah SWT menjadikan dera sebagai keseluruhan hukuman *hadd* zina. Sehingga jika seandainya kita juga mewajibkan hukuman pengasingan di samping hukuman dera, itu berarti hukuman dera adalah hanya sebagian dari hukuman *hadd*, sehingga hal ini merupakan bentuk penambahan terhadap nash, sementara penambahan seperti ini berarti sebuah bentuk penasakhan, padahal penasakhan nash tidak dapat dilakukan dengan *khabar aahaad*. Selain itu, pengasingan menjadikan pelaku zina berpotensi untuk melakukan perzinaan lagi, karena ia berada di tempat pengasingan jauh dari keluarga, kerabat, dan kenalan, sehingga ia tidak khawatir kena malu.

Menurut ulama Hanafiyah, pengasingan bukanlah termasuk hukuman *hadd* zina. Akan tetapi, kewenangan menjatuhkan hukum-

272 Lihat, *Asy-Syarh Ash-Shaghiir*, Juz 4, hlm. 456; *Mughni Al-Muhtaaj*, Juz 4, hlm. 144; *Kasysyaaf Al-Qinaa'*, Juz 6, hlm. 94.

273 Lihat, *Al-Mabsuuth*, karya As-Sarkhasi, juz 9, hlm. 44; *Al-Badaa`i*, juz 7, hlm. 39; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 134 dan 136; *Mukhtashar Ath-Thahaawi*, hlm. 262; *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 147; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 267 dan 271; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 313 dan 322; *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 427; *Al-Muntaqa 'alaa Al-Muwaththa`*, juz 7, hlm. 137; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 354; *Asy-Syarh Ash-Shaghiir*, juz 4, hlm. 447; *Al-Mughni* karya Ibnu Quddamah, juz 8, hlm. 166; *Kasysyaaf Al-Qinaa'*, juz 6, hlm. 90.

an pengasingan diserahkan kepada kebijakan imam atau pemimpin, sehingga jika dia melihat adanya kebaikan dan kemaslahatan untuk menjatuhkan hukuman pengasingan kepada pelaku, maka ia mengasingkannya, sebagaimana imam juga bisa mengambil kebijakan untuk memenjarakan orang tersebut hingga dia bertobat.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, pelaku dihukum dera dan sekaligus dihukum dengan diasingkan selama satu tahun ke suatu kawasan dengan jarak yang sudah memperbolehkan untuk mengqashar shalat. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw,

خُذُوا عَنِّيْ خُذُوا عَنِّيْ قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً. اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ

"Ambillah (hukum itu) dariku, ambillah (hukum itu) dariku. Sungguh Allah SWT telah menentukan jalan bagi mereka (perempuan) yaitu, perempuan lajang (yang berzina dengan lelaki lajang sama-sama didera seratus kali dan diasingkan setahun, sedangkan perempuan yang sudah menikah (yang berzina) dengan lelaki yang sudah menikah harus didera sebanyak seratus kali dan dirajam."[274]

Hanya saja kedua hadits ini tidak digunakan menurut mereka dan yang lainnya, akan tetapi pezina yang berstatus muhshan hanya dihukum rajam saja tanpa didera terlebih dahulu. Hal ini berdasarkan sejumlah hadits yang akan kami kemukakan dalam pembahasan berikut tentang rajam. Akan tetapi si perempuan tidak boleh diasingkan sendirian, melainkan harus ditemani suami ataupun mahramnya. Hal ini berdasarkan sebuah hadits, yang menyebutkan, *"Seorang perempuan tidak boleh bepergian kecuali ditemani suami atau mahramnya."*[275]

Pendapat ini diperkuat dengan kisah seorang pemuda buruh upahan, yang diriwayatkan *Al-Jama'ah* dari Abu Hurairah r.a. dan Zaid Ibnu Khalid r.a., di mana dalam hadits tersebut Rasulullah saw. menetapkan dera seratus kali bagi pemuda yang berprofesi sebagai buruh upahan tersebut dan mengasingkannya selama satu tahun. Sedangkan si perempuan dirajam.

Sementara itu, Imam Malik mengatakan, si lelaki diasingkan selama satu tahun, yakni dipenjara di kawasan di mana dia diasingkan. Sedangkan si perempuan tidak diasingkan karena dikhawatirkan akan berzina lagi akibat pengasingan tersebut.

Imam asy-Syaukani[276] mengatakan, "Yang jelas, kesimpulannya adalah bahwa hadits-hadits mengenai diberlakukannya hukuman pengasingan telah melampaui batas kemasyhuran yang diperhitungkan dan disyaratkan oleh ulama Hanafiyah untuk hadits yang memuat hukum tambahan yang tidak tercantum di dalam Al-Qur`an. Oleh karena itu, tidak ada alasan bagi mereka untuk tidak mengamalkannya. Se-

---

274 HR. Ahmad, Malik dalam *Al-Muwaththa`*, Muslim, at-Tirmidzi, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Ubadah Ibnush Shamit r.a. (Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 264; *Majma' Az-Zawaa`id*, juz 6, hlm. 264; *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 330; *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 87; *Subul As-Salaam*, juz 4, hlm. 45; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 350).

275 Hadits ini diriwayatkan secara marfu' oleh Bukhari dan Muslim, dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a dengan redaksi, *"Seorang perempuan tidak boleh bepergian selama dua hari kecuali ditemani suaminya atau mahramnya."* Dalam redaksi riwayat Imam Muslim disebutkan, *"Tiga hari."* Dalam sebuah riwayat disebutkan dengan redaksi, *"lebih dari tiga hari,"* atau, *"tiga hari ke atas."* Ad-Daraquthni meriwayatkannya dari Abu Umamah Al-Bahili r.a secara marfu' dengan redaksi, *"Seorang perempuan tidak boleh bepergian selama tiga hari atau berhaji kecuali ditemani suaminya."* Imam Al-Bukhari dan Muslim juga meriwayatkan hadits ini dengan beberapa bentuk redaksi yang lain dari Abdullah Ibnu Umar r.a dan Abu Hurairah r.a. (Lihat *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 11; *Subul As-Salaam*, juz 2, hlm. 183; *Al-Jaami' Ash-Shaghiir*, juz 2, hlm. 200; dan *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 351).

276 Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 89

mentara mereka sendiri mengamalkan hadits-hadits yang tingkatannya lebih rendah dari itu."

Dengan keterangan ini, jelaslah bahwa seseorang tidak bisa dikenai hukuman dera dan hukuman rajam sekaligus berdasarkan kesepakatan madzhab empat.

Sementara itu, ulama Zhahiriyah mengatakan, seseorang bisa dikenai hukuman dera dan rajam sekaligus, berdasarkan hadits, *"Perempuan yang sudah menikah (yang berzina) dengan lelaki yang sudah menikah kedua-duanya harus didera sebanyak seratus kali dan dirajam."*

b. Hukuman bagi Pezina yang Berstatus *Muhshan*

Para ulama selain Khawarij bersepakat bahwasanya hukuman bagi pezina yang berstatus muhshan adalah rajam. Hal ini berdasarkan sejumlah dalil dari As-Sunnah yang mutawatir, dalil ijma', serta dalil logika.[277]

Adapun dalil dari as-Sunnah banyak hadits-hadits yang menjelaskannya. Di antaranya adalah sabda Rasulullah saw.,

لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ الثَّيِّبُ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ

"Tidak halal (menumpahkan) darah seorang Muslim yang bersaksi bahwasannya tidak ada Tuhan selain Allah SWT dan bahwasanya aku adalah utusan Allah kecuali terhadap salah satu dari tiga orang, yaitu, orang yang telah menikah berzina, jiwa dengan jiwa (pembunuh), dan orang yang meninggalkan agamanya (murtad) yang memisahkan diri dari jama'ah (kaum Muslimin)."[278]

Di antaranya adalah hadits,

إِنَّ رَجُلاً مِنَ الأَعْرَابِ أَتَى رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ، أَنْشُدُكَ اللهَ إِلاَّ قَضَيْتَ لِيْ بِكِتَابِ اللهِ. فَقَالَ الْخَصْمُ الآخَرُ وَهُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ: نَعَمْ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللهِ وَأْذَنْ لِيْ! فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: قُلْ! قَالَ: إِنَّ ابْنِيْ كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ وَإِنِّيْ أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَوَلِيدَةٍ. فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِيْ أَنَّمَا عَلَى ابْنِيْ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِيْ بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللهِ الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ رَدٌّ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ اغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا قَالَ: فَغَدَا عَلَيْهَا فَاعْتَرَفَتْ فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ فَرُجِمَتْ

"Bahwasannya ada seorang laki-laki Badui datang menemui Rasulullah lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, demi Allah sungguh saya meminta kepada Anda untuk memutuskan hukum

---

[277] Lihat, *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 37; *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 146; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 121; *Al-Muntaqaa 'alaa Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 132 dan halaman setelahnya; *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 86; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 354 dan halaman setelahnya.

[278] HR. Bukhari dan Muslim dari Abdullah Ibnu Mas'ud. Hadits ini juga diriwayatkan dengan beberapa bentuk redaksi yang lain dari Utsman bin Affan r.a, Aisyah r.a, Abu Hurairah r.a, Jabir r.a, Ammar Ibnu Yasir r.a. (Lihat *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 317; *Majma' Az-Zawaa'id*, juz 6, hlm. 252; *Al-Arba'iin An-Nawawiyyah*, hlm. 38).

untukku dengan berdasarkan Kitabullah.' Lalu orang yang berperkara dengan laki-laki Badui itu –dan ia lebih pintar daripada si Badui itu- berkata, 'Ya, putuskanlah hukum perkara di antara kami berdua ini menurut Kitabullah. Akan tetapi, sebelumnya izinkanlah saya untuk berbicara.' Lalu Rasulullah menjawab, 'Silakan.' Lalu ia pun berkata, 'Putraku bekerja kepada orang ini, lalu putraku itu berzina dengan istrinya. Dan saya diberi tahu, bahwa anakku itu harus dirajam. Lalu saya menebusnya dengan seratus ekor kambing dan seorang budak perempuan (waliidah). Lalu saya bertanya kepada orang-orang berilmu, dan mereka menjawab, bahwa anakku itu didera seratus kali dan diasingkan selama setahun, sedang istri orang ini dirajam.' Rasulullah bersabda, 'Demi Zat Yang jiwaku berada di dalam genggaman-Nya, sungguh aku akan memberi putusan di antara kalian berdua dengan Kitabullah, yaitu, tebusan berupa budak perempuan dan kambing itu dikembalikan (kepadamu), sedang anakmu harus didera seratus kali dan diasingkan selama setahun. Wahai Unais -ia adalah seorang laki-laki dari Aslam- pergi dan temuilah istri orang ini. Tanyailah ia, jika ia mengakuinya, maka rajamlah ia.' Lalu Unais pun berangkat menemui perempuan tersebut, lalu ia pun mengaku. Lalu Rasulullah saw. pun memerintahkan untuk merajamnya, lalu ia pun dirajam."[279]

Begitu juga dengan kisah Ma'iz r.a., yang diriwayatkan dari berbagai jalur. Dalam riwayat tersebut diterangkan bahwa Ma'iz r.a. mengaku di hadapan Rasulullah saw. bahwa dirinya telah berzina, lalu beliau pun memerintahkan supaya ia dirajam.[280]

Juga kisah perempuan Ghamidiyah yang mengaku telah berzina. Lalu Rasulullah saw. pun merajamnya setelah perempuan tersebut melahirkan anak yang ada dalam kandungannya.[281]

Umat Islam berijma' atas pensyariatan hukum rajam. Juga, logika menghendaki pemberlakuan hukuman semacam ini. Karena zina yang dilakukan orang yang berstatus muhshan (sudah menikah) sangat buruk dan tercela, sehingga berhak mendapatkan balasan hukuman dunia yang sangat berat.[282]

Syarat penjatuhan hukuman rajam, yaitu berstatus muhshan

Penjatuhan hukuman rajam disyaratkan harus terpenuhinya syarat *ihshaan*. *Ihshaan* secara bahasa adalah mencegah. Adapun secara syara' bisa memiliki pengertian beragama Islam, baligh, berakal, merdeka, menjaga diri (*'iffah*), sudah menikah, dan yang terakhir adalah orang mukallaf dan berstatus merdeka yang sudah pernah melakukan senggama melalui pernikahan yang sah. Pengertian *ihshaan* yang terakhir inilah (orang mukallaf dan berstatus

---

279 HR. Bukhari, Muslim, Malik dalam *Al-Muwaththa'*, Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i dari Abu Hurairah r.a dan Zaid Ibnu Khalid Al-Juhani r.a. (Lihat *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 314; *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 296; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 522; *Subul As-Salaam*, juz 4, hlm. 2 dan halaman setelahnya. Kata *al-'Asiif* artinya adalah buruh upahan).

280 Hadits tentang Ma'iz ini diriwayatkan oleh Muslim dan Abu Dawud dari Buraidah r.a. Juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Al-Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi dan Abu Dawud dari Abu Hurairah r.a. Juga diriwayatkan oleh imam Muslim, Abu Dawud, Ahmad, dan al-Baihaqi dari Jabir Ibnu Samurah r.a. Juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi dari Abdullah Ibnu Abbas r.a dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh at-Tirmidzi. Juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Abu Bakar Ash-Shiddiq r.a dan Buraidah r.a. Abu Ya'la, al-Bazzar, dan ath-Thabrani juga meriwayatkannya dari Abu Bakar r.a. Kesimpulannya, kisah Ma'iz r.a diriwayatkan oleh sejumlah sahabat, dan ini adalah hadits mutawatir. (Lihat *Jaami' Al-Ushuul*, Juz 4, hlm. 279 dan halaman setelahnya; *Nail Al-Authaar*, Juz 7, hlm. 95 dan 109; *Majma' Az-Zawaa'id*, Juz 6, hlm. 266; *Nashb Ar-Raayah*, Juz 3, hlm. 314 dan halaman setelahnya; *Subul As-Salaam*, juz 4, hlm. 6; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 350; *An-Nadzm Al-Mutanaatsir min Al-Hadiits Al-Mutawaatir*, hlm. 18).

281 Kisah ini diriwayatkan dalam *Shahih Muslim* dari Buraidah. Kisah ini juga diriwayatkan Imam Ahmad dan Abu Dawud. (Lihat *Ibid*, dan *Nail Al-Authaar*, 7, hlm. 109)

282 Lihat, *Al-Uquubaat Asy-Syar'iiyah wa Asbaabuhaa*, karya Ali Qura'ah, hlm. 3.

merdeka yang sudah pernah melakukan senggama melalui pernikahan yang sah) yang dimaksudkan di sini menurut ulama Syafi'iyah.[283]

Sementara itu, ulama Hanafiyah mengatakan, *ihshaan* terbagi menjadi dua, yaitu *ihshaan* rajam dan *ihshaan qadzf*. *Ihshaan* rajam adalah satu istilah dalam syara' yang maksudnya adalah sudah terkumpulnya kriteria dan sifat-sifat yang diperhitungkan oleh syara' untuk hukum wajibnya rajam. Kriteria dan sifat-sifat yang dimaksud ada tujuh yaitu, berakal, baligh, merdeka, Islam, nikah yang sah, melakukan *dukhuul* (persetubuhan) berdasarkan pernikahan yang sah yang sekiranya sudah mewajibkan si pelaku untuk mandi meski dalam persetubuhan itu tidak sampai terjadi ejakulasi, dan yang terakhir kedua suami-istri ketika melakukan persetubuhan memenuhi keenam kriteria dan sifat sebelumnya.[284]

Jika ada salah satu kriteria dan syarat di atas tidak terpenuhi, si pelaku zina hanya wajib dihukum cambuk berdasar firman Allah SWT,

"Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera." **(an-Nuur: 2)**

Konsekuensi syarat atau kriteria terakhir di atas adalah, jika ada seorang suami yang sudah baligh, berakal, merdeka dan Muslim, menggauli istrinya yang saat itu masih kecil, atau gila atau seorang budak, maka sang suami tersebut belum dianggap berstatus muhshan, selama dia tidak pernah bersenggama lagi dengan sang istri setelah hilangnya faktor-faktor tersebut (kecil, gila atau budak). Karena berkumpulnya kriteria dan sifat-sifat di atas pada kedua belah suami-istri menunjukkan kesempurnaan keadaan keduanya, dan kesempurnaan keadaan keduanya ini menunjukkan syahwat keduanya tersalurkan dengan sempurna.

Diriwayatkan dari Abu Yusuf bahwasanya dia tidak mensyaratkan kriteria atau syarat yang terakhir. Sehingga seorang Muslim dianggap sudah berstatus muhshan jika ia sudah pernah menyetubuhi wanita kafir misalnya. Ini juga adalah pendapat ulama Syafi'iyah.[285] Mereka mengatakan, jika salah satu pelaku perzinaan masih kecil sedang yang satunya sudah baligh, atau salah satunya dalam keadaan bangun sedang yang satunya dalam keadaan tidur, atau salah satunya berakal sedang yang lain gila, atau yang satu mengetahui tentang keharaman melakukan perzinaan sedang yang lainnya tidak, atau yang satu dalam keadaan tidak terpaksa sedang yang lain melakukan perzinaan dalam keadaan terpaksa, atau yang satu Muslim sedang yang lainnya non-Muslim yang *musta'man*, maka hukuman *hadd* hanya wajib diberikan kepada pelaku yang sudah memiliki kelayakan untuk mendapatkan hukuman *hadd*. Sedangkan yang tidak layak mendapatkan hukuman *hadd*, maka tidak dihukum *hadd*. Alasannya adalah dikarenakan yang memenuhi syarat untuk mendapatkan hukuman *hadd* hanya salah satunya, sedangkan yang lain tidak. Sehingga hukuman *hadd* hanya wajib diterapkan pada pihak yang memang memenuhi syarat hukuman *hadd* saja, sedangkan untuk yang satunya lagi tidak.

Adapun jika salah satu dari dua orang yang melakukan perzinaan adalah berstatus muhshan sedang yang satunya lagi tidak berstatus muhshan, maka yang muhshan harus dirajam sedang yang tidak muhshan dicambuk dan diasingkan. Karena yang muhshan sendirian dalam mempunyai sebab harus dirajam sedang yang tidak muhshan mempunyai sebab harus dicambuk dan diasingkan.

---

283 *Mughni Al-Muhtaaj*, Juz 4, hlm. 146.

284 *Al-Badaa'i'*, Juz 4, hlm. 37; *Haasyiyah Ibni 'Abidin*, Juz 3, hlm. 163; *Fath Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 130; *Al-Mabsuuth*, Juz 9, hlm. 39

285 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 268

Perbedaan ulama seputar persyaratan Islam untuk status *ihshaan*

Imam Abu Hanifah dan Imam Malik mengatakan, Islam merupakan salah satu syarat *Ihshaan*. Oleh sebab itu, orang kafir dzimmi tidak dikenai hukuman rajam ketika ia meminta putusan hukum kepada kita kaum Muslimin. Seorang wanita kafir dzimmi tidak bisa meng-*ihshaan*-kan seorang Muslim karena rajam merupakan penyucian diri. Seorang kafir dzimmi bukan termasuk orang-orang yang harus menyucikan dirinnya. Bahkan mereka tidak akan suci kecuali di akhirat nanti dengan dimasukkan ke dalam api neraka. Hal ini berdasar pada sabda baginda Nabi Muhammad saw., *"Barangsiapa yang menyukutukan Allah, maka ia tidak dianggap berstatus muhshan."*[286]

Rasulullah saw. berkata kepada Ka'ab Ibnu Malik r.a ketika dia bermaksud menikahi seorang wanita Yahudi, *"Tinggalkanlah dia karena wanita Yahudi tidak bisa meng-ihshaan-kan kamu."*[287]

Ulama yang berpendapat seperti ini mengatakan, adapun hukuman rajam yang dikenakan oleh Rasulullah saw. kepada orang Yahudi,[288] itu adalah didasarkan pada hukum yang ada di dalam Taurat sebelum turunnya ayat rajam, kemudian hukum ini dinasakh.[289]

Sementara itu, Imam asy-Syafi'i, Imam Ahmad, dan Abu Yusuf mengatakan[290], Islam tidak termasuk syarat *ihshaan* rajam. Sehingga kafir dzimmi pun tetap diberikan hukuman *hadd* zina jika kasus perzinaannya dilaporkan kepada kita pengadilan kaum Muslimin. Jika seorang Muslim menikahi wanita kafir dzimmi dan keduanya telah melakukan persetubuhan, keduanya telah berstatus muhshan. Hal ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abdullah Ibnu Umar r.a., "Suatu ketika didatangkan kepada Rasulullah dua orang Yahudi yang telah berbuat zina. Beliau lantas memerintahkan untuk merajam keduanya." Jika seandainya Islam merupakan syarat seseorang berstaus muhshan, niscaya beliau tidak akan memerintahkan untuk merajam keduanya. Juga berdasar pada keumuman hadits, *"Orang yang telah menikah (jika berzina) dengan orang yang telah menikah, maka hukumannya adalah dilempari batu."*[291] Juga, karena pensyaratan Islam bertujuan untuk mencegah seseorang dari melakukan perzinaan, dan seluruh agama secara umum layak untuk digunakan sebagai pencegah umatnya

---

286 HR. Ishaq Ibnu Rahawaih dalam *Musnad*-nya dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Dalam suatu riwayat, hadits ini diriwayatkan dalam bentuk *marfuu'* dengan mengatakan, "dari Rasulullah." Dan dalam suatu riwayat lain diriwayatkan dalam bentuk *mauquuf*. Hadits ini diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dalam *Sunan*-nya melalui jalur Ishaq Ibnu Rahawaih. Kemudian ad-Daraquhtni mengatakan, "Hadits ini tidak ada yang meriwayatkannya dalam bentuk *marfuu'* kecuali Ishaq." Ada satu pendapat yang mengatakan bahwa Ishaq menarik kembali pendapatnya yang me-*marfuu'*-kan hadits ini, dan yang benar adalah, hadits ini adalah *mauquuf*. (Lihat *Nashb Raayah*, juz 3, hlm. 327; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 351).

287 HR. Ibnu Abi Syaibah dalam *Mushannaf*-nya. Ad-Daruquthni dalam *Sunan*-nya dan Ibnu Adi dalam *Al-Kaamil* meriwayatkan hadits ini melalui jalur Ibnu Abi Syaibah dari hadits Abu Bakar Ibnu Abi Maryam dari Ali Ibnu Abi Thalhah dari Ka'b Ibnu Malik r.a, "Ketika dia bermaksud menikahi seorang wanita Yahudi, Rasulullah berkata kepadanya, *'Janganlah kamu menikahinya karena wanita Yahudi tidak bisa meng-ihshaan-kan dirimu.'* Ad-Daraquthni berkata, "Abu Bakar Ibnu Abi Maryam adalah seorang perawi dhaif. Sedangkan Ali Ibnu Abi Thalhah tidak pernah bertemu dengan Ka'b." (Lihat, *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 328).

288 HR. Ahmad, Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abdullah Ibnu Umar r.a secara ringkas dan panjang. Hadits ini diriwayatkan pula oleh Abu Dawud dari Abu Hurairah r.a yang di dalam sanadnya terdapat seorang perawi *majhuul*. Hadits ini diriwayatkan juga oleh Hakim dari hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a. Hadits ini diriwayatkan pula oleh al-Baihaqi dari hadits Abdullah Ibnul Harits az-Zubaidi dengan sanad dhaif. Hadits ini diriwayatkan pula oleh Ibnu Hibban dalam *Shahih*-nya dari Abdullah Ibnu Umar r.a. (Lihat *Nashb Raayah*, juz 3, hlm. 326; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 351; dan *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 92).

289 Lihat, *Al-Mabsuuth*, Juz 9, hlm. 39-40; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 133; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 38; *Haasyiyah Ibnu 'Abidin*, juz 3, hlm. 163; *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 154; *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 426; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 3, hlm. 320; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyah*, hlm. 355.

290 *Mughni Al-Muhtaaj*, 4, hlm. 147, *Al-Muhadzdzab*, 2, hlm. 267, *Al-Miizaan*, 2, hlm. 154 dan *Al-Mughni*, 8, hlm. 163.

291 HR. Abu Dawud dari hadits Ubadah Ibnush Shamit r.a, *"Orang yang sudah pernah menikah (jika berzina) dengan orang sudah menikah, hukuman haddnya adalah didera seratus kali cambukan dan dilempari dengan batu (dirajam)."*

dari melakukan perzinaan, karena agama apa pun mengharamkan perzinaan.

Kesimpulannya, para fuqaha sudah bersepakat dalam lima syarat *Ihshaan* yang menjadi pra syarat dapat dilaksanakannya hukuman rajam, yaitu, baligh, berakal, merdeka, pemenetrasian kepala penis dan sudah pernah melakukan persetubuhan berdasarkan nikah yang sah, yakni si pezina laki-laki dan perempuan sudah pernah melakukan persetubuhan yang mubah pada alat kelamin berdasarkan pernikahan yang sah.

Oleh sebab itu, seseorang tidak dianggap berstatus muhshan jika persetubuhan yang pernah dilakukannya adalah persetubuhan zina, persetubuhan dengan budaknya, persetubuhan bukan pada alat kelamin, persetubuhan berdasarkan akad pernikahan yang rusak atau syubhat, persetubuhan pada saat siang bulan Ramadhan, persetubuhan ketika sang wanita sedang haid, persetubuhan ketika sedang beri'tikaf atau persetubuhan ketika sedang dalam status berihram, persetubuhan berdasarkan pernikahan ketika masih musyrik, dan meski pernah melakukan akad pernikahan akan tetapi belum pernah melakukan persetubuhan.

Para fuqaha berbeda pendapat mengenai syarat Islam, ada yang berpendapat Islam adalah sebagai syarat *ihshaan* dan ada sebagian yang tidak mensyaratkannya. Di antara prasyarat yang harus terpenuhi juga adalah, terpenuhinya syarat-syarat di atas pada kedua belah pihak suami maupun istri.

Sifat hukuman hadd zina

Hukuman *hadd* zina merupakan murni hak Allah SWT, dalam arti hak masyarakat. Karena hukuman *hadd* zina diberlakukan untuk menjaga kehormatan jangan sampai ternodai, juga demi untuk melindungi kemaslahatan-kemaslahatan umum yaitu menolak dan menjauhkan kerusakan dari mereka. Berdasarkan hal ini, maka:

1. Hukuman *hadd* zina adalah hukuman *hadd* yang tidak menerima kemungkinan adanya pengampunan, *shulh* (kesepakatan damai, kompromi) dan pembebasan setelah kasusnya terbukti positif berdasarkan *hujjah* (pengakuan pelaku atau kesaksian empat orang saksi laki-laki). Karena sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa hukuman *hadd* zina adalah murni hak Allah SWT dan di dalamnya sama sekali tidak terdapat unsur hak hamba, sehingga tidak ada seorang pun mempunyai kewenangan untuk menggugurkannya.
2. Di dalamnya berlaku prinsip hukum *at-tadaakhkhul*[292]. Sehingga jika seseorang melakukan beberapa kali perzinaan, maka tidak wajib baginya kecuali satu kali hukuman *hadd* saja. Karena tujuan dilaksanakannya hukuman *hadd* adalah untuk memberikan efek jera, dan tujuan ini bisa terpenuhi dengan satu kali hukuman *hadd* saja. Akan tetapi jika seseorang melakukan perzinaan, lalu ia dihukum *hadd*, kemudian setelah itu dia melakukan perzinaan kembali, maka dia harus dihukum *hadd* lagi untuk yang kedua kalinya. Karena jika begitu berarti maksud dan tujuan yang diinginkan yaitu membuatnya jera pada hukuman *hadd* pertama belum dapat terwujud dan tercapai, dengan bukti dia kembali melakukan perzinaan untuk yang kedua kalinya, sehingga orang seperti itu harus mendapatkan hukuman *hadd* lagi dengan harapan efek jera yang menjadi tujuan dilaksakannya hukuman *hadd* dapat tercapai.[293]

---

292 Yang dimaksud dengan prinsip *at-tadaaakhul* adalah, jika seseorang melakukan suatu tindak kejahatan berulang kali dan baru terungkap pada aksi kejahatan yang terakhir, sanksi hukum untuk masing-masing kejahatan tersebut antara satu dengan yang lain saling terintegrasi sehingga pelaku hanya dikenai hukuman satu kali saja untuk semua tindak kejahatan yang dilakukannya itu.

293 Lihat, *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 55 dan halaman setelahnya.

Perbedaan antara hak Allah dan hak *Adami* (manusia, personal)

Hak Allah adalah perintah dan larangan-Nya. Adapun hak Adami adalah kemaslahatan-kemaslahatan dan pentaklifan-pentaklifannya, yaitu segala sesuatu yang seorang hamba memiliki kewenangan untuk menggugurkannya. Adapun hak Allah adalah segala sesuatu yang tidak ada seorang hamba pun yang bisa menggugurkannya.

Berkenaan dengan pembagian ini, pentaklifan syariat bisa terbagi menjadi tiga yaitu:[294]

1. Hak Allah murni, seperti beriman dan keharaman melakukan kekafiran.
2. Hak manusia murni, seperti utang piutang dan harga suatu barang.
3. Bagian ketiga ini masih diperselisihkan, apakah hak Allah yang lebih dominan ataukah sebaliknya yang lebih dominan adalah hak manusia, seperti hukuman *hadd qadzf.*

Al-Qarafi mengatakan, "Yang kami maksud dengan hak hamba murni adalah jika seseorang yang bersangkutan menggugurkannya, maka hak tersebut gugur, sebagaimana yang tampak jelas dari uraian di atas. Ini adalah yang dimaksud dengan hak hamba murni, karena sejatinya tidak ada suatu hak hamba, kecuali di dalamnya juga terdapat unsur hak Allah, yaitu perintah-Nya untuk menyampaikan hak tersebut kepada orang yang berhak mendapatkannya. Oleh sebab itu, hak Allah belum tentu di dalamnya mengandung hak hamba, namun tidak begitu sebaliknya, karena di situ ada hak hamba maka di dalamnya pasti terdapat hak Allah. Untuk mengetahui dan mendeteksi apakah suatu hak adalah hak Allah ataukah hak hamba adalah, dengan menggunakan patokan keabsahan pengguguran, yakni setiap sesuatu yang seorang hamba dapat menggugurkannya, maka seperti itu dinamakan hak hamba (Adami), sedangkan setiap sesuatu yang tidak ada seorang hamba pun yang bisa menggugurkannya, maka seperti itu disebut hak Allah.

Terkadang hak Allah - yaitu sesuatu yang tidak dapat digugurkan oleh hamba - ada yang disertai oleh hak Adami seperti pengharaman Allah terhadap akad-akad riba, akad-akad *gharar* (penipuan, risiko, spekulatif) dan akad-akad dengan objek yang tidak diketahui dengan jelas dan pasti. Allah mengharamkan akad-akad seperti ini demi menjaga dan melindungi harta yang dimiliki oleh seorang hamba, dan menjaga agar harta seseorang tidak hilang disebabkan akad *gharar* dan akad dengan objek yang tidak diketahui dengan jelas dan pasti, sehingga objek akad secara keseluruhannya atau sebagian besarnya tidak dapat dicapai, sehingga dengan demikian menyebabkan hilangnya harta secara sia-sia. Oleh sebab itu, Allah SWT melarang hamba-Nya menyia-nyiakan hartanya yang merupakan penopang vital bagi urusan kehidupannya di dunia dan akhirat. Sehingga, seandainya seorang hamba dengan sukarela menggugurkan haknya dalam akad-akad di atas, maka kerelaannya itu sama sekali tidak bisa memberi pengaruh apa-apa.

Begitu juga, Allah SWT melarang hamba-Nya untuk membuang hartanya ke tengah-tengah laut, menghamburkan dan menyia-nyiakannya tanpa ada kemaslahatan. Meskipun ia rela dengan itu semua. Kerelaannya itu tidak dianggap dan tidak diperhitungkan.

Begitu juga, Allah SWT mengharamkan minuman keras demi menjaga kemaslahatan akal hamba, mengharamkan pencurian demi menjaga hartanya, mengharamkan perzinaan demi menjaga nasabnya, mengharamkan *qadzf* demi menjaga harga diri dan kehormatannya, mengharamkan pembunuhan dan melukai demi menjaga keselamatan diri, anggota badan ser-

[294] *Al-Furuuq*, juz 1, hlm. 141 dan halaman berikutnya. Lihat juga, *Qawaa'idul Ahkaam* karya Al-'Izz Ibnu Abdis Salam, juz 2, hlm. 66.

ta fungsi anggota badan. Seandainya seorang hamba rela menggugurkan haknya dari semua hal di atas, kerelaannya itu tidak dianggap dan pengguguranya itu tidak dapat dilaksanakan.

Semua ini dan hal-hal yang menyerupainya yang mengandung kemahslahatan hamba adalah hak Allah, karena semua hal di atas itu tidak dapat gugur dengan pengguguran. Hal-hal di atas itu juga memuat hak-hak hamba karena di dalamnya terdapat kemaslahatan-kemaslahatan mereka dan menyelamatkan mereka dari kerusakan. Banyak dari hukum-hukum syariat masuk kategori ini seperti rela terhadap kekuasaan orang-orang fasik, kesaksian orang-orang buruk dan sebagainya. Allah SWT melarang dan mencabut kewenangan hamba pada masalah-masalah seperti ini sebagai bentuk kasih sayang Allah SWT kepada hamba.

Apakah hukuman *hadd* dan kewajiban membayar mahar dikenakan kepada seorang laki-laki yang dipaksa untuk melakukan zina?

Pendapat final Imam Abu Hanifah dan pendapat kedua rekannya adalah, orang yang berzina karena dipaksa tidak dikenai hukuman *hadd*, dan hanya berkewajiban membayar mahar. Karena jika hukuman *hadd* menjadi gugur, mahar menjadi satu hak yang harus diterima oleh si wanita.

Ulama Hanabilah dan sebagian ulama Malikiyah berpendapat bahwa laki-laki tersebut harus membayar mahar dan mendapatkan hukuman *hadd*.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan para muhaqqiq ulama Malikiyah berpendapat bahwa laki-laki tersebut hanya berkewajiban membayar mahar saja dan dia tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd* karena adanya syubhat,[295] juga karena berdasar pada sebuah hadits, *"Umatku diampuni dalam tiga hal, kesalahan, lupa dan perbuatan yang dilakukan karena dipaksa."*[296]

Kesimpulannya, jumhur berdasarkan pendapat yang lebih *raajih* mengatakan, orang yang berzina karena dipaksa hanya terkena kewajiban membayar mahar saja, dan ia tidak dikenai hukuman *hadd*. Sedangkan ulama Hanabilah mengharuskan laki-laki tersebut untuk membayar mahar dan juga sekaligus tetap mendapatkan hukuman *hadd*.

4. PEMBUKTIAN DAN PENETAPAN TINDAK PERZINAAN DI HADAPAN HAKIM

Para ulama telah bersepakat bahwa tindak pidana perzinaan dapat ditetapkan berdasarkan pengakuan dari pelaku atau berdasarkan kesaksian. Berbagai tindak pidana dengan ancaman hukuman *hadd* seperti zina, mencuri, membegal dan mengonsumsi minuman keras tidak dapat ditetapkan dan dibuktikan dengan berdasarkan pengetahuan hakim atas kejadian perbuatan itu baik pada saat proses pengadilan maupun sebelumnya. Karena hukuman *hadd* dihindari karena adanya syubhat dan disunnahkan untuk menutup-nutupinya.[297]

Adapun hikmah disyaratkannya *hujjah* (pengakuan atau kesaksian) untuk penjatuhan vonis hukuman sangatlah jelas, yaitu bahwa di antara kesempurnaan hikmah dan rahmat Allah adalah Dia tidak menetapkan satu keputusan seseorang melakukan pelanggaran hukum kecuali dengan adanya *hujjah*. Sebagaimana pula Allah tidak akan menyiksa seseorang di akhirat kelak kecuali setelah adanya *hujjah*. *Hujjah* yang digunakan sebagai dasar penjatuhan

---

295 Lihat, *Bidaayah Al-Mujtahid*, Juz 2, hlm. 319; *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 180; *Haasyiyah Ibnu 'Abidin*, Juz 3, hlm. 172; *Al-Muhadzdzab*, Juz 2, hlm. 267.

296 HR. Ath-Thabrani dari Tsauban r.a.

297 *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 397 dan 149; *Al-Miizaan* karya Asy-Sya'rani, juz 2, hlm. 154; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 209; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 52.

vonis hukuman adakalanya dari mereka sendiri yaitu pengakuan, atau sesuatu yang menduduki kedudukan pengakuan yaitu pengakuan keadaan, barang bukti, dan fakta. Karena pengakuan keadaan, bukti, dan fakta lebih valid dan lebih jujur daripada pengakuan lisan.

Oleh sebab itu, jika ada bukti dan fakta konkret menunjukkan seseorang telah melakukan perbuatan pidana seperti bau minuman keras pada mulut terdakwa dan muntah-muntah minuman keras, ditemukannya barang curian di rumah terdakwa atau disembunyikan di balik bajunya, tentu lebih layak untuk mendapatkan hukuman, daripada seorang terdakwa berdasarkan suatu kesaksian bahwa si terdakwa memberitahukan sendiri bahwa dirinya telah melakukan suatu tindak pidana. Karena kesaksian seperti ini mengandung kemungkinan benar dan jujur dan ada kemungkinan pula bohong atau palsu. Hal ini telah menjadi kesepakatan di kalangan para sahabat meski ada sebagian fuqaha masih memperdebatkannya.

Ada kalanya *hujjah* berasal dari selain orang yang melakukan tindakan pidana, yaitu *bayyinah* (kesaksian). *Hujjah* berupa kesaksian ini disyaratkan saksinya harus orang-orang adil dan tidak mengandung indikasi yang menimbulkan kecurigaan. Kedua syarat ini tentu sudah menjadi suatu keniscayaan menurut nalar dan fitrah yang normal, serta dapat benar-benar mengaktualisasikan kemaslahatan.[298]

Para sahabat menjadikan kehamilan sebagai bukti adanya perzinaan.[299] Dan pendapat ini diikuti oleh ulama Malikiyah dan juga oleh Ibnul Qayyim. Adapun ulama Hanabilah mengatakan, seorang wanita yang hamil dihukum *hadd* karena zina sedang suaminya berada jauh darinya, jika si wanita tidak mengklaim dan mengaku adanya syubhat. Vonis hukum perzinaan tidak dapat dijatuhkan dan ditetapkan dengan berdasarkan kehamilan terhadap seorang wanita yang sendirian yang tidak bersuami.

Adapun ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah tidak menetapkan vonis hukum perzinaan dengan menggunakan *qariinah* (bukti petunjuk, indikasi).

Adapun *bayyinah* (kesaksian) adalah kesaksian empat orang saksi laki-laki yang adil, merdeka dan Muslim, atas suatu perzinaan dengan mengatakan, "Kami melihat laki-laki tersebut menyetubuhi wanita itu di kemaluannya sebagaimana masuknya peniti celak ke dalam tempat celak," sebagaimana ungkapan yang biasa disebutkan oleh fuqaha.

Dari keterangan ini dan dari apa yang ditetapkan oleh ulama Hanafiyah, bisa dipahami bahwa ada sejumlah syarat yang harus terpenuhi dalam *bayyinah*, yang beberapa syarat di antaranya yaitu baligh, berakal, laki-laki, merdeka, adil dan *al-Ashaalah* (orisinil) adalah syarat-syarat *bayyinah* yang berlaku umum dalam semua kasus pidana dengan ancaman hukuman *hadd*. Dan di antaranya lagi, yaitu syarat tidak *at-Taqaadum* (kasusnya belum kadaluwarsa) adalah khusus untuk kasus zina, pencurian dan mengonsumsi minuman keras. Sedangkan syarat yang lain adalah khusus untuk kasus zina saja. Syarat-syarat tersebut adalah seperti berikut,[300]

1. Saksinya berjumlah empat orang saksi laki-laki dalam kasus zina berdasar ayat,

   "Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya)." **(an-Nisaa`: 15)**

---

298 *A'laam Al-Muwaaqi'iin*, juz 2, hlm. 100.

299 *Ath-Thuruq Al-Hukmiyyah*, hlm. 97 dan 214; *Asy-Syarh Al-Kabiir* karya Ad-Dardir; *Al-Muntaqa 'alaa Al-Muwaththa`, Bab: Hadd Az-Zinaa*; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 266; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 356; *Mathaalib Ulin Nuhaa*, juz 6, hlm. 193.

300 Lihat *Al-Badaa'i'*, 7, hlm. 46 dan halaman setelahnya, *Fath Al-Qadiir*, 4, hlm. 113, 161-177 dan *Tabyiin Al-Haqaa'iq*, 3, hlm. 164.

"Mengapa mereka (yang menuduh itu) tidak mendatangkan empat orang saksi atas berita bohong itu." **(an-Nuur: 13)**

"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang-orang saksi." **(an-Nuur: 4)**

Maka oleh karena itu, jika tiga saksi telah memberikan kesaksian, sedang saksi keempat mengatakan, "Aku melihat keduanya di dalam satu selimut," dengan tidak menambahkan kalimat lain yang mengarah pada kesaksian adanya perzinaan, maka ketiga saksi pertama menurut ulama Hanafiyah dikenai hukuman *hadd qadzf*. Sedangkan saksi keempat tidak dikenai hukuman *hadd qadzf* karena ia tidak menuduh zina.

Jika ada sejumlah saksi yang jumlahnya kurang dari empat orang memberikan kesaksian di majelis persidangan atas suatu perzinaan, maka para ulama bersepakat mereka dijatuhi hukuman *hadd qadzf*. Karena Umar ibnul Khaththab r.a memberikan hukuman *hadd qadzf* kepada tiga orang saksi yang memberikan kesaksian bahwa Al-Mughirah melakukan perzinaan.[301]

2. Mukallaf

   Yaitu baligh dan berakal. Oleh sebab itu, tidak diterima kesaksian anak kecil dan orang gila.

3. Laki-laki

   Kesaksian orang perempuan tidak diterima sama sekali sebagai bentuk pemuliaan terhadap mereka para kaum perempuan karena perzinaan adalah tindakan keji.

   Adapun penetapan dan pembuktian status muhshan dapat diputuskan dengan berdasarkan kesaksian laki-laki beserta kesaksian orang perempuan menurut ulama Hanafiyah selain Zufar.

4. Adil

   Tidak diterima kesaksian orang-orang fasik dan orang-orang yang belum jelas kepribadiannya yang tidak diketahui keadilannya, karena bisa jadi orang tersebut adalah orang yang fasik. Jika ada empat orang laki-laki fasik memberikan kesaksian atas suatu kasus perzinaan, atau tampak bahwa mereka adalah orang-orang fasik, maka mereka tidak dikenai hukuman *hadd qadzf*, karena orang-orang fasik termasuk orang yang bisa mendapatkan dan menyampaikan suatu berita. Meski dalam penyampaian beritanya itu memiliki sisi kelemahan karena kefasikannya.

5. Merdeka

   Kesaksian hamba sahaya tidak dapat diterima.

6. Islam

   Kesaksian orang-orang kafir dzimmi tidak dapat diterima karena keadilan mereka tidak dapat dipastikan.

7. *Ashaalah* (orisinil)

   Kesaksian di atas kesaksian tidak dapat diterima. Begitu juga surat seorang hakim kepada hakim yang lain, karena adanya unsur syubhat pada keabsahan terjadinya tindak pidana, sementara hukuman *hadd* tidak dapat ditetapkan jika masih mengandung unsur syubhat.

8. Kesamaan objek kesaksian

   Yaitu keempat saksi yang ada semuanya memberikan kesaksian atas tindakan yang sama yang dilakukan di tempat yang sama dan di waktu yang sama.

9. Para saksi memberikan kesaksian mereka di satu majelis

---

301 Bukhari menyebutkan hadits ini di dalam kitab *Shahih*-nya.

Yakni, para saksi berada di majelis yang sama pada saat memberikan kesaksian. Oleh sebab itu, jika para saksi itu datang secara bergantian dan memberikan kesaksian tidak secara bersama-sama di majelis yang sama, kesaksiannya tidak dapat diterima, dan mereka dikenai hukuman *hadd qadzf* berdasarkan perkataan Umar ibnul Khaththab r.a., "Jika para saksi datang satu-satu seperti kedatangan Rabi'ah dan Mudhar, maka aku akan mendera mereka." Yakni yang dimaksud adalah mereka memberikan kesaksian secara bersama-sama di satu majelis. Ini adalah menurut ulama Hanafiyah. Sedangkan para fuqaha yang lain tidak mensyaratkan syarat kesembilan ini.

10. Terdakwa adalah orang yang kondisinya memang memungkinkan untuk melakukan persetubuhan. Oleh sebab itu, jika terdakwa adalah seorang laki-laki yang penisnya terpotong, kesaksian para saksi ditolak dan tidak bisa diterima, dan mereka dikenai hukuman *hadd qadzf*.
11. Terdakwa adalah orang yang mampu untuk mengajukan klaim adanya unsur syubhat. Maka oleh karena itu, jika terdakwa adalah seorang yang bisu, maka kesaksian para saksi tidak dapat diterima. Karena bisa saja terdakwa mengklaim adanya unsur syubhat andaikata dia dapat bicara.
12. Kasusnya tidak kadaluwarsa (*taqaadum*) tanpa adanya uzur yang tampak. Ini adalah syarat dalam *hadd* zina, pencurian dan tindakan menenggak minuman keras sebagaimana telah disebutkan di bagian terdahulu. Artinya adalah, tidak ada suatu rentang waktu tertentu antara saat menyaksikan perbuatan pidana tersebut dengan pemberian kesaksian. Hal ini bertujuan untuk menghindari adanya tuduhan dan timbulnya fitnah. Karena jika kesaksian yang ada diberikan setelah lewatnya berapa rentang waktu tertentu dari saat para saksi menyaksikan tindak pidana yang diperkarakan dengan tanpa adanya uzur yang tampak, maka itu menunjukkan bahwa kedengkianlah yang mendorong para saksi tersebut untuk memberikan kesaksian. Seperti perkataan Umar ibnul Khaththab r.a., "Jika ada suatu kaum memberikan kesaksian dalam suatu kasus pidana dengan ancaman hukuman *hadd* secara tidak segera (setelah mereka menyaksikan perbuatan pidana itu), maka berarti mereka memberikan kesaksian itu karena dilatarbelakangi oleh kedengkian, sehingga kesaksian mereka tidak dianggap."

    Apabila *taqaadum* (kadaluwarsa) karena adanya uzur yang tampak, seperti tidak ada hakim di kawasan tempat terjadinya perkara, atau karena jarak perjalanan menuju ke tempat sang hakim sangatlah jauh sehingga mengkhawatirkan keamanan jalannya, maka tidak ada penghalang untuk menerima kesaksian yang seperti ini. Adapun masalah berapa lama jeda waktu *taqaadum* yang diperhitungkan di sini, menurut Imam Abu Hanifah diserahkan sepenuhnya kepada ijtihad hakim. Karena masing-masing orang mempunyai uzur yang berbeda-beda tergantung ruang, waktu, dan lingkungan.

    Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, jeda waktu *taqaadum* adalah satu bulan atau lebih. Oleh karena itu, jika rentang waktunya masih kurang dari satu bulan, itu belum dapat dikatakan sebagai kadaluwarsa. Karena satu bulan adalah jeda waktu terpendek, sehingga rentang waktu yang kurang dari satu bulan masih tetap dianggap cepat dan segera.
13. Para saksi yang ada masih tetap mempunyai *ahliyyah* (kelayakan dan kompetensi

untuk memberikan kesaksian) sampai dilaksanakannya hukuman *hadd*

Seandainya mereka meninggal dunia, atau pergi tidak tahu ke mana, atau menjadi buta, atau murtad, atau menjadi bisu, atau mereka dikenai hukuman *hadd qadzf* sebelum pelaksanaan hukuman *hadd* zina yang sedang diperkarakan atau sebelum kasus perzinaan yang ada diputuskan berdasarkan kesaksian mereka, maka gugurlah hukuman *hadd* zina dari diri terdakwa. Jika hal-hal ini ditemukan pada diri para saksi ketika mereka memberikan kesaksian, kesaksian mereka tidak diterima. Begitu juga ketika setelah memberikan kesaksian, hal-hal tersebut muncul pada diri mereka, maka kesaksian mereka menjadi tidak diterima.[302]

Adapun jika hal-hal tersebut hanya ditemukan pada sebagian dari para saksi tersebut, maka saksi-saksi yang lain berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*. Jika demikian, berarti para saksi kurang dari empat orang. Dan jika saksi kurang dari empat orang, para saksi itu berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*.

Ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan bahwa kemunculan hal-hal tersebut pada diri para saksi setelah mereka memberikan kesaksian mereka adalah tidak memiliki pengaruh apa-apa.[303]

Seandainya setelah hakim memutuskan vonis hukuman rajam kepada terdakwa lalu ia pun dirajam, kemudian para saksi tersebut menarik kembali kesaksian mereka, maka mereka harus menanggung diyatnya.

Jika seorang saksi mengingkari kesaksiannya setelah diputuskannya hukuman rajam, maka ia tidak berkewajiban ikut membayar diyat sedikit pun. Karena pengingkaran kesaksian tidak sama dengan menarik kembali kesaksian. Karena menarik kembali kesaksian adalah seperti jika seorang saksi mengatakan, "Aku membatalkan kesaksianku itu."[304]

Perbedaan para fuqaha seputar beberapa syarat kesaksian atas kasus perzinaan

1. *Objek kesaksian adalah satu atau sama*

Para imam empat mengatakan, kesaksian empat orang saksi disyaratkan objeknya harus sama, yakni empat orang saksi tersebut memberikan kesaksian atas satu perbuatan yang dilakukan di tempat dan waktu yang sama, sebagaimana hal itu nampak jelas menurut ulama Hanafiyah.

Jika kesaksian para saksi tersebut ternyata berbeda-beda dan tidak sama, maka kesaksian mereka tidak dapat diterima. Maka seandainya dua saksi mengatakan bahwa si A melakukan perzinaan di bagian tempat begini dari rumah kecil ini misalnya, sedang dua saksi yang lain mengatakan bahwa si A berzina di bagian tempat lain dari rumah tersebut, sementara sudut-sudut rumah tersebut antara yang satu dengan yang lain saling berdekatan, atau dua orang saksi mengatakan bahwa si A berzina pada hari sabtu, sedang dua saksi yang lain mengatakan bahwa si A berzina pada hari Ahad, maka si A ini tidak dapat dikenai hukuman *hadd* zina.

Begitu pula para saksi tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf* menurut jumhur ulama Hanafiyah, karena bagi para saksi, objek kesaksiannya tidak berbeda, karena bagi mereka kasus perzinaannya adalah satu. Adapun menurut Zufar, para saksi tersebut ber-

---

302 *Al-Mabsuuth* karya As-Sarkhasi, Juz 9, hlm. 50
303 *Al-Mughni* karya Ibnu Quddamah, juz 8, hlm. 207
304 *Majma' Adh-Dhamaanaat*, hlm. 360 dan halaman setelahnya

hak dikenai hukuman *hadd qadzf*, karena berarti jumlah saksi kurang dari empat, dan berkurangnya jumlah saksi menyebabkan kesaksian yang ada berubah menjadi *qadzf* sama seperti halnya jika ada tiga orang memberikan kesaksian atas suatu perzinaan.

Para ulama juga berbeda pendapat mengenai jika dua saksi mengatakan bahwa si A melakukan perzinaan dengan si wanita di sudut kanan dari rumah ini misalnya, sedang dua saksi yang lain mengatakan bahwa perzinaan itu terjadi di sudut kiri, padahal rumah yang dimaksud sangat sempit. Dalam hal ini, Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad mengatakan, kesaksian tersebut dapat diterima, karena adanya kemungkinan permulaan perzinaan itu dilakukan di pojok kanan rumah dan berlanjut serta berakhir di pojok kiri rumah. Adapun jika rumahnya sangat luas, maka kesaksian seperti itu tidak dapat diterima, karena jika begitu berarti kesaksian tersebut disamakan dengan kesaksian di dua rumah (tempat kejadiannya tidak sama).[305]

Adapun Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i mengatakan, kesaksian seperti ini tidak dapat diterima dan kesaksian seperti ini tidak dapat menetapkan hukuman *hadd* zina karena mereka para saksi tidak bersepakat pada satu perzinaan.[306]

2. ***Pemberian kesaksian dilakukan secara bersama-sama di satu majelis.***

Imam Abu Hanifah mengatakan, disyaratkan para saksi semuanya harus datang bersama-sama dan memberikan kesaksian secara bersama-sama di satu majelis. Jika mereka datangnya silih berganti dan memberikan kesaksian satu per satu secara sendiri, maka kesaksian mereka tidak dapat diterima sebagaimana telah dijelaskan di bagian terdahulu.

Sementara itu, Imam Malik dan Imam Ahmad mengatakan, yang disyaratkan hanyalah kesamaan majelis persidangan saja. Oleh karena itu, jika para saksi datang silih berganti sedang si hakim masih duduk di tempat duduknya di majelis persidangan yang sama, kesaksian mereka itu tetap dapat diterima. Adapun jika kedatangan sebagian saksi adalah setelah sang hakim berdiri dari tempat duduknya, berarti mereka berubah status menjadi pelaku *qadzf* (menuduh orang lain telah melakukan perzinaan) dan mereka berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*.[307]

Sementara Imam Asy-Syafi'i mengatakan, kesamaan majelis kesaksian tidak menjadi syarat, tidak dalam kedatangan para saksi dan tidak pula kumpulnya mereka di satu majelis secara bersama-sama. Ketika mereka memberikan kesaksian zina meski secara silih berganti dan terpisah, yang satu pergi kemudian yang kedua baru datang begitu seterusnya, terdakwa berhak mendapatkan hukuman *hadd* zina. Hal ini berdasar pada firman Allah SWT,

"Mengapa mereka (yang menuduh itu) tidak mendatangkan empat orang saksi." **(an-Nuur: 4)**

Dalam ayat ini tidak disebutkan para saksi harus berada di satu majelis pada saat memberikan kesaksian. Karena yang terpenting adalah kesamaan kesaksian para saksi, apakah mereka memberikan kesaksian tersebut secara bersama-sama di satu majelis atau tidak secara bersama-sama di beberapa majelis, sebagaimana dalam kesaksian-kesaksian yang lain.[308]

---

305 *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 49; *Al-Mughni*, Juz 8, hlm. 200; *Fath Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 167

306 *Mughni Al-Muhtaaj*, Juz 4, hlm. 151; *Bidaayah Al-Mujtahid*, Juz 2, hlm. 430; *Asy-Syarh Al-Kabiir*, Juz 4, hlm. 185

307 *Al-Mughni*, Juz 8, hlm. 200; *Al-Muntaqaa 'alaa Al-Muwaththa'*, Juz 7, hlm. 144; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 356

308 *Al-Mughni*, Juz 8, hlm. 200; *Al-Miizaan*, Juz 2, hlm. 156

3. ***Ke*-taqaadum-*an kesaksian (kesaksian yang diberikan telah kadaluwarsa)***

Ulama Hanafiyah mengatakan, suatu kesaksian tidak dapat diterima jika disampaikan setelah adanya jeda beberapa waktu dari kejadian perzinaan yang dipersaksikan, berdasarkan perbedaan pendapat yang telah disebutkan di atas.

Sementara itu, Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad mengatakan, kesaksian dalam kasus perzinaan, *qadzf* dan menenggak minuman keras dapat diterima meskipun kesaksian itu diberikan setelah berlalunya beberapa waktu yang lama dari kejadian. Hal ini berdasarkan keumuman ayat kesaksian dalam perzinaan, juga karena hukuman *hadd* zina adalah sebuah hak yang tidak ada sesuatu yang membuatnya batal. Pengakhiran dan keterlambatan dalam pemberian kesaksian ada kalanya dikarenakan adanya uzur ataupun karena sedang tidak ada di tempat, sementara hukuman *hadd* tidak dapat gugur hanya oleh sebab adanya suatu kemungkinan.[309]

Peran hakim bersama dengan para saksi kasus perzinaan

Jika syarat-syarat kesaksian di atas telah terpenuhi, dan para saksi telah memberikan kesaksiannya di hadapan hakim, maka sang hakim menanyai mereka tentang hakikat perzinaan, tata cara perzinaan, tempat terjadinya perzinaan, waktu terjadinya perzinaan dan siapa wanita yang dizinai.[310]

Adapun pertanyaan hakim tentang hakikat perzinaan, ada kemungkinan yang dimaksudkan saksi bukanlah zina yang mengharuskan pelakunya untuk mendapatkan hukuman *hadd* zina seperti zina mata dan zina tangan misalnya. Adapun pertanyaan hakim tentang tata cara perzinaan, maka karena ada kemungkinan yang dimaksud para saksi adalah persetubuhan pada selain kemaluan, seperti misalnya keduanya hanya melakukan *mufaakhadzah* (main-main di antara dua paha) saja.

Adapun pertanyaan hakim tentang tempat terjadinya perzinaan, maka karena ada kemungkinan perzinaan tersebut terjadi di *daarul harb* (kawasan negeri musuh) atau di *daarul baghyi* (kawasan yang dikuasai oleh kelompok pemberontak) menurut pendapat jumhur selain ulama Syafi'iyah sebagaimana yang akan saya jelaskan dalam bab hukuman *hadd* para pemberontak.

Adapun pertanyaan hakim tentang waktu terjadinya perzinaan, maka karena ada kemungkinan para saksi menyaksikan perzinaan yang sudah lama terjadi (kadaluwarsa). Adapun pertanyaan hakim tentang siapa wanita yang dizinai, ada kemungkinan wanita yang disetubuhi adalah wanita yang seorang laki-laki tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd* karena menyetubuhinya, seperti wanita yang disetubuhi karena syubhat.

- ***Pengakuan Melakukan Perzinaan***

Pengakuan telah melakukan perzinaan menurut ulama Hanafiyah adalah, seseorang yang sudah baligh dan berakal memberikan pengakuan sebanyak empat kali di hadapan hakim dan di empat tempat bahwa dirinya telah melakukan perzinaan.

- ***Syarat-Syarat Pengakuan***

Ulama Hanafiyah mensyaratkan sejumlah syarat untuk suatu pengakuan. Di antara syarat-syarat tersebut ada yang berlaku umum untuk setiap pengakuan dalam semua kasus pidana dengan ancaman hukuman *hadd*, ada sebagian lagi yang hanya berlaku khusus untuk pengakuan dalam sebagian kasus pidana dengan ancaman hukuman *hadd*.

---

309 *Al-Miizaan*, Juz 2, hlm. 158; *Al-Mughni*, Juz 8, hlm. 207; *Fath Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 161

310 *Al-Mabsuuth*, Juz 9, hlm. 38; *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 49; *Fath Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 115; *Al-Mughni*, Juz 8, hlm. 200

Adapun syarat-syarat yang berlaku umum untuk setiap pengakuan dalam semua kasus hukuman *hadd* adalah:[311]

1. Baligh. Oleh karena itu, pengakuan anak kecil dalam suatu kasus pidana dengan ancaman hukuman *hadd* adalah pengakuan yang tidak sah. Karena perbuatan anak kecil tidak bisa dianggap sebagai tindakan pidana.
2. Dengan menggunakan ucapan lisan, suatu pengakuan harus dengan menggunakan perkataan, sehingga tidak cukup dengan hanya menggunakan tulisan atau isyarat. Oleh karena itu, pengakuan dari orang yang bisu tidak dapat diterima, baik dengan tulisan maupun dengan isyarat. Karena syariat menggantungkan wajibnya hukuman *hadd* kepada adanya bukti yang sangat valid, dan bukti tidak dapat valid kecuali jika disampaikan dengan jelas.Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan, tertetapkannya hukuman *hadd* sudah cukup dengan pengakuan seseorang yang bisu dengan menggunakan isyarat bahwa dia telah melakukan perzinaan.
3. Atas kemauan sendiri
   Oleh karena itu, pengakuan orang yang dipaksa dalam suatu tindak pidana dengan ancaman hukuman *hadd* dan dalam masalah menyangkut harta benda adalah tidak dapat diterima.

Adapun syarat-syarat pengakuan yang hanya berlaku khusus untuk beberapa bentuk tindak pidana dengan ancaman hukuman *hadd* adalah,

1. Berulangnya pengakuan
   Yakni pengakuan diucapkan secara berulang-ulang sebanyak empat kali khusus dalam kasus zina saja, yaitu seseorang memberikan pengakuan sebanyak empat kali bahwa dirinya telah melakukan perzinaan, dan dia sendiri adalah orang yang sudah baligh dan berakal. Hal ini bertujuan untuk mencari kepastian dan sebagai langkah hati-hati dalam penegakan hukuman *hadd*. Hal ini juga didasarkan pada hadits yang menceritakan tentang pengakuan Ma'iz r.a., yang memberikan pengakuan sebanyak empat kali di hadapan Rasulullah saw.[312] Ini adalah pendapat ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah.[313]
   Sementara itu, ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah mengatakan[314], bahwa pengakuan dalam kasus pidana dengan ancaman hukuman *hadd* cukup satu kali.[315] Karena sangat tidak mungkin jika seseorang berdusta atas dirinya sendiri, dan tidak mungkin juga seseorang mengakui suatu perbuatan yang dapat menyebabkannya mendapatkan hukuman *hadd*. Juga, karena pengakuan merupakan satu bentuk pemberitaan, dan berita tidak menjadi lebih kuat dengan diulang-ulang.

---

311 *Lihat al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 49-51, Fathul Qadir: 4, hal 117, dan al Mabsuth juz 9 hlm91

312 HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, dan Abu Dawud dari Abu Hurairah r.a. Hadits ini diriwayatkan pula oleh Muslim dan Ahmad dari Buraidah r.a. *Takhrij* hadits ini telah diutarakan di bagian terdahulu. (Lihat *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 283 dan halaman setelahnya; *Nailul Authaar*, juz 7, hlm. 109)

313 *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 191 dan halaman setelahnya

314 *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 318; *Al-Muntaqaa 'alaa Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 135; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 356; *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 150

315 Az-Zanjani salah satu ulama Syafi'iyyah dalam kitab *Takhrilj Al-Furuu' 'alaa Al-Ushuul*, hlm. 181 menjelaskan tentang arah kisah Ma'iz yang di dalamnya disebutkan bahwa ia memberikan pengakuan sebanyak empat kali. Az-Zanjani juga menegaskan sebuah kaidah umum, "Suatu kejadian kasuistik dengan pelaku tertentu yang di dalamnya Rasulullah saw. memutuskan suatu hukum tertentu dan menyebutkan illatnya juga, maka kejadian itu tidak bisa digeneralisasikan, jika memang illat itu memungkinkan untuk terkhusus bagi pelaku kejadian tersebut, menurut Imam Syafi'i." Pandangan dan prinsip ini berimplikasi bahwa suatu pengakuan zina tidak disyaratkan harus berulang-ulang menurut Imam Syafi'i, sebagai bentuk penerapan qiyas, sebagaimana yang berlaku dalam bentuk-bentuk pengakuan yang lain.

Dalam kisah *al-'Asiif,* Rasulullah saw bersabda, "*Wahai Unais-ia adalah seorang laki-laki dari Aslam- pergi dan temuilah istri orang ini. Tanyailah ia, jika ia mengakuinya, maka rajamlah ia,*"[316] sebagaimana hadits ini telah disebutkan di atas.

Ketika seorang wanita Ghamidiyah memberikan pengakuan di hadapan Rasulullah saw. bahwa dirinya telah melakukan perzinaan, beliau bersabda kepada wanita tersebut, *"Celaka kamu, pulanglah dan memintalah ampunan kepada Allah dan bertobat kepada-Nya."* Wanita itu berkata, "Saya melihat Anda sepertinya ingin menolak saya sebagaimana yang pernah Anda lakukan terhadap Ma'iz Ibnu Malik." Rasulullah saw. kemudian bertanya, *"Apa yang kamu maksud?"* Ia menjawab, "Ia (saya) kini sedang hamil karena berzina." Rasulullah saw. berkata, *"Kamu hamil?"* Ia menjawab, "Ya." Lalu Rasulullah saw. bersabda, *"Hingga kamu melahirkan anak yang dalam kandunganmu itu,"*[317] dan hadits-hadits lain yang semakna dengannya.

2. Berbilangnya majelis pengakuan

   Yaitu orang yang bersangkutan memberikan pengakuan di empat majelis yang terpisah dan berbeda. Karena Rasulullah saw. memperhitungkan jumlah majelis pengakuan Ma'iz, yaitu sekiranya beliau keluar dari masjid pada setiap pengakuan yang diberikan oleh Ma'iz, kemudian masuk lagi dan terus seperti itu berulang dan berulang hingga empat kali. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyah.

   Sementara itu, jumhur ulama mengatakan, pengakuan cukup dilakukan hanya di satu majelis.[318]

3. Pengakuan harus di hadapan imam atau hakim

   Jika pengakuan tidak dilakukan di hadapan imam atau hakim, pengakuan itu tidak diterima. Karena Ma'iz memberikan pengakuannya di hadapan Rasulullah saw., Jika ada beberapa orang saksi memberikan kesaksian bahwa seseorang telah memberikan pengakuan sebanyak empat kali bahwa dirinya telah melakukan perzinaan dan pengakuan-pengakuan itu diutarakan di majelis yang berbeda-beda, namun itu di hadapan orang yang tidak mempunyai wewenang untuk menegakkan hukuman *hadd,* maka hakim tidak boleh menerima kesaksian ini. Jika pelaku tersebut mengingkari pengakuannya, berarti ia mencabut kembali pengakuannya. Jika dia tetap mengakui pengakuannya itu, kesaksian tersebut tidak ada artinya apa-apa karena sudah ada pengakuan.

4. Dalam keadaan sadar ketika memberikan pengakuan telah berzina, mencuri, menenggak khamr (*asy-Syurb*), dan mabuk karena menenggak minuman keras (selain khamr, *as-Sakar*).

   Oleh karena itu, jika seseorang memberikan pengakuan telah melakukan salah satu dari keempat perbuatan tercela di atas sedang dia dalam keadaan mabuk ketika memberikan pengakuannya itu, pengakuannya tersebut tidak sah.

5. Orang yang memberikan pengakuan telah melakukan perzinaan haruslah orang yang

---

316 HR. Bukkhari, Muslim, Ahmad dan Malik dalam *Al-Muwaththa`* dan yang lainnya dari Abu Hurairah r.a dan Zaid Ibnu Khalid Al-Juhani r.a. *Takhrij* hadits ini telah disebutkan di bagian terdahulu. Hadits ini diriwayatkan pula oleh Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, Ibnu Majah, Ahmad, dan al-Baihaqi.

317 HR. Muslim dan ad-Daraquthni dari Sulaiman Ibnu Buraidah dari ayahnya. Ad-Daraquthni mengatakan, hadits ini adalah shahih. (Lihat *Jaami' Al-Ushuul,* Juz 4, hlm. 279 dan halaman setelahnya; *Nail Al-Authaar,* juz 7, hlm. 111; *Nashb Ar-Raayah,* juz 3, hlm. 314)

318 *Bidaayah Al-Mujtahid,* Juz 2, hlm. 430

memang memungkinkan untuk melakukan perzinaan.

Oleh karena itu, jika ia adalah orang yang tidak memungkinkan untuk melakukan perzinaan seperti orang yang terpotong penisnya, karena sudah tidak mempunyai "alat" lagi, maka pengakuannya itu tidak sah. Akan tetapi jika ia adalah orang yang masih memiliki "alat", seperti orang impoten dan orang yang telah dikebiri, pengakuannya dapat diterima karena "alatnya" masih ada.

6. Orang yang dizinai adalah orang yang memiliki kemampuan untuk mengajukan klaim adanya syubhat, yaitu dia adalah orang yang dapat berbicara.

   Oleh karena itu, jika orang yang dizinai adalah orang yang tidak memiliki kemampuan untuk mengajukan klaim adanya syubhat seperti orang yang dizinai adalah seorang wanita bisu (berarti di sini yang memberikan pengakuan adalah pelaku laki-laki) atau laki-laki yang bisu (berarti di sini yang memberikan pengakuan adalah pelaku perempuan), maka pengakuannya tidak dapat diterima. Karena ada kemungkinan orang yang dizinai mengklaim bahwa persetubuhan yang dilakukannya adalah berdasarkan akad pernikahan, atau ia mengingkari dan menyangkal jika dia telah melakukan perzinaan dengan si pengaku.

Pengakuan adalah *hujjah* yang terbatas hanya pada orang yang mengaku saja (*hujjah qaashirah*)

Jika ada dua orang laki-laki dan perempuan yang melakukan persetubuhan zina, lalu salah satunya memberikan pengakuan bahwa ia telah melakukan perzinaan, sedangkan yang satunya lagi mengingkari dan menyangkalnya, maka hukuman *hadd* zina hanya dikenakan kepada yang mengaku saja.[319] Karena Rasulullah saw. dalam kisah *al-'Asiif* bersabda, *"Anak laki-lakimu berhak didera dan diasingkan selama setahun. Wahai Unais pergi dan temuilah istri orang ini. Jika ia mengakuinya (telah melakukan perzinaan), maka rajamlah dia."*[320] Diriwayatkan oleh Sahal Ibnu Sa'ad as-Sa'idi, bahwasanya ada seorang laki-laki mengaku bahwa dia telah melakukan perzinaan dengan seorang wanita. Rasulullah saw. kemudian mengutus seseorang untuk menemui wanita yang dimaksud. Namun wanita tersebut mengingkari dan menyangkalnya, sehingga beliau pun akhirnya hanya menjatuhkan hukuman *hadd* zina kepada laki-laki yang mengaku tersebut.[321]

Ke-*taqaadum*-an (kekadaluwarsaan) pengakuan

Para ulama telah bersepakat bahwa pengakuan yang *taqaadum* (kadaluwarsa) tidak memberikan pengaruh apa pun pada keabsahan pengakuan zina. Karena seseorang tidak dicurigai menyimpan suatu motif tertentu ketika ia memberikan suatu pengakuan yang merugikan dirinya sendiri. Dari itu, pengakuan seseorang telah melakukan perzinaan tetap diterima meski pengakuan itu baru diberikan setelah berlalunya beberapa waktu dari kejadian perzinaan yang dilakukannya.[322]

Peran dan tugas seorang hakim terhadap orang yang memberikan pengakuan telah melakukan perzinaan

Jika seseorang mengaku telah melakukan perzinaan di hadapan seorang hakim, sang hakim harus menunjukkan ekspresi tidak suka

319 *Al-Badaai'*, juz 7, hlm. 51; *Al-Mughni*, Juz 8, hlm. 207

320 *Al-Muhadzdzab*, Juz 2, hlm. 268

321 HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, Ahmad, dan al-Baihaqi dari Abu Hurairah r.a dan Zaid Ibnu Khalid al-Juhani r.a.

322 HR. Al-Baihaqi dengan sejumlah redaksi yang hampir sama. Hadits ini diriwayatkan pula oleh Ahmad dan Abu Dawud. Di dalam sanadnya terdapat nama Abdussalam Ibnu Hafsh. Ada catatan dan komentar tentang status perawi ini (*muatakallam fiihi*).

kepadanya atau mengusirnya. Hal itu dilakukan sampai tiga kali sebagaimana yang dilakukan oleh baginda Rasulullah saw. kepada Ma'iz r.a..

Jika orang tersebut tetap bersikukuh memberikan pengakuan sampai empat kali, maka menurut ulama Hanafiyah, seorang hakim harus melihat dan menyelidiki keadaan orang tersebut, apakah orang tersebut sehat akal dan mentalnya ataukah sedang mengalami semacam gangguan mental. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh baginda Rasulullah saw. terhadap Ma'iz r.a. dengan mengatakan, *"Apakah kamu sedang mengalami gangguan pikiran ataukah kamu menderita gila?"* Rasulullah kemudian memerintahkan kepada sahabat untuk menemui kaum Ma'iz untuk menanyakan kepada mereka tentang keadaan Ma'iz yang sebenarnya.

Setelah Rasulullah saw. tahu bahwa Ma'iz memang sehat akalnya, beliau kemudian menanyai Ma'iz tentang apa arti dan hakikat perzinaan itu, bagaimana cara berzina, tempat terjadinya perzinaan, dan siapa wanita yang dizinainya. Hal ini karena sebab-sebab yang telah saya sebutkan dalam masalah kesaksian atas perzinaan.

Jika orang yang memberikan pengakuan telah menjelaskan semuanya itu, selanjutnya hakim menanyakan kepadanya tentang status dirinya, apakah dia berstatus muhshan ataukah tidak? Karena hukum perzinaan berbeda antara yang dilakukan oleh orang yang berstatus muhshan dengan yang tidak berstatus muhshan. Apabila ia mengatakan bahwa dirinya adalah berstatus muhshan, maka selanjutnya hakim mananyainya apakah yang dimaksud dengan *ihshaan* itu? Karena *ihshaan* adalah suatu istilah tentang terpenuhinya sejumlah syarat atau kriteria yang tidak semua orang mengetahuinya. Jika orang tersebut menjelaskan tentang *ihshaan* dengan jelas sesuai dengan syarat-syarat yang telah ditetapkan syariat, hakim baru memutuskan vonis rajam kepada sang pengaku ini dan memerintahkan agar rajam dilaksanakan terhadap dirinya.[323]

- ***Menarik Kembali Pengakuan***

Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad mengatakan, jika ada seseorang mengaku di hadapan seorang hakim bahwa dirinya telah melakukan perzinaan, kemudian dia menarik kembali pengakuannya tersebut setelah putusan vonis hukuman *hadd* dijatuhkan, atau setelah dilaksanakannya eksekusi hukuman *hadd* namun baru sebagiannya saja, atau dia melarikan diri, maka hukuman *hadd* tersebut gugur dari dirinya.[324] Hal ini sebagai implementasi dari hadits, *"Tolak dan hindarilah penjatuhan hukuman hadd karena adanya syubhat."* Dalam kasus Ma'iz r.a., Rasulullah saw. mengajarinya untuk menarik kembali pengakuannya dengan bersabda kepadanya, *"Barangkali kamu hanya menyentuhnya atau barangkali kamu hanya menciumnya."*[325] Rasulullah saw. juga bersabda kepada para sahabat yang mengejar Ma'iz ketika dia melarikan diri, *"Kenapa tidak kalian biarkan dia. Barangkali dia bertobat dan Allah pun menerima tobatnya."*[326]

---

323 *Al-Mabsuuth*, Juz 9, hlm. 46; *Al-Badaa'i'*, Juz 7, hlm. 51; *Fath Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 120; *Tabyiin Al-Haqaa'iq*, Juz 3, hlm. 166

324 *Fath Al-Qadiir*, Juz 4, hlm. 120; *Mughni Al-Muhtaaj*, Juz 4, hlm. 150; *Al-Muhadzdzab*, Juz 2, hlm. 271; *Al-Mughni*, Juz 8, hlm. 197

325 HR. Al-Hakim dalam *Mustadrak*-nya dengan redaksi, *"Barangkali kamu hanya menyentuh atau menciumnya?"* dari hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a. Hadits yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari adalah dengan menggunakan redaksi, *"Barangkali kamu hanya mencium atau meraba atau hanya melihat?"* Hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya adalah dengan menggunakan redaksi, *"Barangkali kamu hanya mencium atau menyentuh atau melihat?"* (Lihat, *Nashb Ar-Raayah*, Juz 4, hlm. 316; *Subul As-Salaam*, Juz 4, hlm. 8).

326 HR. Abu Dawud dari Yazid Ibnu Nu'aim Ibnu Hazzal dari ayahnya. Hadits ini diriwayatkan pula oleh Ahmad, Ibnu Majah, dan at-Tirmidzi dari hadits Abu Hurairah r.a dengan menggunakan redaksi, *"Kenapa kalian tidak membiarkannya."* At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits hasan." (Lihat *Jaami' Al-Ushuul*, Juz 4, hlm. 287; *Nail Al-Authaar*, juz 7, hlm. 102)

Adapun pendapat yang masyhur di kalangan ulama Malikiyah adalah, menarik kembali pengakuan karena adanya syubhat atau tidak karena syubhat seperti jika orang yang mengaku tersebut berkata, "Aku telah berbohong atas diriku sendiri," atau, "Aku menyetubuhi istriku ketika ia sedang dalam keadaan berihram dan aku sangka seperti itu merupakan perzinaan," maka hukuman *hadd* gugur dari dirinya. Diriwayatkan dari Imam Malik, dia mengatakan, penarikan kembali suatu pengakuan adalah tidak bisa diterima kecuali jika penarikan kembali pengakuan itu adalah karena adanya syubhat, hal ini sebagai implementasi dari hadits, *"Tidak ada uzur (alasan untuk menarik kembali) bagi orang yang telah mengaku."*[327]

Kesimpulannya, menarik kembali pengakuan adalah boleh menurut kesepakatan para ulama.

5. *PELAKSANAAN EKSEKUSI HUKUMAN HADD TERHADAP ORANG YANG BERZINA*

a. Syarat-Syarat Pelaksanaan Hukuman *Hadd*

Pelaksanaan eksekusi hukuman *hadd* harus memenuhi sejumlah syarat berikut:

1. Ada beberapa syarat yang harus terpenuhi untuk melaksanakan eksekusi hukuman *hadd*. Di antaranya ada syarat-syarat yang bersifat umum mencakup semua bentuk hukuman *hadd*, dan ada di antaranya lagi yang bersifat khusus hanya untuk hukuman *hadd* rajam saja.

   Adapun syarat yang bersifat umum mencakup semua bentuk hukuman *hadd* adalah *imaamah* (kepemimpinan, imam) sebagaimana yang akan dijelaskan di bagian mendatang. Sedangkan syarat yang khusus hanya untuk hukuman *hadd* rajam adalah, syarat bahwa perajam pertama adalah para saksi. Dari sini seorang imam atau orang yang mewakilinya adalah pihak yang melaksanakan hukuman *hadd*. Apabila hukuman *hadd*-nya adalah cambuk, maka imam yang melaksanakan cambukan tersebut atau dia menunjuk orang lain untuk menggantikan dirinya untuk melaksanakan hukuman *hadd* tersebut.

   Adapun jika hukuman *hadd* tersebut adalah rajam, maka disyaratkan agar orang pertama yang merajam adalah para saksi, jika memang keputusan rajam tersebut berdasarkan kesaksian. Adapun jika keputusan hukuman rajam tersebut ditetapkan berdasarkan pengakuan si pelaku zina sendiri, maka imam yang mengawali untuk merajam.[328]

Perbedaan pendapat para ulama seputar persyaratan bahwa para saksi adalah pihak yang pertama melempar batu eksekusi rajam

Ulama Hanafiyah mengatakan, apabila vonis hukuman rajam adalah ditetapkan berdasarkan kesaksian, maka disyaratkan agar yang pertama kali melempar batu eksekusi rajam adalah para saksi sebagai bentuk *istihsaan*. Hal ini berdasar pada satu riwayat dari Ali ibnu Abi Thalib r.a., bahwasannya ia berkata, "Para saksi merajam terlebih dahulu, kemudian imam, baru kemudian orang-orang."[329] Kata *tsumma* (kemudian) adalah menunjukkan arti *tartiib* (pengurutan).

---

327 *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 430; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 318.

328 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 57 dan halaman setelahnya; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 122 dan 124; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 320; *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 428

329 HR. Al-Baihaqi dalam *Sunan*-nya dari 'Amir asy-Sya'bi. Hadtis ini diriwayatkan pula oleh Ahmad dalam *Musnad*-nya juga dari Asy-Sya'bi. Dan diriwayatkan pula oleh Ibnu Abi Syaibah dari Yazid Ibnu Abi Laila dan dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a dengan menggunakan beberapa redaksi yang berbeda. (Lihat, *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 319 dan halaman setelahnya; *Nail Al-Authaar*, juz 7, hlm. 108)

Perkataan Ali ibnu Abi Thalib r.a. ini dilontarkannya di hadapan para sahabat, dan tidak ada satu pun dari mereka yang mengingkarinya, sehingga ini dianggap sebagai ijma'. Juga, diperhitungkannya syarat ini adalah mengandung bentuk kehati-hatian sebagai usaha menghindari hukuman *hadd*. Karena para saksi, ketika mereka harus menjadi orang pertama yang merajam, barangkali akan merasa berat untuk melakukannya sehingga hal tersebut bisa mendorong mereka untuk menarik kembali kesaksian mereka, sehingga hukuman *hadd* rajam menjadi gugur dari diri terpidana. Oleh karena itu, jika ada sebagian dari para saksi tersebut menolak untuk melakukan perajaman, maka menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad gugurlah rajam tersebut, juga menurut satu versi riwayat dari Abu Yusuf. Karena keengganan para saksi untuk merajam memunculkan spekulasi bahwa mereka berbohong dalam kesaksian mereka.

Hal ini berbeda dengan hukuman *hadd* cambuk, sehingga dalam hukuman *hadd* cambuk, tidak disyaratkan para saksi adalah yang memulai memberikan cambukan. Karena mereka tidak mengetahui tata cara pencambukan yang benar. Juga, karena *atsar* yang berasal dari Ali ibnu Abi Thalib r.a. hanya khusus dalam hukuman *hadd* rajam, sehingga hukuman *hadd* cambuk tetap disesuaikan dengan asal qiyas.

Sementara itu, ulama Malikiyah mengatakan, jika imam menghadiri acara eksekusi hukuman rajam, maka diperbolehkan baginya untuk mengawali merajam atau boleh juga yang mengawali merajam adalah selain imam. Karena menurut Imam Malik, tidak ada satu pun hadits sahih atau sunnah yang dapat digunakan sebagai dasar dalil yang menjelaskan bahwa para saksi adalah yang harus memulai perajaman terlebih dahulu, kemudian imam atau hakim, baru kemudian orang-orang umum.[330]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, jika suatu hukuman *hadd* rajam ditetapkan berdasarkan *bayyinah* (saksi) maka menurut sunnah, yang memulai merajam adalah para saksi, kemudian hakim kemudian orang-orang. Karena para saksi ketika mereka tidak dalam posisi memberikan kesaksian maka mereka adalah orang-orang biasa sama dengan orang-orang lain. Adapun hakim atau imam adalah orang yang memiliki wewenang untuk menjalankan hukuman *hadd*. Dan juga karena rajam adalah salah satu dari dua macam hukuman *hadd* perzinaan sehingga ia disamakan dengan hukuman *hadd* cambuk yang tentunya tidak disyaratkan bahwa yang mencambuk pertama kali harus para saksi.[331]

2. Hukuman *hadd* tidak boleh dilaksanakan kecuali oleh Imam atau orang-orang yang sudah diberikan mandat oleh Imam. Ini adalah kesepatakan para ulama. Karena hukuman *hadd* di zaman Rasulullah saw. tidak dilaksanakan kecuali dengan seizin beliau. Hukuman *hadd* juga tidak dilaksanakan pada zaman Khulafaurrasyidin kecuali dengan seizin mereka. Juga dikarenakan hukuman *hadd* adalah hak Allah yang membutuhkan ijtihad dan tidak terjamin bisa bebas dari kemungkinan-kemungkin-

330 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 356; *Syarh Al-Kabiir wa Haasyiyatuhu*, juz 4, hlm. 320; *Mawaahib Al-Jaliil*, juz 6, hlm. 320 cet. II

331 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 57 dan halaman setelahnya; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 122 dan 124; *Al-Muntaqaa 'alaa Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 133; *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 438; *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 152; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 269 dan halaman setelahnya; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 159. Pendapat ini menurut ulama Hanafiyah sesuai dengan qiyas.

an kesalahan dan penyelewengan, sehingga oleh karena itu tidak dapat dilaksanakan kecuali dengan seizin imam.[332]

3. Menurut ulama Hanafiyah, agar hukuman *hadd* dapat dilaksanakan, maka disyaratkan para saksi harus tetap dalam kondisi memenuhi kriteria dan syarat-syarat kompetensi menjadi saksi (*ahliyyah*) ketika pelaksanaan hukuman *hadd*. Maka oleh karena itu, jika kriteria dan syarat-syarat kompetensi tersebut ada yang hilang dari diri mereka seperti melakukan kefasiqan, murtad, gila, buta, bisu, atau sifat-sifat lainnya yang menyebabkan kompetensi mereka untuk menjadi saksi hilang atau batal, maka hukuman *hadd* menjadi gugur[333] sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu. Akan tetapi jumhur tidak mensyaratkan hal ini.
4. Sudah menjadi syarat yang disepakati para ulama agar pelaksanaan hukuman *hadd* cambuk tidak mengandung potensi yang menyebabkan terpidana bisa meninggal dunia. Karena hukuman *hadd* cambuk ini dilaksanakan hanya bertujuan untuk memberikan efek jera dan tidak untuk membinasakan. Oleh karena itu, tidak diperbolehkan melaksanakan hukuman *hadd* cambuk pada saat cuaca sangat panas atau sangat dingin, atau terhukum sedang sakit, nifas, atau sedang hamil. Karena jika hukuman *hadd* cambuk dilaksanakan pada kondisi-kondisi seperti itu, dapat berpotensi menyebabkan terhukum meninggal dunia. Juga, dikhawatirkan terhukum yang sedang hamil ataupun janin yang berada di dalam kandungannya meninggal.[334]

Akan tetapi ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah memperbolehkan pelaksanaan hukuman *hadd* cambuk ketika terhukum sedang menderita sakit yang tidak dapat diharapkan kesembuhannya.[335] Mereka mengatakan bahwa dalam keadaan seperti ini atau ketika terhukum terlalu kurus sehingga tidak mungkin dapat menahan cambukan, maka orang yang seperti itu dicambuk satu kali cambukan dengan menggunakan satu tandan kurma yang bercabang seratus tangkai yang buahnya masih berupa mayang (*syimraakh*).

Hal ini berdasar pada satu riwayat Sahl ibnu Hunaif tentang seorang laki-laki yang sedang sakit dan sangat kurus kerontang yang berhak mendapatkan hukuman *hadd* cambuk karena berzina. Waktu itu, Rasulullah saw. menyuruh mereka untuk mengambil satu tandan kurma yang bercabang seratus tangkai dengan buah yang masih berupa mayang, lalu digunakan untuk memukulkannya sekali saja.[336] Juga, dikarenakan tidak dimungkinkan untuk mencambuk orang yang seperti ini dengan menggunakan cemeti atau cambuk, karena bisa mengancam keselamatan nyawanya, namun pada waktu yang sama juga tidak boleh membiarkannya tanpa dihukum, karena hal itu berarti berujung pada tindakan tidak menegakkan hukuman *hadd* yang wajib ditegakkan.

Adapun *dhamaan* atau pertanggungjawaban atas meninggalnya terpidana karena menjalani hukuman *hadd* cambuk, ulama Syafi'iyah mengatakan, apabila hukuman *hadd* dilaksanakan pada saat kondisi dan

---

332 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 269; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 57.
333 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 59.
334 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 59; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 100; *Al-Muhadzdzab*, juz 4, hlm. 270 dan halaman setelahnya.
335 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 155; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 270 dan halaman setelahnya; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 330; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 356; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 171 dan 173
336 HR. Ahmad dan Ibnu Majah

keadaan normal di mana hukuman boleh dilaksanakan pada kondisi seperti itu, lalu terhukum meninggal dunia karena dicambuk, maka tidak ada seorang pun yang harus bertanggung jawab atas kematiannya itu. Karena hak dan kebenaran adalah yang telah membunuhnya.

Adapun jika pelaksanaan hukuman *hadd* cambuk dilakukan di saat hukuman tidak boleh dilaksanakan, maka apabila terpidana adalah seorang wanita yang sedang hamil, dan sebab pencambukan tersebut janin yang dikandungnya meninggal, maka di sini harus ada pertanggungjawaban atas meninggalnya janin tersebut. Karena di sini janin adalah sesuatu yang statusnya ditanggung, dan status ini tidak dapat gugur sebab *jinayah* (tindakan pidana) orang lain (dalam hal ini adalah ibunya). Jika terhukum meninggal sebab dilaksanakannya hukuman *hadd* cambuk pada saat cuaca sangat panas atau sangat dingin, maka di sini tidak ada pertangungjawaban apa-apa atas meninggalnya terhukum tersebut.

Sementara itu, jumhur mengatakan, tidak ada pertanggungjawaban apa pun atas meninggalnya terhukum hukuman *hadd.* Dan pembahasan tentang hal ini akan diperjelas dalam pembahasan hukuman *ta'zir.*

Adapun rajam, pelaksanaannya tidak disyaratkan harus terbebas dari kekhawatiran si terhukum meninggal. Karena rajam adalah memang bentuk hukuman *hadd* yang membinasakan kecuali jika si terhukum adalah seorang wanita yang sedang mengandung. Terhadap wanita seperti ini tidak dapat dilaksanakan hukuman rajam kecuali setelah kandungannya lahir. Dengan alasan, jika pelaksanaan hukuman tetap dilaksanakan di saat dia mengandung, hal itu dapat menyebabkan bayi yang dikandungnya ikut meninggal, padahal sang bayi tidak berdosa. Sehingga melaksanakan hukuman dalam keadaan seperti itu tidak diperbolehkan. Perajaman harus ditunda sampai bayi yang dikandung lahir.

Karena Rasulullah saw., menolak merajam wanita Ghamidiyah atau Juhaniyah ketika dia mengatakan, "Sungguh demi Allah, lihatlah saya ini sedang hamil." Rasulullah saw. bersabda, *"Jika memang kamu tidak mau menutupi dirimu sendiri dan tidak mau menarik kembali pengakuan itu, maka pergilah hingga kamu melahirkan."* Setelah melahirkan, ia datang lagi sambil membawa bayinya itu yang dibungkus di dalam sepotong kain, lalu ia berkata, "Ini saya telah melahirkan." Maka jawab Rasulullah saw., *"Susuilah bayimu ini sampai kamu menyapihnya."* Tatkala ia telah menyapihnya, maka ia datang lagi bersama anaknya sambil membawa sepotong roti, lalu ia berkata, "Wahai Rasulullah, saya telah menyapihnya dan ia sudah makan." Lalu Rasulullah saw. menyerahkan bayi itu kepada seseorang dari kaum Muslimin. Kemudian Rasulullah saw. menginstruksikan untuk menanamnya sebatas dada, dan memerintahkan orang-orang untuk merajamnya, lalu mereka pun merajamnya."[337]

Posisi terpidana yang menjalani eksekusi hukum *hadd*

Jumhur ulama berpendapat bahwa orang yang dihukum rajam jika dia adalah seorang laki-laki, maka ia dieksekusi dengan berdiri,

337 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 59; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4, hlm. 155; *Haasyiyah Ad-Dasuqi,* juz 4, hlm. 330; *Al-Mughni,* juz 8, hlm. 171 dan 173. *Takhrij* hadits Al-Ghamidiyah ini telah disebutkan di depan. Adapun *Takhrij* hadits Al-Juhaniyah akan disampaikan di bawah. Namun dapat diketahui bahwa wanita al-Juhaniyah dan wanita Al-Ghamidiyah adalah orang yang sama, karena Ghamid adalah salah satu klan dari Juhainah.

tidak diikat dengan apa pun, tidak dipegangi dan tidak pula ditanam (dikubur setengah badan). Vonis rajam tersebut ditetapkan berdasarkan *bayyinah* (saksi) ataupun berdasarkan pengakuannya sendiri. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh baginda Rasulullah saw, terhadap Ma'iz. Ketika dieksekusi, beliau tidak menginstruksikan supaya Ma'zi ditanam.[338] Selain menanam terhukum rajam tidak ada dalil syariat yang mengharuskannya juga karena bisa jadi si terhukum rajam itu lari dari tempat perajaman, sehingga pelariannya itu dianggap sebagai bentuk penarikan kembali pengakuannya. Dalam kisah Ma'iz, ia lari dari tempat yang sedikit ditemukan batu menuju ke tempat yang banyak ditemukan batu.[339]

Jika terpidana yang dihukum *hadd* adalah seorang wanita, ulama Hanafiyah mengatakan, imam diberikan kebebasan pilihan antara menanam wanita tersebut atau tidak menanamnya. Alasan diperbolehkannya menanam karena menanam akan lebih dapat menutupi aurat si terhukum wanita tersebut. Telah diriwayatkan, Rasulullah saw, menanam wanita Ghamidiyah sampai batas kedua payudaranya.[340] Alasan tidak melakukan penanaman karena jika alasan menanam adalah untuk menutupi aurat terhukum, sebenarnya pakaiannya sudah dapat menutupi auratnya. Karena wanita terhukum pada saat menjalanai eksekusi hukumannya, pakaiannya tidak boleh dibuka.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan, menurut pendapat yang lebih shahih adalah jika terhukumnya adalah wanita, maka disunnahkan untuk menanamnya, jika memang penetapan vonis hukuman rajamnya tersebut adalah berdasarkan *bayyinah* (saksi). Alasannya adalah agar wanita tersebut dalam menjalani eksekusi hukuman rajam tidak terbuka auratnya. Berbeda dengan jika penetapan vonis hukuman rajamnya itu adalah berdasarkan pengakuannya sendiri, maka ia tidak perlu ditanam, agar ada kesempatan baginya untuk lari dari hukuman rajam tersebut jika dia ingin menarik kembali pengakuannya itu.

Sementara itu, ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah mengatakan, terpidana wanita tidak boleh ditanam, karena tidak ada dasar dalil yang menetapkannya.

Ibnu Rusyd mengatakan, yang dapat disimpulkan adalah, hadits-hadits dalam masalah ini berbeda-beda. Pendapat yang masyhur di kalangan ulama Malikiyah adalah orang yang menjalani eksekusi hukuman rajam tidak perlu ditanam. Adapun Imam Ahmad mengatakan[341], kebanyakan hadits mengatakan tidak adanya penanaman terpidana yang menjalani eksekusi rajam. Karena Rasulullah saw. tidak mena-

---

338 HR. Muslim, Ahmad dan Abu Dawud dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a, ia berkata, *"Ketika Rasulullah memerintahkan kepada kita untuk merajam Ma'iz Ibnu Malik, kami membawanya ke Baqi'. Sungguh demi Allah, waktu itu kami sama sekali tidak mengikat tubuhnya dan juga tidak membuatkan tanah galian untuk menanam tubuhnya. Akan tetapi ia hanya berdiri saja di depan kami. Lalu kami melemparinya dengan tulang belulang dan khazaf (yaitu pecahan gerabah yang terbuat dari tanah liat). Kemudian ia mengaduh kesakitan lalu lari kencang dan kami pun mengejarnya, hingga sampai ke 'Ardh Al-Harrah (yaitu suatu tempat yang banyak ditemukan batu yang berwarna kehitam-hitaman). Kami kemudian melemparinya dengan menggunakan batu-batu tersebut sampai mati."* (Lihat *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 325; *Nail Al-Authaar*, juz 7, hlm. 109)

339 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 15; *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 429; *Al-Muntaqaa 'alaa Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 142; *Al-Qawaanin Al-Fiqhiyyah*, hlm, 356; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 320; *Munghil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 153; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 158; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 59; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 128.

340 HR. Abu Dawud dalam *Sunan*-nya dari Abu Bakar r.a, "Bahwasanya Rasulullah saw merajam seorang wanita dan menanamnya sampai batas kedua payudaranya." Az-Zaila'i mengatakan, dalam sanad hadits ini terdapat seorang perawi *majhuul*. Imam Muslim, Ahmad dan Abu Dawud juga meriwayatkan hadits yang menceritakan tentang seorang wanita al-Ghamidiyah, dan dalam hadits tersebut disebutkan, *"Kemudian Rasulullah memerintahkan agar wanita tersebut ditanam sampai batas dadanya dan kemudian memerintahkan orang-orang untuk merajamnya."* (Lihat *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 294; *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 325; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 353; *Nail Al-Authaar*, juz 7, hlm. 109)

341 *Ibid*

nam wanita Juhaniyah, Ma'iz dan tidak pula dua orang Yahudi ketika mereka dieksekusi rajam."[342]

Adapun dalam kaitannya dengan hukuman *hadd* cambuk, apakah terpidana harus berdiri atau duduk ketika sedang menjalani eksekusi hukuman cambuk, dalam hal ini ulama Hanafiyyah mengatakan, apabila terhukum adalah laki-laki, maka harus berdiri, sedangkan jika wanita, maka dengan duduk. Jika laki-laki, seluruh pakaian bagian atas harus dibuka kecuali pakaian bagian bawah (*izaar,* maksudnya dalam keadaan telanjang dada). Laki-laki dalam menerima semua bentuk hukuman *hadd* dan hukuman *ta'ziir* kecuali hukuman *hadd qadzf* adalah dengan telanjang dada. Sedangkan dalam hukuman hadd *qadzf,* maka cukup dengan membuka *hasywu* dan *farwu* (semacam jaket)."

Adapun hukuman cambuk yang paling keras adalah, hukuman cambuk *ta'zir* jika seorang hakim melihat untuk melakukan hal itu dengan tujuan untuk memberi efek jera, kemudian hukuman cambuk dalam kasus zina, kemudian hukuman *hadd* cambuk dalam kasus menenggak minuman keras, kemudian hukuman *hadd* cambuk dalam kasus *qadzf.* Karena tindakan zina lebih berat dosanya dibanding dengan perbuatan mengonsumsi minuman keras dan *qadzf.* Dan *qadzf* merupakan bentuk tindakan penisbatan zina, sehingga posisinya di bawah zina yang sebenarnya. Juga karena keburukan zina tertetapkan secara syara' dan nalar. Adapun pidana meminum minuman keras itu sendiri adalah tertetapkan berdasarkan syara' dan tidak tertetapkan berdasarkan akal.

Oleh sebab itu, perzinaan diharamkan oleh seluruh agama yang ada, berbeda dengan meminum minuman keras. Di samping itu juga, khamr diperbolehkan jika dalam keadaan kelaparan yang tidak terhingga atau ketika dipaksa. Adapun perzinaan tetap tidak diperbolehkan meski dalam keadaan dipaksa ataupun ketika syahwat seseorang telah mengalahkan dirinya. Begitu juga, kewajiban hukuman cambuk dalam kasus zina tertetapkan berdasarkan nash Al-Qur'an. Adapun hukuman *hadd* meminum minuman keras adalah tertetapkan berdasarkan ijtihad.

Adapun jika terpidana adalah wanita, pakaiannya tidak dibuka ketika sedang menjalani hukuman *hadd* apa pun kecuali *farwu*-nya karena membuka auratnya adalah haram. Sedangkan kenapa *farwu* tetap dilepas, itu karena bisa menghalangi seseorang yang sedang dicambuk dari merasakan rasa sakit. Sedang menutup aurat tetap dapat tepenuhi tanpa menggunakan *farwu.* Sehingga *farwu* harus dibuka agar efek jera yang dimaksudkan dan diinginkan dari pelaksanaan hukuman bisa tercapai dan penimbulan efek jera dalam memberikan hukuman adalah suatu keharusan.[343]

Sementara itu, Imam Malik mengatakan, jika terhukum adalah laki-laki, dia harus duduk dan bukan dengan berdiri ketika sedang menjalani eksekusi hukuman cambuk. Begitu juga

---

342 Keterangan bahwa Rasulullah saw. tidak menanam Ma'iz tertetapkan dalam sebuah riwayat valid yang berasal dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a sebagaimana telah dijelaskan di depan. Adapun tidak ditananamnya wanita al-Juhaniyah, itu adalah diambil dari zahir sebuah hadits yang diriwayatkan Imam Ahmad, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i dan Abu Dawud dari Imran Ibnu Hushain r.a, bahwasanya ia berkata, "Rasulullah kemudian memerintahkan wanita Juhaniyah tersebut untuk dirajam. Sebelum dirajam, pakaian wanita tersebut diikat dengan kencang kemudian beliau memerintahkan untuk merajam wanita itu. Setelah meninggal, Rasulullah lantas menshalatinya." Hadits ini tidak menyebutkan bahwa beliau menanam wanita tersebut. Ibnu Hajar dalam *At-Talkhiish* mengatakan, ini adalah bentuk penggunaan dalil berdasarkan tidak adanya penyebutan, namun tidak ada penyebutan seperti itu belum tentu menunjukkan tidak ada. Begitu juga dengan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Bukhari, dan Muslim dari Abdullah Ibnu Umar r.a dalam kisah perajaman dua orang Yahudi yang juga tidak menyebutkan adanya penanaman. (Lihat *At-Talkhiish Al-Habiir,* hlm. 353; *Nail Al-Authaar,* juz 7, hlm. 92 dan 111; *Subul As-Salaam,* juz 4, hlm. 11; *Jaami' Al-Ushuul,* juz 4, hlm. 277).

343 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 60; *Tabyiin Al-Haqaa'iq,* juz 3, hlm. 171; *Al-Mabsuuth,* juz 9, hlm. 71 dan halaman setelahnya; *Fath Al-Qadiir,* juz 4, hlm. 128.

dengan wanita. Ketika yang terhukum adalah laki-laki, pakaiannya dibuka ketika sedang menjalani eksekusi hukuman cambuk kecuali pakaian antara pusar dan kedua lututnya karena perintah untuk menderanya adalah agar cemeti dapat menyentuh tubuhnya.[344]

Imam Syafi'i dan Imam Ahmad mengatakan, orang yang sedang dihukum hukuman *hadd* tidak boleh dibuka pakaiannya kecuali *farwu* atau jubah tebalnya karena pakaian jenis ini harus dibuka. Sebab jika membiarkan orang yang sedang dihukum *hadd* tetap mengenakan keduanya, mereka tidak akan merasakan cambukan. Adapun selain kedua jenis pakaian ini maka harus tetap dikenakan. Hal ini berdasarkan satu riwayat dari Abdullah ibnu Mas'ud r.a. bahwasanya dia berkata, "Di dalam umat ini tidak ada istilah *madd* (pementangan), *tajriid* (penelanjangan), *ghal*, dan *shafd* (pembelengguan)."[345]

Para sahabat Rasulullah saw. melaksanakan hukuman cambuk, namun tidak ada satu riwayat pun yang mengatakan bahwa mereka menggunakan cara *madd* maupun *tajriid*, tidak pula dengan membuka pakaian si terhukum, akan tetapi si terhukum tetap mengenakan satu atau dua pakaian.[346]

Adapun hukuman rajam, jika yang terhukum adalah seorang wanita, para ulama telah bersepakat bahwa wanita dihukum dengan duduk. Adapun laki-laki dirajam dengan cara berdiri menurut jumhur ulama. Sedangkan menurut Imam Malik laki-laki dirajam dengan duduk, sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan di bagian terdahulu.

b. Alat yang Digunakan dalam Pelaksanaan Hukuman Hadd (Tata Cara Mencambuk dan Merajam)

Hukuman *hadd* rajam dilaksanakan dengan menggunakan *madar* (tanah yang sudah membatu) dan dengan menggunakan batu yang berukuran sedang (segenggaman). Tidak dengan menggunakan batu kecil agar rasa sakit yang diderita sang terhukum tidak terlalu lama, dan tidak pula dengan menggunakan batu yang terlalu besar yang menyebabkan sang terhukum meninggal terlalu cepat. Sehingga hukuman atau pengajaran yang dimaksudkan tidak tercapai.[347]

Adapun hukuman cambuk dilakukan dengan menggunakan cemeti atau cambuk yang sudah lunak ujungnya dan dengan tidak menelentangkan si terhukum di tanah sebagaimana yang dilakukan dewasa ini, karena cara seperti itu adalah bid'ah. Algojo tidak boleh sampai mengangkat tangannya sampai di atas kepalanya.[348] Karena dikhawatirkan akan menyebabkan si terhukum meninggal atau sampai menyebabkan kulitnya terkepulas.

Algojo harus mencambuk dengan cambukan yang tidak terlalu keras dan tidak terlalu pelan, agar tidak sampai menyebabkan sang terhukum meninggal namun pada waktu yang sama arti memberikan efek jera juga tetap tercapai.

Dalil atau dasar hukumnya adalah apa yang telah dilakukan oleh Umar ibnul Khaththab r.a, Ali ibnu Abi Thalib r.a, dan Abdullah ibnu Mas'ud r.a., hal mana mereka melakukan cambukan hukuman *hadd* dengan cambukan di antara dua

---

344 *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 429; *Haasyiyah Ad-Dasuuqi*, juz 4, hlm. 354.

345 HR. Ath-Thabrani. Haitsami mengatakan, sanad *atsar* ini *munqathi';* di dalamnya terdapat seorang perawi bernama Juwaibir, ia adalah seorang perawi dhaif. (*Majma' Az-Zawaa'id*, juz 6, hlm. 253). *Al-Ghall* adalah mengikat leher dengan menggunakan tali (membelenggu). Adapun *Shafad* juga hampir sama dengan *Ghall*.

346 *Al-Muhadzdzab*, juz 3, hlm. 270; *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 190; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 313 dan halaman setelahnya.

347 Lihat, *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 153; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 126; *Al-Muntaqaa 'alaa Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 134; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 356.

348 Hal ini berdasar pada apa yang dilakukan oleh Umar Ibnul Khaththab r.a, Ali Ibnu Abi Thalib r.a dan Abdullah Ibnu Mas'ud r.a, bahwa mereka berkata kepada algojo, "Jangan angkat tanganmu sampai terlihat putihnya ketiakmu," sebagaimana yang diriwayatkan oleh Al-Baihaqi. (Lihat, *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 361).

cambukan (sedang-sedang dengan tidak terlalu keras dan tidak terlalu pelan).[349]

Perlu ditekankan di sini bahwa tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama bahwa hukuman *hadd* selain hukuman *hadd* meminum minuman keras adalah dengan menggunakan cemeti. Adapun hukuman *hadd* meminum minuman keras, sebagian ulama ada yang mengatakan, hukumannya adalah dengan memberikan tamparan menggunakan tangan, sandal, dan ujung pakaian. Hal ini berdasar pada satu riwayat dari Abu Hurairah r.a bahwasanya Rasulullah saw. ketika memberikan hukuman kepada seorang laki-laki yang meminum minuman keras, beliau bersabda, "Pukullah dia." Abu Hurairah r.a. berkata, "Sebagian ada yang memukul laki-laki tersebut dengan tangannya, ada yang dengan menggunakan sandal, dan ada pula yang memukulnya dengan menggunakan pakaiannya."[350]

c. Bagian Tubuh yang Dicambuk dalam Hukuman *Hadd* Cambuk

Ulama Hanafiyah mengatakan agar tempat pemukulan tidak pada satu bagian dari tubuh saja. Karena seperti itu dapat menyebabkan rusaknya anggota tubuh tertentu dan dapat merobek kulit. Pemukulan harus diarahkan ke beberapa bagian anggota tubuh yang berbeda-beda seperti dua bahu, dua lengan atas, dua lengan bawah, dua betis, dan dua kaki. Pemukulan juga jangan sampai diarahkan ke anggota tubuh yang sensitif seperti wajah, kepala, dada, perut, serta alat-alat reproduksi.[351]

Ali ibnu Abi Thalib r.a, berkata kepada algojonya, "Pukullah dia dan berikanlah setiap anggota tubuh bagiannya. Jangan pukul wajah dan alat kelaminnya!"[352]

Imam Malik mengatakan, dalam hukuman *hadd* cambuk, yang dipukul adalah punggung dan sekitarnya."[353]

Imam Syafi'i mengatakan, pemukulan dilakukan merata pada bagian-bagian anggota badan dengan memerhatikan agar jangan sampai memukul wajah, alat kelamin, panggul, dan anggota-anggota tubuh sensitif lainnya. Dalilnya adalah perkataan Ali ibnu Abi Thalib r.a., di atas. Juga satu riwayat dari Umar ibnul Khaththab r.a, bahwasanya ada seorang wanita yang baru saja melakukan satu tindakan keji dihadapkan kepada Umar ibnul Khaththab r.a., lalu ia berkata, "Bawalah dia dan pukullah namun jangan sampai merobek kulitnya." Juga, karena maksud dan tujuan dari pemberian hukuman *hadd* cambuk adalah memberikan efek jera bukan untuk membunuh si terhukum.[354]

Sementara itu Imam Ahmad mengatakan, seluruh tubuhnya harus merasakan pukulan kecuali tiga tempat yaitu kepala, wajah, dan alat kelamin, baik apakah terhukum itu adalah laki-laki maupun perempuan. Karena selain ketiga anggota badan tersebut, bukanlah anggota ba-

---

[349] HR. Al-Baihaqi. Atsar ini juga diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*-nya dari Yahya Ibnu Abi Katsir. Praktik mereka ini diperkuat oleh apa yang diriwayatkan oleh Malik dalam *Al-Muwaththa'* dari Zaid Ibnu Aslam r.a dari praktik Rasulullah saw, bahwasanya beliau meminta untuk sebuah cambuk yang tidak terlalu baru dan tidak pula terlalu usang untuk menghukum cambuk seorang laki-laki yang mengaku telah melakukan perzinaan. (Lihat *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 340; *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 323; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 361; *Nail Al-Authaar*, juz 7, hlm. 114. Lihat pula, *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 60; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 126; *Tabyiin Al-Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 169; *Haasyiyah Ibnu 'Abidin*, juz 3, hlm. 161; *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 190; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 287; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 354; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 346).

[350] HR. Ahmad, Al-Bukhari dan Abu Dawud dari Abu Hurairah r.a. (Lihat *Nail Al-Authaar*, juz 7, hlm. 137).

[351] *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 60; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 126; *Al-Muhadzdzab*, 2, hlm. 270.

[352] Al-Haitsami mengatakan, atsar ini yang diriwayatkan dalam bentuk *marfuu'* adalah *ghariib*. Atsar ini diriwayatkan dalam bentuk *mauquuf* pada Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Atsar ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah, Abdurrazzaq, Sa'id Ibnu Manshur dan Al-Baihaqi dari beberapa jalur periwayatan dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a. (Lihat *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 324; *Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 361; *Subul As-Salaam*, juz 4, hlm. 32).

[353] *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 429; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 354.

[354] *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 154; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 270; *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 173.

dan yang sensitif dan mematikan, sehingga statusnya serupa dengan punggung. Dalil mereka ini adalah perkataan Ali ibnu Abi Thalib r.a. kepada sang algojo, "Pukullah dan jadikanlah dia merasakan sakit. Namun, jangan pukul kepala dan wajah!"[355]

d. Tempat Pelaksanaan Eksekusi Hukuman *Hadd*

Ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah mengatakan, sebaiknya pelaksanaan eksekusi semua bentuk hukuman *hadd* dilakukan di hadapan orang banyak. Hal ini berdasar pada firman Allah SWT,

"Hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman." **(an-Nuur: 2.)**

Karenakan maksud dan tujuan pelaksanaan hukuman *hadd* adalah untuk memberikan efek jera kepada manusia.[356]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Malikiyah mengatakan, disunnahkan agar pelaksanaan hukuman disaksikan oleh banyak orang minimal empat orang.[357]

Jumhur ulama termasuk di antaranya adalah ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan[358], hukuman *hadd* tidak boleh dilaksanakan di masjid, berdasarkan hadits,

لاَ تُقَامُ الْحُدُودُ فِي الْمَسَاجِدِ وَلاَ يُقْتَلُ الْوَالِدُ بِالْوَلَدِ

"Hukuman hadd tidak boleh dilaksanakan di masjid. Dan orang tua tidak boleh dibunuh (diqishash) sebab (telah membunuh) anaknya."[359]

Juga hadits,

جَنِّبُوا مَسَاجِدَكُمْ صِبْيَانَكُمْ وَمَجَانِينَكُمْ وَرَفْعَ أَصْوَاتِكُمْ وَشِرَاءَكُمْ وَبَيْعَكُمْ وَإِقَامَةَ حُدُودِكُمْ وَجَمِّرُوهَا فِي الْجُمَعِ وَاتَّخِذُوا عَلَى أَبْوَابِهَا الْمَطَاهِرَ

"Jauhkanlah masjid-masjid kalian dari anak-anak kecil kalian, orang-orang gila kalian, suara keras kalian, jual beli kalian, pelaksanaan hukuman hadd kalian. Berilah masjid kalian wewangian pada hari Jumat dan buatlah al-mathaahir di pintu-pintu masuknya."[360]

Hal itu karena mengagungkan masjid adalah wajib. Kita dilarang menghunus pedang di masjid. Juga, orang yang sedang menjalani hukuman *hadd* berpotensi mengeluarkan semacam najis yang dapat mengotori masjid. Kita harus berhati-hati dalam masalah najis dan harus menyucikan masjid darinya.[361]

---

355 *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 313 dan halaman setelahnya.

356 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 60; *Al-Mughni*, 8, hlm. 170.

357 *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 152; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 356; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 270.

358 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 287; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 101; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 313 dan halaman setelahnya.

359 HR. At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Hakim dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. Dalam sanadnya terdapat seorang perawi bernama Ismail Ibnu Muslim al-Makki seorang perawi dhaif karena hafalannya. Hadits ini diriwayatkan pula oleh Abu Dawud, Hakim, Ibnu Sakan, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi dari hadits Hakim Ibnu Hizam yang sanadnya tidak ada masalah. Hadits ini diriwayatkan juga oleh Bazzar dari hadits Jubair Ibnu Muth'im r.a yang di dalam sanadnya terdapat seorang perawi bernama Al-Waqidi seorang perawi dhaif karena ia melakukan pentadlisan. Hadits ini diriwayatkan pula oleh Ibnu Majah dari hadis Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya yang di dalam sanadnya terdapat seorang perawi bernama Ibnu Lahi'ah. (Lihat *Jaami' Al-Ushuul*, Juz 4, hlm. 346; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 361; *Majma' Az-Zawaa'id*, juz 6, hlm. 286; *Subul As-Salam*, juz 4, hlm. 32).

360 HR. Bazzar dari hadits Ibnu Mas'ud. Dia lantas berkata, "Hadits ini diriwayatkan Musa dari Umair." Bazzar selanjutnya berkata, "Umair tidak mempunyai sumber dalam meriwayatkan hadits Ibnu Mas'ud." Hadits ini diriwayatkan pula oleh Ibnu Majah dan ath-Thabrani dalam *al-Kabiir*-nya dari Abu Darda', Abu Umamah, dan Watsilah ibnu Al-Asqa'. Hadits ini diriwayatkan pula oleh ath-Thabrani dalam *al-Kabiir*-nya dari Mu'adz. (Lihat *Nashb Ar-Raayah*, 2, hlm. 492 dan *At-Targhiib wa At-Tarhiib*, 1, hlm. 199)

361 *Al-Badaa'i'*, *Ibid*

e. Hukum Jenazah Orang yang Meninggal Dunia Karena Menjalani Eksekusi Rajam

Jumhur mengatakan, jika orang yang dirajam meninggal dunia, maka dimandikan, dikafani, dishalati dan dikuburkan.[362] Karena Rasulullah saw. bersabda mengenai mayat Ma'iz r.a., *"Lakukanlah terhadap (mayat)nya sebagaimana yang kalian lakukan terhadap mayat-mayat kalian."*[363]

TIGA PEMBAHASAN PENUTUP

1. HUKUM LIWAATH

Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, dan Imam Ahmad mengatakan, bahwa tindakan *liwaath* mewajibkan seseorang mendapatkan hukuman *hadd*. Karena Allah SWT memperberat hukuman bagi pelakunya dalam kitab-Nya. Sehingga pelakunya harus mendapatkan hukuman *hadd* zina karena adanya makna perzinaan di dalamnya.

Sementara itu, Imam Abu Hanifah mengatakan, orang yang melakukan *liwaath* hanya dihukum *ta'ziir* saja. Karena tindakan *liwaath* tidak sampai menyebabkan percampuran nasab, dan biasanya tidak sampai menyebabkan perseteruan yang sampai berujung pada pembunuhan pelaku, dan *liwaath* sendiri bukanlah termasuk zina.[364]

Hukuman *hadd* orang yang melakukan *liwaath* menurut ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah dalam salah satu dari dua versi riwayat yang paling *adzhar* dari Imam Ahmad adalah dirajam. Baik pelakunya berstatus muhshan maupun masih lajang. Hal ini berdasarkan hadits,

مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ

"Jika kamu sekalian mendapati orang yang melakukan perbuatan kaum Luth (praktik homoseks), bunuhlah orang yang menjadi subjek dan yang menjadi objeknya."

Dalam sebuah redaksi disebutkan, *"Rajamlah yang berada di bawah dan yang berada di atas."*[365]

Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah, hukuman *hadd* bagi pelaku *liwaath* adalah sama dengan hukuman *hadd* zina. Jika pelaku berstatus muhshan, wajib dirajam sedang jika pelakunya adalah *ghairu muhshan* (tidak berstatus muhshan), wajib dicambuk dan diasingkan. Hal ini berdasar pada satu hadits yang diriwayatkan oleh Abu Musa al-Asy'ari r.a. bahwasanya Rasulullah saw. bersabda,

إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ وَإِذَا أَتَتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهُمَا زَانِيَتَانِ

"Apabila seorang lelaki mendatangi laki-laki, maka kedua-duanya telah berzina. Dan apabila seorang perempuan mendatangi perempuan, maka kedua-duanya telah berzina."

Karena hukuman *hadd liwaath* adalah hukuman *hadd* yang disebabkan oleh tindakan persetubuhan, oleh karena itu harus dibedakan antara pelaku yang berstatus mushan dengan pelaku yang belum berstatus muhshan karena diqiyaskan dengan hukuman *hadd* zina dengan persamaan keduanya sama-sama tin-

---

[362] *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 63; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 166

[363] HR. Ibnu Abi Syaibah dalam *Mushannaf*-nya dari Buraidah. Hadits tentang dishalatinya jenazah Ma'iz juga diriwayatkan oleh Bukhari dari Jabir Ibnu Abdillah r.a, juga diriwayatkan oleh az-Zubaidi dari Abu Umamah Ibnu Sahl r.a. (Lihat *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 320; *Tuhfah Al-Fuqahaa'*, juz 3, hlm. 192)

[364] *Al-'Inaayah 'alaa Haamisy Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 150

[365] *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 314; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 187; *Al-Muntaqaa 'alaa Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 142; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 355

dakan memasukkan alat kemaluan yang diharamkan ke dalam kemaluan orang lain yang diharamkan.[366]

2. HUKUM MENGGAULI BINATANG

Para imam madzhab empat telah bersepakat bahwa orang yang menggauli atau mendatangi binatang, hakim menjatuhinya hukuman *ta'zir* dengan bentuk hukuman yang sekiranya bisa memberinya efek jera. Karena tindakan seperti ini adalah tindakan yang tidak akan dilakukan oleh orang yang normal, sehingga dalam hal ini tidak dibutuhkan usaha untuk membuatnya jera dengan menggunakan hukuman *hadd*, akan tetapi cukup dihukum *ta'zir*.

Dalam *Sunan an-Nasa'i* diriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abbas r.a.,

لَيْسَ عَلَى الَّذِي يَأْتِي الْبَهِيمَةَ حَدٌّ

"Tidak ada hukuman hadd bagi orang yang menggauli binatang."[367]

Perkataan seperti ini tidak keluar dari mulut seorang sahabat kecuali berdasarkan *tauqiif* dan berasal dari Rasulullah saw. Para ulama berbeda pendapat mengenai binatang yang disetubuhi. Ulama Malikiyah mengatakan, hukum binatang masih seperti biasa sama seperti binatang-binatang yang lain, boleh disembelih dan dimakan dagingnya, tidak diharamkan dan tidak pula dimakruhkan.

Ulama Syafi'iyah mengatakan, menurut pendapat yang lebih sahih, binatang seperti ini tidak perlu disembelih. Jika binatang tersebut adalah binatang yang boleh dimakan dagingnya maka tetap boleh disembelih dan dimakan dagingnya, menurut pendapat yang lebih sahih, akan tetapi dimakruhkan karena adanya syubhat pengharamannya. Jika binatang tersebut adalah milik orang lain, pelaku harus menanggungnya jika binatang tersebut adalah jenis binatang yang tidak boleh dimakan. Dan harus menanggung untuk mengganti sesuatu yang berkurang dari binatang itu karena disembelih jika binatang tersebut adalah jenis binatang yang boleh dimakan. Karena dialah penyebab binatang tersebut rusak dan disembelih.

Ada satu versi pendapat di kalangan ulama Hanafiyah yang mengatakan, binatang tersebut harus disembelih namun tidak boleh dimakan dagingnya.

Sementara itu, ulama Hanabilah mengatakan, binatang tersebut wajib dibunuh. Baik apakah binatang tersebut dari jenis binatang yang boleh dimakan maupun dari jenis binatang yang tidak boleh dimakan. Hal ini berdasar pada sabda Rasulullah saw.,

مَنْ وَقَعَ عَلَى بَهِيمَةٍ فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوا الْبَهِيمَةَ

"Barangsiapa yang "mendatangi" binatang, bunuhlah ia dan bunuhlah binatangnya."[368]

Jika tetap membiarkan binatang tersebut hidup, tentu akan mengingatkan kembali perbuatan keji tersebut dan membuat sang pemilik binatang akan terus menanggung rasa malu.[369]

---

366 *Al-Miizaan* karya Asy-Sya'rani, juz 2, hlm. 157; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 268; *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 144; *Takhriij Al-Furuu' 'alaa Al-Ushuul*, hlm. 184

367 HR. At-Tirmidzi dan Abu Dawud. Dalam satu riwayat disebutkan dengan menggunakan redaksi, *"Barangsiapa menggauli binatang maka tidak ada hadd atas dirinya."* (Lihat *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 208; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 352; *Nail Al-Authaar*, 7, hlm. 118.

368 HR. Ahmad, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud dan Ibnu Majah melalui jalur Amr Ibnu Abi Umar dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. Mengenai hadits ini, At-Tirmidzi berkata, "Kami tidak mengetahui hadits ini kecuali dari jalur Amr Ibnu Abi Umar." Abu Dawud menilainya dhaif karena hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a di atas, *"Tidak ada hukuman hadd bagi orang yang menggauli binatang."* At-Tirmidzi mengatakan, "Hadits ini lebih shahih daripada hadits yang pertama. (Lihat referensi yang telah kami dijelaskan di depan, *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 342; *Majma' Az-Zawaa'id*, juz 6, hlm. 273).

369 Lihat *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 152; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 34; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 316; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 189; *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 146; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 269

3. HUKUMAN HADD MENGGAULI MAYAT

Ulama Malikiyah mengatakan, orang yang menggauli mayat, baik pada kemaluan maupun duburnya, ia berhak mendapatkan hukuman *hadd*. Karena itu adalah bentuk tindakan persetubuhan pada kemaluan anak Adam, sehingga menyerupai persetubuhan dengan manusia yang masih hidup. Selain perbuatan seperti itu adalah perbuatan yang sangat besar dosanya karena melakukan perbuatan keji dan menginjak-injak kehormatan si mayat.[370]

Sementara itu, ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah berdasarkan pendapat yang paling rajih menurut mereka, mengatakan, orang yang menyetubuhi mayat tidak dihukuman *hadd*. Karena itu adalah tindakan yang tidak akan dilakukan oleh orang yang memiliki tabiat normal dan waras, sehingga tidak perlu memberikan efek jera kepada pelaku dengan hukuman *hadd*, sama seperti orang yang meminum air kencing, sehingga cukup diberi hukuman *ta'zir* dan dididik.[371]

B. HUKUMAN *HADD QADZF*

RANCANGAN PEMBAHASAN

Penjelasan tentang hukuman *hadd qadzf* terdiri dari enam pembahasan berikut:

1. Disyariatkannya hukuman *hadd qadzf*, sebab wajibnya dan ukurannya.
2. Definisi *qadzf* menurut bahasa dan penjelasannya menurut tinjauan syara'.
3. Syarat-syarat wajib hukuman *hadd qadzf*.
4. Sifat hukuman *hadd qadzf*.
5. Pembuktian dan penetapan tindak pidana *qadzf*.
6. Kompetensi hakim dalam penetapan dan pembuktian tindak pidana *qadzf*.

1. PENSYARIATAN HUKUMAN HADD QADZF, SEBAB WAJIBNYA DAN UKURANNYA

a. Disyariatkannya hukuman *hadd qadzf*

Qadzf adalah perbuatan yang diharamkan dan merupakan salah satu dosa besar. Hal ini sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a bahwasanya Rasulullah saw. bersabda,

اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: اَلشِّرْكُ بِاللهِ وَالسِّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَكْلُ الرِّبَا وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلاَتِ

"Jauhilah tujuh perkara yang membinasakan (maksudnya dosa-dosa besar)." Para sahabat bertanya, "Apa itu wahai Rasulullah?" Rasulullah menjawab, "Menyekutukan Allah, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali karena alasan yang benar, memakan riba, memakan harta anak yatim, mundur atau lari dari medan perang dan qadzf (melontarkan tuduhan berzina) kepada orang-orang yang baik, menjaga diri dan Mukmin."[372]

Hukuman *hadd qadzf* disyariatkan berdasar pada firman Allah SWT,

"Orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima keksaksian mereka buat selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik." **(an-Nuur: 4)**

---

370 *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 314

371 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 34; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 181; *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 145; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 269

372 HR. Al-Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah r.a. (Lihat *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 355; *Al-Ilmaam* karya Ibnu Daqiq Al-'Id, hlm. 518; *Nail Al-Authaar*, juz 7, hlm. 252

b. Sebab wajibnya hukuman *hadd qadzf*

Hukuman *hadd qadzf* wajib dikenakan kepada seseorang karena menuduh orang lain melakukan perzinaan. Karena itu adalah sebuah tindakan penisbatan perbuatan zina kepada seseorang yang hal itu tentu dapat menyebabkan orang yang dituduh tercemar nama baiknya, sehingga orang yang menuduh harus menerima hukuman *hadd* demi merehabilitasi nama baik orang yang telah dituduh dan membersihkan reputasinya.[373]

c. Ukuran hukuman *hadd qadzf*

Ukuran atau kadar hukuman *hadd qadzf* adalah delapan puluh kali dera yang ukuran ini telah ditetapkan oleh nash ayat di atas. Juga adanya hukuman atau sanksi tambahan lain yang berbentuk hukuman moral, yaitu kesaksian orang tersebut tidak dapat diterima lagi selain dia dianggap sebagai orang yang fasik. Sejak dia melakukan *qadzf*, maka kesaksiannya selamanya tidak akan dapat diterima sampai dia mau bertobat menurut pendapat selain ulama Hanafiyah.

2. DEFINISI QADZF MENURUT BAHASA DAN PENAFSIRANNYA MENURUT TINJAUAN SYARA'

Qadzf secara bahasa artinya adalah melempar dengan menggunakan batu atau yang sejenis. Istilah ini kemudian digunakan untuk menunjukkan arti melempar dengan sesuatu yang tidak menyenangkan, karena adanya sisi kesamaan antara batu dengan sesuatu yang tidak menyenangkan, yaitu adanya dampak dan pengaruh dari pelemparan dengan kedua hal tersebut. Pelemparan dengan menggunakan kedua hal itu sama-sama menimbulkan rasa sakit. *Qadzf* dapat membuat sakit orang lain melalui perkataan. *Qadzf* disebut juga dengan *firyah* yang artinya adalah *al-iftiraa`* (membuat-buat kebohongan) dan kedustaan.[374]

Adapun menurut istilah syara', *qadzf* adalah penisbatan yang dilakukan oleh seseorang terhadap orang lain kepada perbuatan zina, atau pemutusan nasab seorang Muslim. Dengan istilah lain yang lebih spesifik, *qadzf* adalah penisbatan yang dilakukan oleh seseorang yang mukallaf terhadap orang lain yang merdeka, orang baik-baik, Muslim, baligh, berakal dan mampu (melakukan persetubuhan) dinisbatkan kepada perbuatan zina, atau pemutusan nasab seorang Muslim. Ini adalah definisi *qadzf* menurut ulama Malikiyah.[375]

Ulama Hanafiyah mendefinisikan *qadzf* menjadi dua. Pertama, *qadzf* dengan menggunakan kata-kata zina secara jelas dan eksplisit. Kedua, *qadzf* yang tidak dengan menggunakan kata-kata zina secara jelas dan eksplisit, tapi diposisikan sama seperti kata-kata zina yang jelas dan eksplisit, yaitu dengan menggunakan kata-kata yang menunjukkan arti menafikan nasab.[376]

1. *Qadzf* dengan menggunakan kata-kata zina secara jelas dan eksplisit, yaitu menuduh orang lain telah berbuat zina dengan menggunakan kata-kata zina yang jelas dan eksplisit yang zina yang dituduhkan itu tidak

---

373 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 40

374 *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 190; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 324; *Mughni Al-Muhtaaj*, juz 4, hlm. 155; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 215.

375 Lihat, *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 324. Ibnu Jazi dalam *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah* hlm. 342 mendefinisikan *qadzf* dengan sebuah definisi yang lebih ringkas, yaitu, "Menuduh orang lain telah melakukan persetubuhan yang diharamkan melalui alat kelamin ataupun melalui dubur (anus), atau menafikan nasab seseorang dari ayahnya (beda dengan menafikkan nasab seseorang dari ibunya), atau dengan menggunakan bahasa yang lain yang mengarah kepada hal tersebut (sindiran)."

376 Penjelasan yang lebih detail dapat dilihat dalam, *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 42 dan halaman setelahnya; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 199 dan halaman setelahnya; *Fath Al-Qadiir wa Al-'Inaayah*, juz 4, hlm. 190 dan 202; *Tabyiin Al-Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 199 dan halaman setelahnya; *Haasyiyah Ibni 'Abidin*, juz 3, hlm. 185 dan halaman setelahnya.

mengandung syubhat, jika orang yang menuduh tersebut dapat mendatangkan empat orang saksi atau orang yang tertuduh mengakuinya, maka tertuduh bisa terkena hukuman *hadd* zina.

2. *Qadzf* yang tidak dengan menggunakan kata-kata zina secara jelas dan eksplisit, tapi diposisikan sama seperti kata-kata zina yang jelas dan eksplisit, yaitu menafikkan nasab seseorang dari ayahnya yang sudah diketahui orang banyak, seperti dengan mengatakan, "Kamu bukanlah anak si A." Atau mengatakan, "Si A adalah bukan ayahmu." Orang yang mengatakan perkataan seperti ini berarti telah melakukan *qadzf*, karena seakan-akan dia mengatakan, "Ibumu telah berzina."

Penjelasannya adalah, jika ada seseorang berkata kepada orang lain, "Wahai pezina," atau "Kamu telah berzina," atau "Kamu adalah pezina," maka orang yang menuduh seperti ini berhak mendapatkan hukuman *hadd* qadzf. Karena dia telah menuduh orang lain telah melakukan perzinaan dengan menggunakan kata-kata zina yang jelas dan eksplisit. Begitu juga seandainya ia berkata kepada orang lain, "Wahai anak orang laki-laki pezina," atau "Wahai anak orang perempuan pezina," (maksudnya, wahai anak hasil zina), maka ia berarti telah melakukan *qadzf* terhadap ayah atau ibu anak tersebut.

Adapun jika ia berkata kepada orang lain, "Kamu bukanlah anak ibumu," maka ia tidak dianggap telah melakukan *qadzf*. Karena perkataan seperti ini murni kebohongan. Sebab ia menafikan nasab seseorang dari ibunya. Dan menafikan nasab seseorang dari ibunya adalah sesuatu yang tidak mungkin. Karena tentunya, yang telah melahirkan adalah ibunya. Begitu juga jika seandainya ia berkata kepada orang lain, "Kamu bukanlah anak kedua orang tuamu." Karena perkataan ini menafikan nasab anak tersebut dari kedua bapak-ibunya. Padahal nasab anak tersebut tidak mungkin dapat dinafikan dari ibunya karena ibunyalah yang telah melahirkannya. Sehingga orang yang mengatakan seperti itu hanya berbohong belaka.

Ini berbeda dengan jika ia berkata kepada orang lain, "Kamu bukanlah anak ayahmu," maka ia berarti telah melakukan *qadzf* terhadap ibu sang anak. Karena perkataan seperti ini tidak menafikan kelahiran sang anak dari ibunya, akan tetapi menafikan nasabnya dari sang ayah. Padahal, menafikan nasab seseorang dari ayahnya adalah satu bentuk *qadzf* terhadap sang ibu.

Seandainya ada seseorang sebut saja si A berkata kepada si B, "Kamu adalah anak si Fulan," sementara si Fulan di sini adalah *'amm* (paman dari jalur ayah) atau *khaal* (paman dari jalur ibu) atau ayah tiri si B, dan si A mengucapkan hal ini tidak dalam keadaan marah, maka menurut ulama Hanafiyah ucapan seperti ini tidak termasuk *qadzf*. Karena paman baik dari jalur ayah atau dari jalur ibu disebut ayah juga, begitu juga dengan ayah tiri. Hal ini berdasar pada firman Allah,

*"Adakah kamu hadir ketika Ya'qub kedatangan (tanda-tanda) maut, ketika ia berkata kepada anak-anaknya, "Apa yang kamu sembah sepeninggalku?" Mereka menjawab, "Kami akan menyembah Tuhan-mu dan Tuhan aabaa` kamu (bapak-bapak kamu, nenek moyang kamu), Ibrahim, Isma'il, Ishaq dan Ya'qub, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya"* ***(Al-Baqarah: 133)*** Ismail a.s adalah paman Nabi Ya'qub a.s, namun dalam ayat ini Isma'il disebut ayah atau Bapak Ya`qub a.s.

Allah SWT juga berfirman tentang Nabi Yusuf a.s.,

"Dan ia menaikkan kedua ibu-bapaknya ke atas singgasana." **(Yuusuf: 100)**

Padahal menurut sebuah pendapat, yang dimaksud dengan kedua ibu-bapaknya di sini adalah ayah dan *khaalah* (bibi dari jalur ibu) Yusuf a.s., Jika bibi adalah ibu, maka paman adalah ayah. Allah SWT juga berfirman,

"Ya Tuhanku sesungguhnya anakku termasuk keluargaku." **(Huud: 45)**

Dikatakan dalam tafsir bahwa yang dimaksud anakku di dalam ayat ini adalah anak istrinya dari laki-laki lain (anak tiri). Namun apabila perkataan seperti itu diucapkan dalam keadaan marah sebagai bentuk umpatan, maka seperti itu termasuk *qadzf.*

Jika si A berkata kepada si B, "Kamu bukanlah anak si Fulan," sementara si Fulan di sini adalah kakek si B, maka perkataan seperti ini tidak termasuk *qadzf.* Karena perkataan orang tersebut benar adanya, karena secara hakikat kakek memang bukanlah ayah. Kakek terkadang memang disebut sebagai ayah, namun ini hanya sebutan secara majazi saja.

Jika seseorang mengatakan kepada seorang laki-laki, *"Yaa Zaaniyah,"* (dengan tambahan ha` di belakangnya), menurut Abu Hanifah dan Abu Yusuf ia tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf,* berbeda dengan pendapat Muhammad dan Imam Syafi'i. Argumentasi Muhammad dan Imam Syafi'i adalah, karena ha` dalam tata bahasa Arab terkadang hanya sebagai *shilah* tambahan dalam sebuah kalimat. Seperti dalam firman Allah SWT, *"maa aghnaa 'annii maaliyah, halaka 'annii sulthaaniyah (hartaku sekali-kali tidak memberi manfaat kepadaku. Telah hilang kekuasaan dariku)."* **(al-Haaqqah: 29)** Asalnya adalah *"maalii"* dan *"sulthaanii"* sedangkan ha` pada kata *"maaliyah"* dan *"sulthaaniyah"* tersebut adalah ha` tambahan.

Jadi, jika ha` pada kata *"zaaniyah"* di atas dibuang, maka berubah menjadi *"zaanii."* Dan terkadang ha` masuk dalam sebuah kata adalah untuk menunjukkan arti *mubaalaghah* atau hiperbola dalam memberikan sifat pada sesuatu, seperti contoh kata, *'Allaamah* yang berarti sangat alim atau pintar dan sebagainya. Jika demikian adanya, maka kata *"zaaniyah"* yang diucapkan kepada seorang laki-laki seperti di atas tidak sampai memengaruhi substansi *qadzf,* sebagaimana jika seseorang mengatakan kepada seorang wanita, *"Yaa Zaani"* (tanpa menggunakan huruf ha`) yang menurut kesepakatan ulama, perkataan seperti ini mewajibkan orang yang mengucapkannya mendapatkan hukuman *hadd qadzf,* karena perkataannya itu dianggap sebagai *qadzf.*

Adapun argumentasi Abu Hanifah dan Abu Yusuf adalah, orang tersebut melontarkan *qadzf* kepada orang yang dikatainya seperti itu dengan sesuatu yang tidak bisa dipahami, sehingga perkataannya itu sia-sia dan tidak dianggap. Bukti atau alasan *qadzf* tersebut tidak dapat dipahami adalah orang tersebut telah menuduh seorang laki-laki dengan perbuatan seorang perempuan. Karena ha` dalam kata *"zaaniyah"* adalah ha` *ta`niits* (menunjukkan arti perempuan) sama seperti kata *"dhaaribah,"* (orang perempuan yang memukul) *"qaatilah"* (orang perempuan yang membunuh) dan *"saariqah"* (orang perempuan yang mencuri) dan sebagainya, yang tentunya yang dimaksud adalah orang perempuan tidak mungkin laki-laki.

Berbeda jika seseorang berkata kepada seorang perempuan, *"Yaa Zaani"* tanpa menggunakan ha`, karena membuang ha` pada kata yang berstatus sebagai *na'at* (sifat) orang perempuan tidak sampai memengaruhi atau menghilangkan substansi *qadzf.* Karena ha` *ta`niits* terkadang memang dibuang, seperti contoh *al-haa`idh* (wanita yang sedang haid), *al-haamil* (wanita yang sedang hamil) dan yang lainnya.

Dari sini dapat dipahami, jika seseorang berkata kepada istrinya, *"Yaa Zaani,"* maka

orang tersebut dihukum *hadd qadzf* menurut kesepakatan ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah.

Jika seseorang berkata kepada orang lain, *"Yaa Zaani`,"* dengan menambahkan huruf hamzah di belakang kata dan yang ia maksudkan adalah arti mendaki, tetap saja ia dikenai hukuman *hadd qadzf*. Karena masyarakat umum tidak membedakan antara kata *mahmuuz* (yang diakhiri hamzah) dan *maliin* (yang diakhiri huruf *al-Liin*, yaitu alif, wawu, dan ya`), dan sebagian orang Arab membaca bentuk kata *maliin* dengan bacaan *mahmuuz* (diakhiri dengan hamzah) sehingga meskipun yang ia maksudkan adalah arti mendaki, namun maksudnya ini tidak diperhitungkan.

Jika seseorang berkata kepada orang lain, *"Zana`ta fi al-Jabali,"* dan ia berdalih bahwa arti yang dia maksudkan adalah mendaki gunung, maka dalih dan apologinya itu tetap tidak diterima, sehingga menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf ia tetap berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*. Sedangkan menurut Muhammad, dalih dan apologinya itu diterima sehingga ia tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*.

Dalil dan argumentasi Muhammad adalah, kata *"az-zinaa"* yang berarti perbuatan keji adalah dengan tanpa hamzah diakhir kata. Sedangkan kata *"az-zin`u"* dengan huruf hamzah di akhir kata bermakna mendaki. Jika ia beralasan bahwa yang ia maksudkan dari kata *"zana`ta"* adalah mendaki, berarti itu memang sesuai dengan arti kata tersebut secara bahasa, sehingga alasan itu diterima dan diperhitungkan.

Adapun dalil dan argumentasi Abu Hanifah dan Abu Yusuf adalah, kata zina digunakan dalam menamai sebuah perbuatan keji ditinjau dari segi adat kebiasaan. Orang umum tidak membedakan antara kata yang *mahmuuz* dan yang *maliin*, sehingga alasannya itu tidak diterima karena ia mengalihkannya dari arti yang biasa digunakan.

Ulama Syafi'iyah mengatakan[377] jika seseorang berkata kepada orang lain, *"Zana`ta fi al-Jabal,"* maka perkataan ini tidak dianggap sebagai bentuk *qadzf* jika memang ia tidak ada niat untuk melakukan *qadzf*. Karena kata *zin`u* artinya adalah mendaki gunung, seperti perkataan seorang penyair berikut,

وَارْقَ إِلَى الْخَيْرَاتِ زِنْأً فِي الْجَبَلِ

"Naiklah kamu menuju kebaikan sebagaimana mendaki gunung."

Jika seseorang mengatakan, *"Zana`ta 'ala al-Jabal,"* maka ia dihukum *hadd qadzf*. Karena kata *"'alaa"* tidak digunakan untuk menunjukkan arti kata mendaki atau menaiki, sehingga tidak dapat dikatakan *"sha'ada 'ala al-Jabal,"* akan tetapi yang benar adalah *"sha'ada fi al-Jabal,"* dengan menggunakan kata *"fi."*

Jika ada seseorang berkata kepada orang lain, *"Ya Ibna al-Qahbah,"* maka ia tidak dianggap telah melakukan *qadzf*. Karena kata *"al-qahbah"* sebagaimana digunakan untuk menyebut wanita pezina, juga digunakan untuk menyebut seorang wanita yang mempersiapkan diri untuk melakukan perzinaan meski ia belum berzina. Oleh sebab itu, ucapan seperti ini tidak bisa dianggap sebagai *qadzf* karena memiliki dua kemungkinan arti.

Begitu juga jika ada seseorang berkata, "Wahai anak *ad-da'iyyah*," juga tidak bisa dikenai hukuman *hadd* qadzf. Karena *ad-da'iyyah* adalah wanita yang dinisbatkan kepada suatu kabilah yang wanita itu tidak memiliki nasab dari kabilah tersebut. Sehingga ini berarti tidak menunjukkan bahwa wanita tersebut melakukan perzinaan, karena ada kemungkinan nasabnya berasal dari kabilah yang lain.

---

377 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 273

Akan tetapi jika kebiasaan telah berubah, dan ternyata menurut kebiasaan orang-orang, dua kata yang terakhir di atas yaitu *"al-qahbah"* dan *"ad-da'iyyah"* memang biasa digunakan untuk menuduh orang lain telah melakukan perzinaan, maka orang yang mengatakan perkataan seperti ini berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*.

Ini semua adalah penjelasan seputar *qadzf* yang menggunakan kata-kata zina secara jelas dan eksplisit, atau *qadzf* yang tidak menggunakan kata-kata zina secara jelas dan eksplisit tetapi diposisikan seperti *qadzf* dengan menggunakan kata-kata zina secara jelas dan eksplisit, atau kata-kata yang tidak bisa dikategorikan sebagai *qadzf*. Lalu, sekarang bagaimana hukum *qadzf* dengan menggunakan bahasa kinayah dan sindiran? Jawabannya adalah,

a. Apakah *Qadzf* dengan Menggunakan Kata-Kata Sindiran Mengharuskan Hukuman *Hadd*?

Para ulama telah bersepakat bahwa jika *qadzf* adalah dengan menggunakan kata-kata yang jelas, maka dia wajib dihukum *hadd qadzf*. Akan tetapi mereka berbeda pendapat jika *qadzf* tersebut dengan menggunakan bahasa sindiran, seperti, jika ada dua orang sedang berseteru, lalu salah seorang di antara keduanya berkata kepada yang lain, "Kamu bukanlah pezina," "Orang-orang tidak mengenalmu sebagai pezina," dan "Wahai orang baik-baik anak orang dari hasil perkawinan baik-baik," atau mengatakan, "Aku bukanlah pezina, ibuku juga bukan pezina dan bapakku bukan pula pezina," yang semuanya itu dikatakan dengan intonasi bahasa menyindir.

Ulama Hanafiyah mengatakan, "*Qadzf* dengan menggunakan bahasa sindiran tidak mengharuskan orang yang mengatakannya berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf* meski kalimat sindirannya itu ia maksudkan untuk *qadzf*, karena biasanya dampak negatifnya ringan. Sehingga kapasitasnya disamakan dengan bahasa kinayah yang mengandung kemungkinan arti *qadzf* dan sebagainya. Padahal seseorang tidak dapat dihukum *hadd* hanya berdasarkan kemungkinan. Hal ini berdasarkan hadits, *"Hindari dan tolaklah hukuman hadd karena masih adanya unsur syubhat."*

Begitu juga seseorang tidak dihukum *hadd qadzf* jika kata-kata yang digunakannya adalah kata-kata *musytarakah* (satu kata yang memiliki lebih dari satu kemungkinan arti). Atau kata-kata yang secara jelas menunjukkan arti persetubuhan yang bukan zina.

Contoh pertama, jika ada seseorang berkata kepada seorang wanita, "Si A bersetubuh denganmu dengan persetubuhan yang haram," atau, "Si Fulan melakukan tindakan tidak senonoh bersamamu." Atau seseorang berkata kepada seorang laki-laki, "Kamu melakukan persetubuhan dengan si wanita itu dengan persetubuhan yang haram," atau "Kamu berjimak dengannya dengan jimak yang haram," maka orang yang mengatakannya tidak dikenai hukuman *hadd qadzf*. Karena terkadang suatu persetubuhan memang haram namun bukan zina, sehingga *qadzf*-nya itu menyisakan kemungkinan-kemungkinan. Hukuman *hadd* tidak wajib jika masih ada unsur kemungkinan.

Contoh kedua, jika ada seseorang berkata kepada seorang laki-laki, "Wahai kaum Luth," atau, "Kamu telah melakukan perbuatan kaum Luth," maka ia tidak dikenai hukuman *hadd*. Karena kalimat pertama hanya menisbatkan seseorang kepada kaum Luth. Sedangkan kalimat kedua hanya menuduh seseorang melakukan *liwaath*, sementara *liwaath* bukanlah zina menurut Imam Abu Hanifah berbeda dengan pendapat kedua sahabatnya (Muhammad dan

Abu Yusuf) sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu.[378]

Ulama Malikiyah mengatakan, *qadzf* dengan menggunakan bahasa sindiran mengharuskan seseorang mendapatkan hukuman *hadd qadzf*, jika bahasa sindirannya tersebut memberikan pemahaman tuduhan berzina berdasarkan indikator-indikator yang ada, seperti ketika sedang bertengkar misalnya. Contohnya adalah jika ada dua orang sedang berseteru, lalu salah satunya berkata kepada yang lain, "Kalau saya sih bukan pezina," atau, "Kalau aku sih memang sudah sangat terkenal." Karena mengatakan kalimat sindiran seperti ini bagi kebanyakan orang sudah termasuk sangat berat.

Kalimat kinayah terkadang bisa menempati posisi kalimat yang jelas dan eksplisit menurut adat kebiasaan penggunaannya, meski kalimat tersebut digunakan pada selain tempatnya, yakni ucapan dalam bentuk *isti'aarah* (metafora). Inilah yang dimaksud dengan perkataan para sastrawan, "Bahasa kinayah lebih mengena daripada bahasa yang *shariih* (jelas)." Seperti itu pernah terjadi pada zaman Umar ibnul Khaththab r.a., sehingga dia kemudian memusyawarahkannya dengan para sahabat yang lain, dan para sahabat pun berbeda pendapat dalam memberikan tanggapan terhadap peristiwa ini. Namun Umar r.a berpendapat orang yang melakukan *qadzf* dengan menggunakan kalimat kinayah tersebut berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*, sehingga Umar r.a pun kemudian mendera orang tersebut sebagai hukuman *hadd qadzf*.[379]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan, kalimat sindiran jika diniatkan untuk *qadzf* dan orang yang mengucapkannya menafsirkan kalimatnya itu dengan penafsiran *qadzf*, maka dia berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*. Karena kalimat yang seperti ini dianggap seperti kalimat kinayah. *Qadzf* dengan kinayah mengharuskan pengucapnya berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*. Karena hal-hal yang di dalamnya kesaksian tidak diperhitungkan, maka di dalamnya kinayah yang disertai dengan niat adalah dianggap seperti kalimat *shariih* sebagaimana talak dan pemerdekaan budak. Jika orang yang mengucapkannya tersebut tidak berniat *qadzf*, maka dia tidak dikenai hukuman *hadd qadzf*, baik kalimat sindiran tersebut diucapkan pada saat kondisi bertengkar maupun tidak. Karena seperti itu ada kemungkinan *qadzf* dan ada kemungkinan yang lain. Padahal hukuman *hadd* harus dihindari dan ditolak jika masih ada unsur syubhat.[380]

Yang termasuk kinayah menurut ulama Syafi'iyah adalah seperti seseorang berkata kepada orang lain, "Wahai *faajir*", "Wahai *khabiits*," "Wahai orang yang baik anak orang baik-baik." Jika semua kalimat ini diniatkan untuk *qadzf*, maka orang yang mengatakannya berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*. Namun jika tidak berniat *qadzf*, dia tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*, baik perkataan tersebut diucapkan pada saat sedang bertengkar maupun yang lain. Karena perkataan seperti itu mengandung kemungkinan *qadzf* dan yang lain.

Sementara itu, ulama Hanabilah mengatakan, riwayat dari Imam Ahmad dalam masalah *qadzf* dengan menggunakan sindiran berbeda-beda. Dalam satu versi riwayat, orang yang mengucapkannya tidak dikenai hukuman *hadd*, dan ini adalah zahir perkataan al-Kharqi dan pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar. Se-

---

[378] Lihat, *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 120; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 191; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 42-44; *Tabyiin Al-Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 200

[379] *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 432; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 327; *Al-Muntaqaa 'alaa Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 150; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 357.

[380] *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 273.

dang dalam versi riwayat yang lain disebutkan bahwa orang tersebut berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf* berdasarkan praktik Umar ibnul Khaththab r.a. di atas.[381]

b. *Qadzf* Melakukan *Liwaath*

Ulama Syafi'iyah mengatakan[382], jika seseorang berkata kepada orang lain, "Kamu telah melakukan *liwaath*," atau "Si A telah melakukan *liwaath* dengan kamu dan kamu melakukannya atas keinginan kamu sendiri," maka perkataan seperti ini termasuk bentuk *qadzf*. Karena dia telah menuduh orang lain melakukan hubungan seksual yang mengharuskan hukuman *hadd*, sehingga *qadzf* seperti ini serupa dengan *qadzf* zina.

Jika seseorang berkata, "Wahai kaum Luth," dan yang ia maksudkan adalah, orang yang dikatainya itu menganut agama Nabi Luth a.s., maka dia tidak dihukum *hadd qadzf*. Karena perkataannya itu memang mengandung kemungkinan arti seperti itu. Namun jika yang ia maksudkan adalah orang yang dikatainya itu telah melakukan perbuatan seperti perbuatan yang telah dilakukan kaum Luth, maka dia berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*. *Qadzf* melakukan *liwaath* mengharuskan hukuman *hadd* menurut jumhur selain ulama Hanafiyah.

c. *Qadzf* Terhadap Orang Banyak

Ulama Hanafiyah dan ulama Malikiyah mengatakan, jika seseorang melakukan *qadzf* terhadap sekelompok orang, maka ia dihukum *hadd qadzf* satu kali saja. Seperti ia berkata, "Kalian semua adalah pezina," atau ia mengatakan kepada masing-masing dari orang banyak tersebut di satu majelis atau di beberapa majelis yang beda, "Wahai pezina," atau "Si Fulan adalah pezina, dan si Fulan adalah pezina."

Dalil mereka adalah, Hilal Ibnu Umayyah menuduh istrinya telah melakukan perzinaan dengan Syarik ibnu Sahma`. Kemudian perkaranya dilaporkan kepada baginda Rasulullah saw., lalu beliau memberlakukan *li'aan* di antara keduanya (Hilal ibnu Umayyah dan istrinya). Lalu beliau pun tidak menjatuhkan hukuman *hadd qadzf* kepada Hilal ibnu Umayyah padahal ia melakukan *qadzf* terhadap Syarik Ibnu Sahma` (di samping dia juga telah menuduh istrinya).[383] Karena *qadzf* adalah satu tindakan pidana yang mengharuskan hukuman *hadd*. Jika seseorang melakukan tindak pidana berulang-ulang, ia cukup mendapatkan satu kali hukuman *hadd* saja. Sebagaimana jika seseorang mencuri barang milik beberapa orang atau berzina dengan beberapa orang wanita.[384]

Imam Syafi'i dan Zufar salah satu ulama Hanafiyah mengatakan, jika seseorang melemparkan *qadzf* kepada beberapa orang, maka ia mendapatkan hukuman *hadd qadzf* sesuai dengan jumlah orang-orang yang ia *qadzf* tersebut. Apakah *qadzf* yang dilontarkannya itu adalah kepada masing-masing dari mereka secara tersendiri dan satu-satu atau dengan menggunakan satu kalimat saja. Karena *qadzf*-nya itu

381 *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 222.

382 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 273.

383 HR. Abu Ya'la dari hadits Anas Ibnu Malik r.a dengan sanad yang terdiri dari para perawi *tisqah*. Anas Ibnu Malik r.a berkata, *"Kasus li'aan pertama kali dalam Islam adalah bahwasanya Syarik Ibnu Sahma` dituduh oleh Hilal Ibnu Umayyah telah berselingkuh (melakukan perzinaan) dengan istrinya. Lantas Rasulullah saw. berkata kepada Hilal, "Datangkanlah bayyinah (para saksi), jika tidak, punggungmu akan didera." Hilal menjawab, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya Allah tahu bahwa aku adalah orang yang benar dan jujur. Sungguh, Allah pasti akan menurunkan ayat kepadamu yang menjelaskan tentang kebebasan punggungku dari hadd." Dan tak lama setelah itu, Allah SWT. pun menurunkan ayat tentang li'aan. Keduanya kemudian saling me-li'aan di hadapan Rasulullah saw. dan beliau pun kemudian memisahkan keduanya."* Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. (Lihat, *Nashb Ar-Raayah*, juz 3, hlm. 306; *Subul As-Salaam*, juz 4, hlm. 16)

384 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 111; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 42 dan 56; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 327; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 358; *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 433; *Asy-Syarh Al-Kabiir*, juz 4, hlm. 327

mencemarkan nama baik masing-masing dari mereka semua, sehingga ia harus mendapatkan hukuman *hadd qadzf* sesuai dengan jumlah mereka, sebagaimana jika ia meng-*qadzf* masing-masing dari mereka secara perseorangan.[385]

Ulama Hanabilah mengatakan, jika orang tersebut meng-*qadzf* orang banyak dengan satu kalimat saja, maka dia berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf* satu kali saja, jika memang mereka semua atau salah satu dari mereka menuntut hal itu. Hal ini berdasarkan mutlaknya ayat, *"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina)."* **(An-Nuur: 4)** Ayat ini tidak membeda-bedakan antara meng-*qadzf* satu orang atau meng-*qadzf* orang banyak, juga dikarenakan *qadzf*-nya itu adalah satu kali saja, maka ia hanya di-kenai satu hukuman *hadd qadzf* saja.

Namun jika dia meng-*qadzf* banyak orang tersebut dengan beberapa kali *qadzf*, maka ia dikenai hukuman *hadd qadzf* sebanyak jumlah mereka. Karena *qadzf* adalah hak Adami, yang hak-hak Adami tersebut tidak dapat di-*tadaakhul*-kan (diringkas menjadi satu), seperti masalah utang piutang dan qishas.[386] Dalam arti, sebagian dari hak-hak itu tidak bisa mewakili sebagian yang lain, karena setiap hak Adami harus dipenuhi.

d. Mengulang-Ulang *Qadzf*

Ulama Syafi'iyah mengatakan,[387] jika orang yang melakukan *qadzf* mengulang kembali *qadzf*-nya itu dengan *qadzf* yang sama yang sebelumnya ia telah mendapatkan hukuman *hadd qadzf* atasnya, maka dia dihukum *ta'zir*, karena ia telah menyakiti orang lain, dan ia tidak dihukum *hadd qadzf* kembali. Hal ini sebagaimana praktik yang dilakukan Umar ibnul Khaththab r.a terhadap Abu Bakrah yang mengulang kembali *qadzf*-nya terhadap al-Mughirah.

Akan tetapi, jika dia kembali mengulang *qadzf*-nya, namun dengan kasus zina yang lain, sementara pelaksanaan hukuman *hadd qadzf* yang pertama belum dilaksanakan terhadapnya, maka menurut pendapat yang sahih ia hanya dihukum *hadd qadzf* satu kali saja. Karena kedua hukuman *hadd* tersebut adalah dari jenis yang sama dan korbannya pun sama pula, sehingga kedua hukuman *hadd* tersebut mengalami *tadhaakhul* sebagaimana jika seseorang berzina dan kemudian berzina lagi sementara hukuman *hadd* zina pertama belum dilaksanakan terhadapnya.

Sementara itu, ulama Malikiyah mengatakan,[388] barangsiapa meng-*qadzf* seseorang berulang kali, maka berdasarkan kesepakatan, ia hanya dikenai satu hukuman *hadd qadzf* saja, jika dia memang belum pernah dihukum *hadd qadzf* atas salah satu dari *qadzf* yang berulang kali itu. Namun jika dia meng-*qadzf* seseorang, lalu ia pun dihukum *hadd qadzf*, kemudian ia melakukan *qadzf* lagi kepadanya, maka ia dihukum *hadd qadzf* lagi berdasarkan kesepakatan ulama.

Pendapat ini didukung oleh ulama Hanabilah.[389] Mereka mengatakan, jika seseorang berulangkali melakukan suatu tindak pidana sejenis yang diancam dengan hukuman *hadd*, yaitu seperti jika ia melakukan perzinaan, atau pencurian, atau menenggak minuman keras beberapa kali, maka hukuman *hadd* untuk tindak pidana yang dilakukan berulang kali itu mengalami *tadaakhul*, sehingga ia hanya dihukum *hadd* satu kali saja. Namun jika tindak pidana tersebut terdiri dari beberapa jenis dan di an-

---

385 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 275; *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 160
386 *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 275 dan halaman setelahnya
387 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 275
388 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 357 dan halaman setelahnya; *Asy-Syarh Al-Kabiir*, juz 4, hlm. 327
389 *Ghaayah Al-Muntahaa*, juz 3, hlm. 315

taranya ada tindak pidana pembunuhan, hukuman *hadd*-nya cukup dengan dibunuh (qishas). Namun jika di antaranya tidak ada tindak pidana pembunuhan, ia harus dikenai hukuman *hadd* untuk masing-masing tindak pidana tersebut dimulai dengan hukuman *hadd* yang teringan, kemudian menginjak kepada yang lebih berat begitu seterusnya.

3. *SYARAT-SYARAT WAJIBNYA HUKUMAN HADD QADZF*

Ulama Hanafiyah menetapkan enam syarat supaya hukuman *hadd qadzf* bisa dijatuhkan terhadap seseorang. Di antara syarat-syarat itu sebagiannya ada yang berhubungan dengan *qaadzif* (pelaku, orang yang menuduh zina), sebagiannya lagi berhubungan dengan *maqdzuuf* (orang yang dituduh), sebagian yang lain berhubungan dengan keduanya, sebagian lagi berhubungan dengan kalimat yang digunakan, sebagiannya yang lain berhubungan dengan lokasi tuduhan dan sebagian yang lain berhubungan dengan *qadzf* itu sendiri.

a. Syarat-Syarat *Qaadzif* (Penuduh)

Terdapat enam syarat yang sudah disepakati oleh para ulama bagi orang yang menuduh, yaitu:

1. Berakal

   Oleh sebab itu, perkataan orang gila tidak dianggap.

2. Baligh

   Oleh sebab itu, jika orang yang menuduh adalah anak kecil, maka dia tidak terkena hukuman *hadd* sebagaimana jika orang yang menuduh adalah orang gila.

   Alasannya, karena *hadd* merupakan sebuah hukuman, sehingga itu mengharuskan *qadzf* yang dilontarkan haruslah masuk kategori tindak pidana, padahal perbuatan anak kecil dan orang gila tidak dianggap sebagai bentuk tindakan pidana. Tidak ada perbedaan antara apakah penuduh adalah seorang Muslim maupun seorang kafir yang memiliki beban kewajiban untuk berkomitmen menjaga hak-hak kaum Muslimin, yaitu orang murtad, kafir dzimmi, dan kafir *mu'aahad*. Ulama Syafi'iyah mensyaratkan orang yang menuduh harus atas inisiatif dan keinginan sendiri, bukan karena dipaksa.

3. Ia tidak dapat mendatangkan empat orang saksi

   Jika si penuduh dapat mendatangkan empat orang saksi dan mereka memberikan kesaksian bahwa orang yang dituduh itu memang melakukan perzinaan, maka si penuduh tidak terkena hukuman *hadd qadzf*. Hal ini berdasar pada firman Allah SWT,

   "Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera." **(an-Nuur: 4)**[390]

   Imam Abu Hanifah mensyaratkan para saksi tersebut harus datang ke majelis persidangan secara bersama-sama. Karena jika seorang saksi datang sendiri satu per satu, maka dia berubah menjadi orang yang menuduh yang berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*, dan dia tidak lagi disebut sebagai saksi. Dalam hal ini, tidak ada jalan keluar kecuali dengan mensyaratkan kedatangan para saksi ke persidangan harus bersama-sama. Adapun jumhur tidak mensyaratkan ini. Ayat di atas bersifat mutlak, bahkan mendatangkan para saksi satu per satu secara tersendiri adalah yang lebih utama karena dengan begitu

390 Lihat, *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 40

akan menjauhkan dari adanya kecurigaan dan konspirasi.

Ulama Hanafiyah memperbolehkan seorang suami menjadi salah satu dari empat orang saksi perzinaan tersebut. Sementara jumhur mengatakan, dalam kondisi seperti ini, yang diterapkan terhadap sang suami adalah li'an, sedangkan tiga saksi lainnya dikenai hukuman *hadd qadzf.* Karena kesaksian atas suatu perzina-an merupakan bentuk *qadzf* (tuduhan melakukan perzinaan).

4. Orang yang menuduh haruslah orang yang berkewajiban mematuhi hukum-hukum syariat, bukan seorang kafir harbi. Dia juga harus seseorang yang mengetahui bahwa zina adalah diharamkan.
5. Harus atas kehendak dan keinginan sendiri

   Oleh sebab itu, seseorang yang melontarkan *qadzf* karena dipaksa tidak terkena hukuman *hadd.*
6. Orang yang dituduh tidak memberikan izin kepada orang yang menuduh untuk menuduh dirinya

   Oleh sebab itu, jika si tertuduh memberikan izin kepada penuduh untuk menuduh dirinya, maka si penuduh itu tidak dikenai hukuman *hadd* karena adanya syubhat.

b. Syarat-Syarat *Maqdzuuf* (Orang yang Dituduh Berzina)

Menurut kesepakatan para ulama, orang yang dituduh harus memenuhi dua syarat yaitu:[391]

1. Orang yang dituduh harus berstatus muhshan, baik laki-laki maupun perempuan.

   Syarat-syarat status muhshan dalam kasus *qadzf* ada lima yaitu, berakal, baligh, merdeka, Islam, dan *iffah* (menjaga diri) dari berzina. Berdasarkan hal ini, hukuman *hadd qadzf* tidak dapat dijatuhkan dengan sebab tuduhan terhadap anak kecil, orang gila, budak, orang kafir dan orang yang tidak menjaga diri dari perzinaan.

   Adapun syarat berakal dan baligh karena anak kecil dan orang gila tidak bisa dipersepsikan bahwa mereka akan melakukan perzinaan. Sehingga tuduhan zina terhadap keduanya dianggap kebohongan belaka sehingga penuduh hanya berhak mendapatkan hukuman *ta'zir* dan bukan hukuman *hadd qadzf.*

   Adapun syarat merdeka, karena Allah SWT mensyaratkan orang yang dituduh harus berstatus muhshan (*ihshaan al-qadzf*), yaitu dalam ayat *qadzf, "Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita muhshanaat."* **(an-Nuur: 4)** Yang dimaksud dengan *muhshanaat* di sini adalah wanita-wanita yang merdeka bukan yang menjaga diri dari zina. Karena jika yang dimaksudkan adalah wanita yang menjaga diri dari zina, berarti ada pengulangan sifat yang sama yang disebutkan pada kelanjutan ayat yang jatuh setelahnya.

   Adapun syarat Islam dan *iffah* (menjaga diri) dari zina adalah berdasarkan Allah SWT berfirman, *"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita muhshanaat yang baik-baik, ghaafilaat dan lagi beriman."* **(an-Nur: 23)** *Ghaafilaat* adalah wanita yang baik-baik yang menjaga diri dari zina.

   Yang dimaksud dengan menjaga diri dari zina adalah orang yang dituduh selama ini sama sekali belum pernah melakukan persetubuhan yang haram, belum pernah melakukan persetubuhan dengan selain

[391] Lihat, *Al-Badaa'i'*, juz ibid; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 191; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 116; *Tabyiin Al-Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 200; *Haasyiyah Ibni 'Abidin*, juz 3, hlm. 184; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 272 dan 276; *Ad-Dardiir ma'a Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 325 dan halaman setelahnya; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 215, 227 dan halaman setelahnya.

budaknya, atau tanpa pernikahan terlebih dahulu atau melalui pernikahan namun dengan akad pernikahan yang rusak yang status rusaknya itu sudah menjadi ijma' ulama di masa salafussalih, seperti contoh melakukan persetubuhan dengan seorang wanita karena syubhat, seperti ketika malam pertamanya, perempuan yang diarak dan diserahkan kepadanya bukanlah istrinya yang baru ia nikahi, lalu ia pun menyetubuhinya.

Orang yang melakukan *qadzf* yang ia tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf* karena orang yang ia tuduh tidak berstatus muhshan *qadzf*, atau *qadzf*-nya itu dengan menggunakan bahasa sindiran berdasarkan perbedaan pendapat di antara ulama mengenai hukum *qadzf* dengan menggunakan kata-kata sindiran sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan di atas, maka ia dihukum *ta'zir*. Karena dia telah menyakiti orang yang seharusnya tidak boleh disakiti.

2. Pihak yang dituduh jelas siapa orangnya.

   Oleh sebab itu, jika pihak yang dituduh tidak jelas dan tidak diketahui secara pasti orangnya, hukuman *hadd* tidak diberlakukan di sini. Seperti jika seseorang menuduh orang banyak yang tidak jelas siapa saja mereka, atau ketika seseorang berkata kepada orang banyak, "Di antara kalian tidak ada yang berzina kecuali satu orang saja," atau ia berkata kepada dua orang, "Salah satu dari kalian berdua telah melakukan perzinaan." Ketiga contoh kasus *qadzf* ini tidak mengharuskan orang yang menuduh mendapatkan hukuman *hadd qadzf* untuk masing-masing dari orang banyak yang dituduh itu. Karena di sini tertuduh tidak jelas dan tidak diketahui yang mana orangnya.

Madzhab ulama Syafi'iyah mengatakan,[392] jika ada orang tua menuduh anaknya sendiri atau jika ada seorang kakek menuduh cucunya, maka si ayah atau si kakek tidak berhak mendapatkan hukuman *hadd qadzf*. Karena hukuman *hadd* adalah sebuah hukuman yang wajib dilaksanakan karena adanya hak Adami. Oleh karena itu, orang tua tidak bisa dikenai hukuman *hadd qadzf* karena menuduh anaknya, sama seperti qishas.

Jika seorang suami menuduh istrinya, kemudian sang istri meninggal dunia sementara sang suami sudah mempunyai anak dari istrinya itu, maka gugurlah hukuman *hadd qadzf* terhadapnya. Karena dalam hal ini, penuntutan adalah menjadi hak anak, sementara dia tidak mempunyai hak untuk menuntut bapaknya sendiri. Adapun jika sang istri mempunyai anak lain dari hasil pernikahannya dengan laki-laki lain (sang suami mempunyai anak tiri), maka sang suami tersebut tetap dikenai hukuman *hadd qadzf*, karena anak tiri memiliki hak untuk dilaksanakannya hukuman *hadd* tersebut, karena ia bukanlah anak kandung.

c. Syarat-Syarat Bersama Kedua Belah Pihak, Penuduh, dan Tertuduh

Sudah menjadi kesepakatan para ulama bahwa disyaratkan penuduh bukanlah ayah tertuduh, tidak pula kakeknya dan seterusnya ke atas, penuduh bukan pula ibu tertuduh dan bukan pula neneknya begitu seterusnya ke atas.

Jika penuduh adalah ayah tertuduh, atau kakeknya dan seterusnya ke atas, atau ibunya, atau neneknya begitu seterusnya ke atas, maka tidak ada hukuman *hadd qadzf* di sini. Karena adanya perintah syariat yang menuntut agar berbuat baik kepada mereka. Sementara, jika di sini hukuman *hadd* tetap ditegakkan kepa-

[392] *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 272

da mereka, itu berarti sebuah bentuk tindakan meninggalkan penghormatan dan pemuliaan kepada orang tua yang diwajibkan oleh agama.[393]

d. Syarat-Syarat Kalimat Tuduhan

Kalimat *qadzf* disyaratkan harus berbentuk kalimat tuduhan perzinaan dengan menggunakan bahasa yang jelas. Atau dengan menggunakan bahasa yang diposisikan sama seperti bahasa yang jelas. Penjelasan masalah ini telah dipaparkan pada pembahasan tentang penjelasan *qadzf* menurut syara' di atas.

e. Syarat-Syarat Tempat Terjadinya *Qadzf*

Disyaratkan bahwa tuduhan harus terjadi di *daarul 'adl* (kawasan negeri Islam). Jika tuduhan terjadi di *daarul harb* (kawasan negeri musuh) atau di *daarul baghyi* (kawasan yang dikuasai oleh pemberontak), maka hukuman *hadd qadzf* tidak dapat dilaksanakan kepada penuduh. Karena imam adalah yang menegakkan hukuman *hadd*, padahal menurut jumhur ulama, imam tidak mempunyai kekuasaan dan wewenang atas *daarul harb* atau *daarul baghyi*.[394] Ulama Syafi'iyah mengatakan, jika penuduh adalah salah seorang pemberontak, maka ia tetap dikenai hukuman *hadd qadzf*.

f. Syarat-Syarat *Qadzf* Itu Sendiri

Kalimat *qadzf* harus berbentuk mutlak tanpa disertai dengan suatu syarat dan tidak pula disandarkan kepada waktu yang akan datang. Oleh karena itu, jika kalimat *qadzf* digantungkan kepada suatu syarat atau disandarkan kepada satu waktu tertentu, maka tidak ada hukuman *hadd qadzf* di dalamnya. Karena penyebutan syarat atau waktu seperti itu mencegah terjadinya *qadzf* seketika itu, dan ketika syarat atau waktu yang disebutkan itu muncul, seakan-akan orang yang meng-*qadzf* telah menyelesaikan *qadzf*-nya, sehingga oleh karena itu statusnya hanya dianggap sebagai orang yang melakukan *qadzf* yang bersifat kira-kira dan asumtif belaka, namun hakikat *qadzf*-nya tidak ada, sehingga tidak ada kewajiban hukuman *hadd qadzf* di dalamnya.

Jika seseorang berkata kepada orang lain, "Jika kamu memasuki rumah itu, kamu adalah orang yang berzina," lalu orang tersebut benar-benar masuk rumah tersebut, maka orang yang menuduh tersebut tidak dikenai hukuman *hadd qadzf*.

Begitu pula jika seseorang berkata kepada yang lain, "Kamu adalah orang yang berzina besok," atau berkata, "Kamu adalah orang yang berzina besok di awal bulan begini," kemudian datanglah waktu atau bulan yang dimaksud, maka saat itu orang yang menuduh tersebut tidak dikenai hukuman *hadd qadzf*.[395]

Kesimpulan, al-Qurthubi mengatakan, *qadzf* menurut para ulama harus memenuhi sembilan syarat yaitu:

1. Dua syarat untuk orang yang menuduh, yaitu berakal dan baligh, karena kedua kriteria ini adalah dasar adanya taklif, dan dikarenakan taklif menjadi gugur tanpa ada kedua kriteria ini.
2. Dua syarat untuk bentuk tuduhannya, yaitu tuduhan terhadap seseorang bahwa ia telah melakukan persenggamaan yang mengharuskan ia mendapatkan hukuman *hadd* yaitu zina dan *liwaath*, atau menafikkan nasab seseorang dari ayahnya, bukan tuduhan telah melakukan bentuk-bentuk kemaksiatan yang lain.
3. Lima syarat untuk orang yang dituduh (*maqdzuuf*), yaitu berakal, baligh, Islam,

---

393 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 42; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 272; *Ad-Dardiir ma'a Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 327, 331; *Al-Mughni*, juz 6, hlm. 219.

394 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 45.

395 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 45.

merdeka dan menjaga diri dari *faahisyah* (kekejian, perzinaan) yang ia dituduh dengannya, baik apakah dia menjaga diri dari selain kekejian yang dituduhkan kepadanya itu atau pun tidak.

4. SIFAT HUKUMAN HADD QADZF

Para ulama berbeda pendapat seputar sifat hukuman *hadd qadzf*, apakah termasuk hak Allah ataukah hak hamba (hak Adami)?[396]

Ulama Hanafiyah mengatakan, di dalam hukuman *hadd qadzf* terdapat dua hak, yaitu hak hamba dan hak Allah. Hanya saja di dalamnya hak Allah adalah yang lebih dominan. Karena *qadzf* adalah satu tindakan pidana atau kriminal yang bersentuhan dengan kehormatan dan harga diri, dan dalam penegakan hukuman *hadd qadzf* terhadap penuduh bisa tercipta kemaslahatan umum, yaitu menjaga kemaslahatan-kemaslahatan para hamba, menjaga kehormatan dan menolak keburukan dari diri mereka.[397]

Adapun ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, hukuman *hadd qadzf* adalah murni hak Adami yaitu murni hak orang yang dituduh. Karena *qadzf* adalah kejahatan terhadap kehormatan tertuduh. Karena kehormatannya adalah haknya, maka oleh karena itu, gantinya yaitu berupa hukuman juga merupakan haknya sebagaimana qishas.[398]

Implikasi perbedaan pendapat ini adalah, berdasar pada pendapat pertama yaitu madzhab ulama Hanafiyah, tertuduh tidak mempunyai hak untuk menggugurkan hukuman *hadd qadzf*, tidak mempunyai hak untuk memberikan pengampunan kepada penuduh, tidak berhak untuk melakukan *shulh* (perdamaian, kompromi) atau menukarkannya dengan suatu harta (yakni, jika memang perkaranya telah dilaporkan kepada hakim. Adapun sebelum perkaranya dilaporkan kepada hakim, maka hukuman *hadd qadzf* bisa gugur dengan adanya pengampunan). Hukuman *hadd qadzf* juga tidak bisa diwaris, akan tetapi hukuman *hadd qadzf* akan gugur dengan sendirinya jika pihak tertuduh meninggal dunia. Karena warisan hanya berlaku pada sesuatu milik orang yang diwaris yang ditinggalkannya baik itu berupa kepemilikan atau berupa hak. Hal ini berdasar pada hadits,

وَمَنْ تَرَكَ مَالاً أَوْ حَقًّا فَهُوَ لِوَرَثَتِهِ

"Barangsiapa meninggalkan suatu harta atau hak, maka itu adalah untuk ahli warisnya."[399]

---

396 Yang dimaksud dengan hak hamba adalah jika hak tersebut digugurkan oleh orang yang memilikinya, maka gugurlah hak tersebut seperti utang dan harga suatu barang. Adapun yang dimaksud dengan hak Allah adalah hak yang tidak ada seorang hamba pun yang mempunyai kewenangan untuk menggugurkannya. (*Al-Furuuq*, juz 1, hlm. 141).

397 *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 194; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 56; *Haasyiyah Ibnu 'Abidin*, juz 4, hlm. 189; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 113.

398 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 274 dan halaman setelahnya; *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 160 dan halaman setelahnya; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 217, 219, 230, 233 dan 236.

399 HR. Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah r.a dari Rasulullah saw, bahwasanya dalam salah satu khutbahnya beliau bersabda, *"Barangsiapa meninggalkan harta atau hak, maka itu adalah untuk ahli warisnya. Dan barangsiapa meninggalkan al-kallu (keluarga, anak-anak dan istri yang masih membutuhkan nafkah) atau meninggalkan utang, maka al-kallu dan utangnya itu adalah menjadi tanggunganku."* Dalam satu riwayat dengan menggunakan redaksi, *"Barangsiapa meninggalkan harta, itu untuk ahli warisnya. Dan barangsiapa meninggalkan al-kallu, itu menjadi tanggunganku."*

Hadits yang serupa juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dari Salman hanya saja ada tambahan redaksi, *"Dan juga menjadi tanggungan para pemimpin setelahku (yang diambilkan) dari baitul maal kaum Muslimin."* Dalam sanadnya terdapat perawi bernama Abdullah Ibnu Sa'id al-Anshari, seorang perawi *matruuk*. Hadits serupa juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dari Abu Umamah r.a.

Abu Dawud, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah meriwayatkan dari al-Miqdam Ibnu Ma'di Kariba r.a, dia berkata, "Rasulullah bersabda, *"Barangsiapa meninggalkan al-kallu, maka mereka menjadi tanggunganku, dan barangsiapa meninggalkan harta, harta itu bagi ahli warisnya. Dan aku adalah pewaris orang yang tidak mempunyai ahli waris, aku yang membayarkan diyat dan ursy yang menjadi kewajibannya dan aku mewarisinya. Khaal (paman dari jalur ibu) adalah pewaris orang yang tidak mempunyai ahli waris, ia yang membayarkan diyat dan ursy yang menjadi kewajibannya dan ia mewarisinya (hartanya)."* (Lihat, *Nashb Ar-Raayah*, juz 4, hlm. 58; *At-Talkhiish Al-Habiir*, hlm. 251; *Nail Al-Authaar*, 5, hlm. 238)

Padahal hukuman *hadd* qadzf menurut ulama Hanafiyah bukan hak orang yang diwaris (orang yang dituduh). Karena yang lebih dominan di dalamnya adalah hak Allah, sehingga ahli warisnya tidak dapat mewarisi hak *hadd qadzf* tersebut. Di dalam hukuman *hadd qadzf* berlaku prinsip *tadaakhul*, seperti *qadzf* terhadap orang banyak, sehingga oleh karena itu hukuman *hadd*-nya hanya satu kali saja ketika pelaku berulang kali melakukan *qadzf* sebagaimana telah kami jelaskan di bagian terdahulu.

Jika orang yang dituduh meminta kepada hakim supaya penuduh diminta bersumpah, maka hakim tidak bisa mengabulkan tuntutan dan permintaan si tertuduh tersebut, sebagaimana yang berlaku dalam hukuman *hadd* zina. Yang sama dengan hukuman *hadd qadzf* adalah hukuman *hadd* zina, hukuman *hadd* menenggak minuman keras dan hukuman *hadd* mencuri.' Sedangkan jika berdasar pada pendapat kedua yaitu madzhab ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, tertuduh boleh menggugurkan hukuman *hadd qadzf*, membebaskan, memberikan pengampunan, melakukan *shulh* serta mempertukarkannya, meskipun kasusnya telah dilaporkan kepada hakim. Juga, hak penuntutan hukuman *hadd qadzf* dapat diwaris, karena hukuman *hadd qadzf* termasuk hak Adami.

Adapun hadits yang akan kami sebutkan yang diriwayatkan oleh Shafwan, maka hadits tersebut adalah dalam masalah hukuman *hadd* mencuri dan hukuman *hadd* mencuri adalah hak Allah SWT.

Dalil ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnus Sunni bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Apakah salah satu dari kalian tidak mampu (melakukan) seperti yang telah (dilakukan) Abu Dhamdham yang telah mengatakan, 'Aku menyedekahkan kehormatanku (maksudnya, tidak menuntut orang yang telah melanggar kehormatannya supaya dihukum).'"* Menyedekahkan kehormatan tidak lain adalah dengan memberikan ampunan.

Adapun prinsip *tadaakhul*, menurut mereka tidak bisa berlaku dalam hukuman *hadd qadzf*, sehingga seandainya ada seseorang melakukan *qadzf* terhadap sejumlah orang masing-masing secara tersendiri, maka ia dikenai hukuman *hadd qadzf* sebanyak jumlah mereka. Hal ini sebagaimana yang telah kami jelaskan penjabarannya di bagian terdahulu secara terperinci.

Jika ada seseorang mengajukan gugatan bahwa si A misalnya telah meng-*qadzf*-nya, maka si A dituntut untuk bersumpah, karena *hadd qadzf* adalah hak Adami sama seperti utang.

Adapun madzhab ulama Malikiyah, di dalamnya ada perbedaan pendapat. Karena perkataan Imam Malik berbeda-beda. Satu ketika dia berpendapat sebagaimana pendapat Imam Syafi'i yaitu bahwasanya hukuman *hadd qadzf* adalah hak Adami sehingga diperbolehkan si tertuduh memberikan pemaafan, dan ini adalah pendapat yang *azhhar* menurut Ibnu Rusyd. Sedangkan dalam kesempatan yang lain, Imam Malik mengatakan, hukuman *hadd qadzf* mengandung dua hak, yaitu hak Allah SWT dan hak Adami. Hanya saja hak imam di dalamnya lebih dominan jika kasusnya telah dilaporkan kepadanya.

Oleh sebab itu, jika kasusnya telah sampai kepada seorang imam, maka pihak tertuduh tidak mempunyai hak untuk memberikan pemaafan dan pengampunan, kecuali jika pihak tertuduh mempunyai niat untuk menutup-nutupi dirinya. Hal ini sebagai bentuk memenangkan dan memprioritaskan hak *waliyyul amri* ketika kasusnya telah sampai kepadanya.

Hal ini diqiyaskan kepada sebuah *atsar* yang menceritakan tentang kasus pencurian,[400] yaitu Rasulullah saw. bersabda pada kejadian pencurian sorban milik Shafwan, *"Kenapa tidak tadi -kamu memaafkannya- sebelum kamu membawanya kepadaku?"* dan beliau pun tidak memenuhi perkataan Shafwan, "Sesungguhnya yang saya kehendaki bukan seperti ini (pemotongan tangan si pencuri). Sorbanku aku sedekahkan kepadanya."[401]

Versi pendapat pertama adalah yang masyhur dari Imam Malik dan yang rajih dalam madzhabnya. Oleh karena itu, menurut Imam Malik, pihak yang dituduh boleh memberikan pengampunan kepada orang yang telah menuduhnya sebelum kasusnya sampai kepada imam atau wakilnya, atau meskipun setelah kasusnya sampai kepada imam atau wakilnya tapi pihak yang dituduh berniat ingin menutup-nutupi dan menyelamatkan dirinya, seperti ada kekhawatiran dalam dirinya bahwa jika tuduhan tersebut tetap dilanjutkan prosesnya, bisa jadi sang penuduh dapat mendatangkan *bayyinah* (para saksi) bahwa dia benar-benar telah melakukan perzinaan. Adapun jika ia tidak berniat dan menginginkan untuk menutupi dirinya, ia tidak boleh memberikan pengampunan kepada orang yang telah menuduhnya setelah kasus tuduhan tersebut sampai kepada imam atau wakilnya, karena kasus tersebut telah berubah menjadi hak Allah SWT.

5. PEMBUKTIAN DAN PENETAPAN KASUS QADZF

Bagi hakim, pembuktian dan penetapan suatu tindakan pidana dengan ancaman hukuman *hadd* bisa dilakukan berdasarkan *bayyinah* (saksi) atau pengakuan, dengan ketentuan terpenuhinya sejumlah syarat-syarat tertentu. Di antara syarat-syarat tersebut ada yang menyangkut sarana pembuktian itu sendiri, yaitu sarana pembuktian berupa *bayyinah* atau pengakuan. Dan sebagian yang lain merupakan syarat yang menjadi penentu boleh tidaknya hakim melakukan proses hukum pembuktian terhadap kasus yang ada dengan menggunakan sarana-sarana pembuktian di atas, yaitu syarat adanya *al-khushuumah,*[402] yakni pelaporan perkara dan pengajuan tuntutan.

Al-khushuumah maknanya adalah mengajukan laporan perkara dan tuntutan. *Khushuumah* tidak menjadi pra syarat dalam hukuman *hadd* zina dan menenggak minuman keras. Akan tetapi *khushuumah* menjadi pra syarat dalam hukuman *hadd* pencurian sebagaimana yang akan saya jelaskan di bagian mendatang. *Khushuumah* juga menjadi pra syarat dalam penetapan hukuman *hadd qadzf* berdasarkan kesaksian dan pengakuan.

---

400 Lihat, *Bidaayah Al-Mujtahid*, juz 2, hlm. 433 dan halaman setelahnya; *Al-Muntaqaa 'alaa Al-Muwaththa`*, juz 7, hlm. 148; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 331; *Al-Furuuf* karya Al-Qarafi, juz 1, hlm. 141; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 358; *Tahdziib Al-Furuuq*, juz 1, hlm. 157; *Al-Furuuq*, juz 1, hlm. 141 dan juz 4, hlm. 175.

401 HR. Ahmad, Malik dalam *Al-Muwaththa`*, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Shafwan Ibnu Umayyah r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Ibnul Jarud dan Al-Hakim. Riwayat *Al-Muwaththa`* tentang kisah ini adalah,

أَنَّ صَفْوَانَ بْنَ أُمَيَّةَ قِيلَ لَهُ إِنَّهُ مَنْ لَمْ يُهَاجِرْ هَلَكَ فَقَدِمَ صَفْوَانُ بْنُ أُمَيَّةَ الْمَدِينَةَ فَنَامَ فِي الْمَسْجِدِ وَتَوَسَّدَ رِدَاءَهُ فَجَاءَ سَارِقٌ فَأَخَذَ رِدَاءَهُ فَأَخَذَ صَفْوَانُ السَّارِقَ فَجَاءَ بِهِ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ تُقْطَعَ يَدُهُ فَقَالَ لَهُ صَفْوَانُ إِنِّي لَمْ أُرِدْ هَذَا يَا رَسُولَ اللهِ هُوَ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَهَلَّا قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ

"Dikatakan kepada Shafwan Ibnu Umayyah, bahwa barangsiapa tidak berhijrah, maka dia akan binasa. Maka Shafwan pun kemudian berhijrah ke Madinah. Setelah sampai di Madinah, dia tidur di masjid dengan berbantalkan sorbannya. Lalu datanglah seorang pencuri dan mengambil sorbannya itu. Namun Shafwan berhasil menangkap pencuri tersebut dan lantas menghadapkannya kepada baginda Rasulullah. Lalu Rasulullah saw memberikan perintah agar tangan si pencuri tersebut dipotong. Mendengar keputusan baginda Rasulullah itu, Shafwan berkata, 'Sesungguhnya bukan itu yang saya inginkan wahai Rasulullah. Sorbanku itu aku sedekahkan kepadanya.' Mendengar itu, Rasulullah bersabda, 'Kenapa tidak tadi –kamu memaafkannya- sebelum kamu membawanya menghadap kepadaku?'" (Lihat, *Tanwiir al-Hawaalik Syarh Muwaththa` Malik*, juz 3, hlm. 49; *Jaami' al-Ushuul*, juz 4, hlm. 342; *Majma' az-Zawaa`id*, juz 6, hlm. 276; *Nashb ar-Raayah*, juz 3, hlm. 368; *Subul As-Salaam*, juz 4, hlm. 26).

402 *Al-Badaa`i'*, juz 7, hlm. 46 dan 52.

Adapun menurut Imam Syafi'i, *khushuumah* menjadi prasyarat dalam hukuman *hadd qadzf* karena hukuman *hadd qadzf* adalah murni hak Adami. Oleh karena itu, di dalamnya disyaratkan harus ada pelaporan perkara dan pengajuan tuntutan (*khushuumah*) sebagaimana syarat ini juga berlaku dalam kasus hak-hak Adami yang lainnya. *Hadd qadzf* menjadi gugur jika pihak yang dituduh (*maqdzuuf*) memberikan maaf dan ampunan. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnus Sunni bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Apakah salah satu dari kalian tidak mampu (melakukan) seperti yang telah (dilakukan) Abu Dhamdham yang telah mengatakan, 'Aku menyedekahkan kehormatanku.'"* Menyedekahkan kehormatan tidak lain adalah dengan memberikan ampunan dan pemaafan.

Adapun menurut ulama Hanafiyah, *khushuumah* menjadi prasyarat dalam hukuman *hadd qadzf*, dikarenakan hukuman *hadd qadzf* meski yang lebih dominan di dalamnya adalah hak Allah, namun di dalamnya juga terdapat hak seseorang (korban, pihak yang dituduh). Karena ia mendapatkan manfaat dari hukuman *hadd qadzf* berupa kehormatannya terjaga. Sehingga di dalamnya disyaratkan harus ada pengajuan laporan dan tuntutan (*khushuumah*) berdasarkan pertimbangan sisi ini, yaitu sisi hak Adami yang ada di dalamnya. Karena hak pribadi seseorang tidak bisa tertetapkan kecuali dengan adanya tuntutan dan gugatan yang ia ajukan.[403]

Penulis akan membahas *khushuumah* dari dua sisi, yaitu sisi hukum *khushuumah* dan sisi siapa yang berhak mengajukan *khushuumah* dan siapa yang tidak berhak.

Hukum khushuumah atau pengajuan dakwaan dan tuntutan

Yang lebih baik bagi seseorang yang dituduh melakukan zina (*maqdzuuf*) adalah tidak melakukan *khushuumah*. Karena jika melakukan *khushuumah*, maka itu akan menyebabkan tersiarnya tindak kekejian. Sehingga ia disunnahkan untuk tidak melakukannya. Begitu juga, memaafkan dan tidak jadi melakukan *khushuumah* adalah lebih utama. Hal ini berdasar firman Allah SWT,

"Dan pemaafan kamu itu lebih dekat kepada takwa. Dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu." **(Al-Baqarah: 237)**

Ketika kasusnya dilaporkan kepada hakim, dianjurkan bagi hakim supaya membujuk pihak tertuduh agar tidak melakukan tuntutan dan gugatan.[404]

Orang yang berhak melakukan *khushuumah* dan yang tidak

Pihak yang di-*qadzf* (*maqdzuuf*, pihak yang dituduh melakukan zina) ada kalanya dia masih hidup ketika terjadi *qadzf* dan ada kalanya dia sudah meninggal. Jika saat itu dia masih hidup, tidak ada seorang pun yang memiliki hak melakukan *khushuumah* kecuali hanya dirinya, tidak ada seorang pun yang memiliki hak itu meskipun itu adalah anak atau orang tuanya sendiri, apakah saat itu dia sedang ada di tempat ataupun sedang tidak ada. Karena jika dia masih hidup pada saat terjadi *qadzf*, dialah yang sejatinya menjadi tertuduh dan yang menanggung aib dan malu sehingga dia sendirilah yang mempunyai hak *khushuumah*.

Menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, pihak yang dituduh boleh menunjuk seseorang sebagai wakilnya dalam melakukan *khushuumah*, yaitu dengan menunjuk orang lain sebagai wakilnya untuk melakukan pembuktian berdasarkan *bayyinah*. Adapun menurut Abu Yusuf adalah tidak boleh, karena dalam hukuman *hadd* dan qishas menurutnya

[403] *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 52; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 274
[404] *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 52

tidak boleh ada pewakilan. Dalil dan argumentasinya adalah, sebagaimana pewakilan tidak diperbolehkan dalam pengambilan hak pelaksanaan hukuman *hadd qadzf*, maka begitu pula pewakilan tidak diperbolehkan dalam pembuktian dan penetapan hukuman *hadd qadzf*, karena pembuktian dan penetapan adalah akses atau jalan yang ditempuh untuk mendapatkan hak pelaksanaan hukuman *hadd qadzf*.

Sedangkan dalil dan argumentasi Imam Abu Hanifah dan Muhammad adalah, ini harus dibedakan antara penetapan dan pembuktian dengan pengambilan hak pelaksanaan hukuman. Yaitu tidak diperbolehkannya pewakilan dalam pengambilan pelaksanaan hukuman karena adanya syubhat di dalamnya, sementara kesyubhatan tersebut tidak ditemukan dalam pembuktian dan penetapan.[405]

Adapun jika pihak *maqdzuuf* adalah orang yang sudah meninggal pada saat *qadzf*, maka hak *khushuumah* ada di tangan orang tua ke atas (kakek dan seterusnya) dan anak ke bawah (cucu dan seterusnya). Karena esensi *qadzf* yaitu menimpakan aib dan malu, juga menimpa orang tua dan anak orang yang dituduh. Karena orang tua dan anak merupakan bagian dari diri seseorang. Tuduhan terhadap seseorang juga berarti menuduh kepada orang-orang yang menjadi bagian dari dirinya (anak ke bawah) dan orang-orang yang dirinya bagian dari diri mereka (orang tua ke atas) sehingga *qadzf* dari segi substansinya berarti juga menimpa mereka para anggota keluarga tertuduh (orang tua dan anak). Adapun orang yang sudah meninggal tidak terpengaruh oleh efek *qadzf*, karena dia sudah tidak lagi merasa dipermalukan dengan adanya *qadzf* tersebut.[406]

Jika ketika terjadinya *qadzf*, si *maqdzuuf* masih hidup kemudian meninggal dunia, maka tidak ada satu pun dari orang tua ke atas dan anak ke bawah yang memiliki hak *khushuumah* di dalamnya. Karena hukuman *hadd qadzf* sebagaimana kita ketahui bersama, bukanlah sesuatu yang dapat diwarisi.

Begitu pula, hak *khushuumah* sama sekali tidak bisa dimiliki oleh saudara, paman dan bibi si *maqdzuuf* baik paman dan bibi dari arah bapak maupun dari arah ibu. Karena meski mereka merasa tersakiti dan terganggu dengan adanya tuduhan zina tersebut yang diarahkan kepada kerabat mereka itu, akan tetapi *qadzf* tersebut tidaklah menimpa mereka baik bentuk maupun substansinya, karena mereka bukanlah bagian dari diri si *maqdzuuf* (sebagaimana anak ke bawah) dan si *maqdzuuf* bukan pula bagian dari diri mereka (sebagaimana ayah ke atas).

Adapun cucu dari anak perempuan, maka ada perbedaan pendapat di dalamnya. Menurut Muhammad, mereka tidak berhak terhadap hak *khushuumah*. Karena cucu dari anak perempuan dinasabkan kepada ayahnya dan tidak kepada kakeknya (ayah ibu mereka). Sehingga dengan menuduh kakeknya itu bukan berarti mereka para cucu dari anak perempuan ini juga secara substansi ikut tertuduh.

Adapun menurut Abu Hanifah dan Abu Yusuf, mereka berhak terhadap hak *khushuumah*. Karena hubungan yang hakiki antara tertuduh dengan cucu-cucunya dari anak perempuannya masih tetap ada dengan perantara ibu mereka. Sehingga secara substansi mereka ikut menjadi tertuduh.[407]

Ditekankan di sini bahwa para kerabat tertuduh yang bisa mendapatkan hak *khushuumah* di atas posisi mereka adalah sama dan sederajat, dalam arti tidak ada yang lebih prioritas dan tidak harus diurutkan sesuai dengan

[405] *Al-Badaa'i'*, juz 6, hlm. 21; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 197; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 113
[406] *Al-Badaa'i'*, juz 6, hlm. 21 dan juz 7, hlm. 55; *Haasyiyah Ibnu 'Abidin*, juz 4, hlm. 187; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 195.
[407] *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 55; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 112

tingkat kedekatan hubungan kekerabatannya, sehingga kerabat yang lebih dekat dan yang lebih jauh di antara mereka posisinya adalah sama dalam hal hak *khushuumah*. Karena hak *khushuumah* ini tertetapkan untuk mereka sejak awal, dalam artian bukan mereka dapatkan melalui jalur pewarisan dari si mayat yang dituduh.

Zufar mengatakan, dalam hal ini harus diperhatikan urutan kedekatan kekerabatan. Karena aib dan malu yang ditanggung oleh kerabat yang lebih dekat adalah lebih besar dibanding yang ditanggung oleh kerabat yang lebih jauh.[408]

Ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah menetapkan,[409] bahwasanya hak *qadzf* turun kepada ahli waris. Jika ahli waris pihak yang dituduh ada dua orang, lalu salah satu memberikan maaf dan pengampunan kepada penuduh, maka yang lain berhak penuh atas hak hukuman *hadd*. Hal ini demi untuk memenuhi tujuan dari diberlakukannya hukuman *hadd*, yaitu memberikan efek jera. Jika pihak tertuduh tidak mempunyai ahli waris, maka hak hukuman *hadd* menjadi milik kaum Muslimin dan yang mengambil hak hukuman *hadd* itu adalah sultan.

a. Pewakilan dalam Mengambil Hak Hukuman *Hadd*

Kita telah tahu perbedaan pendapat di kalangan ulama Hanafiyah dalam hal pewakilan dalam pembuktian dan penetapan (*itsbaat*) hukuman *hadd*, lalu apakah pewakilan dalam pengambilan hak hukuman *hadd* adalah sah?

Ulama Hanafiyah bersepakat bahwa pewakilan dalam mengambil hak hukuman *hadd* dan qishas adalah tidak sah. Oleh karena itu, pengambilan hak hukuman *hadd* harus disertai dengan kehadiran *maqdzuuf* dan kehadiran wali korban dalam pengambilan hak qishas. Karena pegambilan hak hukuman *hadd* ketika tidak disertai dengan kehadiran orang yang mewakilkan, adalah pengambilan hak hukuman *hadd* yang disertai adanya syubhat. Karena bisa jadi jika *maqdzuuf* hadir di acara pelaksanaan hukuman *hadd qadzf* tersebut, dia akan mengakui dan membenarkan apa yang dituduhkan oleh penuduh kepadanya. Dan hukuman *hadd* tidak boleh dilaksanakan ketika masih menyisakan syubhat.[410]

Jika tertuduh telah datang, waliyyul amri (pemimpin, pemerintah) atau wakilnya adalah yang melaksanakah hukuman *hadd qadzf*, karena eksekusi hukuman *hadd qadzf* menuntut suatu pengetahuan dan keahlian tertentu. Adapun qishas, yang melaksanakan eksekusi adalah wali darah (wali korban) atau orang yang ia tunjuk untuk mewakilinya karena ketidakmampuan sang wali dan rasa miris yang dirasakannya, namun tetap harus di bawah pengawasan hakim.

Apabila *maqdzuuf* (orang yang dituduh melakukan zina) menuntut ditegakkannya hukuman *hadd* terhadap penuduh, keduanya pun berperkara di depan hakim, dan hakim pun akhirnya memutuskan vonis hukuman *hadd* kepada penuduh, kemudian *maqdzuuf* meninggal dunia, atau ia meninggal dunia sebelum melakukan penuntutan, atau ia meninggal dunia setelah dilaksanakannya sebagian hukuman *hadd*, maka batallah hukuman *hadd* itu. Meski *hadd* yang masih tersisa baru dilaksanakan itu baru satu kali cambukan, tetap *hadd* tidak dilanjutkan.

Tidak ada seorang pun yang berhak untuk melanjutkan penuntutan tersebut atau melan-

---

408 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 55.

409 *Takmilah Al-Majmuu'*, juz 8, hlm. 201; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 275; *Asy-Syarh Al-Kabiir*, juz 4, hlm. 331

410 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 55

jutkan untuk mengambil hak hukuman *hadd* tersebut, dan ketika itu menurut ulama Hanafiyah kesaksian penuduh tidak batal (jika suatu ketika ia menjadi seorang saksi dalam suatu kasus, maka kesaksiannya itu tetap diterima). Karena yang lebih dominan dalam hukuman *hadd qadzf* adalah hak Allah SWT, sehingga tidak dapat diwariskan sebagaimana telah kita ketahui bersama.[411]

Adapun Imam Syafi'i dan Imam Ahmad mengatakan, para ahli waris menggantikan posisi tertuduh dalam pembuktian dan penetapan serta pengambilan hak hukuman *hadd qadzf*. Karena hukuman *hadd qadzf* adalah murni hak Adami, sehingga apa yang berhubungan dengan hukuman *hadd qadzf* seperti hak *khusuumah*, melanjutkan proses *khushuumah* dan pengambilan hak hukuman *hadd* adalah dapat diwarisi.[412]

b. Syarat-Syarat *Bayyinah* untuk Pembuktian dan Penetapan Kasus *Qadzf*

Syarat-syarat *bayyinah* (saksi) yang diajukan oleh *maqdzuuf* dalam pembuktikan dan penetapan adanya *qadzf*, adalah sama dengan syarat-syarat umum *bayyinah* yang berlaku dalam semua kasus pidana dengan hukuman *hadd* sebagaimana yang telah dijelaskan di depan, yaitu, laki-laki dan *ashaalah* (orisinil). Oleh karena itu, kesaksian wanita, kesaksian atas kesaksian dan surat hakim adalah tidak dapat diterima.[413]

Dalam hukuman *hadd qadzf* tidak disyaratkan harus tidak *taqaaadum* (kadaluwarsa). Jika para saksi sangat terlambat dalam waktu yang cukup lama dalam memberikan kesaksian mereka, kemudian mereka pun memberikan kesaksian atas adanya tindak pidana *qadzf* yang diperkarakan, maka kesaksian mereka itu masih dapat diterima. Berbeda dengan kasus-kasus pidana dengan ancaman hukuman *hadd* yang lain sebagaimana yang sudah kita ketahui bersama.

Alasan dibedakannya hukuman *hadd qadzf* dengan yang lain dalam hal ini adalah, penundaan dan keterlambatan dalam memberikan kesaksian dalam hukuman *hadd qadzf* tidak mengandung indikasi yang menunjukkan adanya rasa benci dan persangkaan yang tidak-tidak. Karena dalam kasus pidana *qadzf* disyaratkan harus ada pelaporan perkara dan pengajuan tuntutan, sehingga bisa saja tertundanya kesaksian tersebut adalah dikarenakan pihak *maqdzuuf* terlambat dalam mengajukan laporan perkara dan gugatan.[414]

c. Syarat-Syarat Pengakuan Telah Melakukan *Qadzf*

Begitu juga syarat-syarat pengakuan telah melakukan *qadzf* adalah sama dengan syarat-syarat umum pengakuan dalam kasus-kasus pidana dengan hukuman *hadd* yang lainnya, yaitu baligh dan dapat berbicara. Oleh karena itu, pengakuan anak kecil dalam pidana dengan ancaman hukuman *hadd* adalah tidak dapat diterima. Begitu juga dengan pengakuan orang yang bisu, baik dengan melalui tulisan maupun isyarat, sebagaimana hal ini telah dijelaskan di dalam pembahasan *hadd* zina.

Menurut kesepakatan ulama, pengakuan telah melakukan *qadzf* tidak disyaratkan harus berbilang, akan tetapi satu kali sudah cukup. Begitu juga, tidak disyaratkan harus belum kadaluwarsa.[415]

---

411 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 55; *Fath Al-Qadiir*, juz 4, hlm. 197; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 114
412 *Al-Muhadzdzab*, juz 7, hlm. 46
413 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 111
414 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 46
415 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 49-50

d. Penetapan dan Pembuktian Tindak Pidana *Qadzf* dengan Berdasarkan Pengetahuan Hakim

Ulama Hanafiyah bersepakat, tindak pidana *qadzf* dapat dibuktikan dan ditetapkan dengan berdasarkan pengetahuan hakim di masa dan tempat persidangan. Namun ulama Hanafiyah berbeda pendapat mengenai penetapan dan pembuktian tindak pidana *qadzf* dengan berdasarkan pengetahuan hakim di selain masa dan tempat persidangan.[416] Ulama Hanafiyah generasi pertama mengatakan boleh. Sedangkan ulama Hanafiyah generasi terakhir mengatakan tidak boleh secara mutlak dalam kasus-kasus yang dipersengketakan, dengan alasan kondisi dunia peradilan sangat korup.

e. Penuduh Diminta untuk Bersumpah dan Sikap *Nukuul* (Sikap tidak Bersedia Untuk Bersumpah pada Saat Diminta Bersumpah)

Jika pihak *maqdzuuf* tidak mempunyai *bayyinah* atas kasus pidana *qadzf* yang diperkarakannya dan ia meminta kepada hakim agar pihak penuduh (*qaadzif,* pihak yang menuduh *maqdzuuf*) diminta bersumpah atas *qadzf* yang dilontarkannya, maka menurut ulama Hanafiyah hal itu tidak bisa dilakukan, yakni pihak penuduh tidak bisa diminta untuk bersumpah. Karena maksud dari permintaan untuk bersumpah supaya bisa diperoleh putusan hukum bahwa pihak yang bersangkutan telah mengambil sikap *nukuul* ketika ia tidak bersedia untuk bersumpah pada saat ia diminta untuk bersumpah. Sikap *nukuul* menempati posisi pengakuan (disamakan dengan pengakuan; dalam arti dirinya berarti mengakui bahwa dirinya tersebut memang melakukan tindak pidana yang diperkarakan). Padahal hukuman *hadd* tidak dapat ditegakkan dan diputuskan dengan berdasarkan sesuatu yang statusnya menggantikan posisi sesuatu yang lain.[417]

Adapun Imam Malik dan Imam Syafi'i mengatakan bahwa *qaadzif* diminta untuk bersumpah. Jika dia menolak untuk bersumpah, sumpah tidak dikembalikan lagi kepada *maqdzuuf* (maksudnya, jika ternyata *qaadzif* tidak bersedia untuk bersumpah, maka pihak *maqdzuuf* tidak ganti diminta untuk bersumpah).

Imam Ahmad mengatakan, "Pihak *qaadzif* diminta untuk bersumpah. Dan jika dia menolak untuk bersumpah, maka sumpah tidak dikembalikan kepada *maqdzuuf.* Dalam hal ini hakim memutuskan bahwa *qaadzif* enggan untuk bersumpah, sehingga keputusannya adalah sesuai dengan gugatan dan tuntutan pihak *maqdzuuf.*[418]

Alasan mendasar yang melatarbelakangi perbedaan pendapat antara ulama Hanafiyah dengan jumhur adalah, apakah hukuman *hadd qadzf* adalah murni hak Adami sehingga di dalamnya berlaku *istihlaaf* (pihak *maqdzuuf* menuntut supaya pihak *qaadzif* bersumpah) sebagaimana yang berlaku dalam kasus hak-hak Adami yang lainnya, ataukah hukuman *hadd qadzf* di dalamnya terdapat dua hak yaitu hak Allah dan hak Adami namun hak Allah adalah yang lebih dominan sehingga di dalamnya tidak berlaku *istihlaaf.* Hal ini telah dijelaskan pada pembahasan tentang sifat *hadd qadzf.*

6. KEWENANGAN DAN KOMPETENSI SEORANG HAKIM DALAM PENETAPAN DAN PEMBUKTIAN TINDAK PIDANA QADZF

Jika gugatan kasus pidana *qadzf* dilaporkan kepada hakim, adakalanya pihak *qaadzif* mengingkari dan menyangkalnya, dan adakalanya dia mengakuinya. Jika dia mengingkari

---

[416] *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 54; *Al-Mabsuuth,* juz 9, hlm. 108
[417] *Al-Mabsuuth* karya As-Sarkhasi, juz 9, hlm. 105; *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 52
[418] *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 358

dan menyangkal, pihak *maqdzuuf* meminta kepada hakim tangguhan waktu untuk mendatangkan *bayyinah* dan ia mengaku bahwa dirinya mempunyai *bayyinah* di tempat tersebut atas *qadzf* yang dilontarkan kepadanya itu, hakim harus memberikan waktu tunda kepada pihak *maqdzuuf* sampai acara persidangan tersebut selesai (sampai hakim berdiri dari tempat duduknya). Selama penundaan waktu tersebut, *qaadzif* harus ditahan.[419] Jika pihak *maqdzuuf* dapat mendatangkan *bayyinah* sebelum majelis persidangan itu selesai (sebelum hakim berdiri dari tempat duduknya), maka apa yang dimaksudkan dan diinginkan telah tercapai. Namun jika tidak, pihak *qaadzif* dibebaskan dari tahanan.

Menurut Abu Hanifah, selama masa menunggu sampai berakhirnya persidangan itu, tidak boleh ada permintaan supaya *qaadzif* mengajukan seorang penjamin yang menjamin dirinya (akan tetapi, caranya adalah *qaadzif* harus ditahan -baca dibuntuti dan diawasi selama masa menunggu tersebut). Karena maksud dari penjaminan adalah menempatkan penjamin pada posisi orang yang dijamin dalam memenuhi hukuman *hadd*. Padahal dalam hukuman *hadd* dan qishas hal itu tidak dapat dilakukan. Juga, karena penjaminan adalah untuk tujuan *istiitsaaq* (peyakinan, pemastian) sedangkan hukuman *hadd* adalah berlandaskan pada prinsip sebisa mungkin dihindari dan digugurkan. Rasulullah saw. bersabda, *"Hindarkanlah penjatuhan hukuman hadd dari kaum Muslimin semampu kalian."*[420] Sehingga *istiitsaaq* dengan menggunakan penjaminan tidak sesuai dengan karakter hukuman *hadd*. Berbeda dengan penahanan, karena penahanan memang diberlakukan dan disyariatkan sebab adanya suatu persangkaan dan tuduhan.

Kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) dan ulama Syafi'iyah mengatakan, hakim dapat meminta seorang penjamin yang menjamin diri pihak *qaadzif* sampai tiga hari agar pihak *maqdzuuf* dapat mendatangkan *bayyinah*, dan tidak perlu menahan *qaadzif*. Karena seperti itu tidak sampai merugikan pihak *qaadzif*, oleh karena itu, boleh meminta seorang penjamin sebagaimana yang berlaku dalam kasus harta benda. Jika penahanan diperbolehkan dalam kasus pidana *hadd*, penjaminan tentunya akan lebih diperbolehkan lagi, karena arti peyakinan dan pemastian (*istiitsaaq*) dalam penahanan adalah lebih besar dibanding penjaminan. Sehingga ketika penahanan diperbolehkan, maka penjaminan tentu lebih diperbolehkan lagi.[421]

Adapun batasan tiga hari adalah dikarenakan tiga hari adalah waktu yang sebentar berdasar pada firman Allah SWT,

"Dan janganlah kamu mengganggunya dengan gangguan apa pun yang akan menyebabkan kamu ditimpa adzab yang dekat. Mereka membunuh unta itu, maka berkata Shaleh, 'Bersukarialah kamu sekalian di rumahmu selama tiga hari, itu adalah janji yang tidak dapat didustakan.'" **(Huud: 64-65)**

Jika pihak *maqdzuuf* berkata, "Aku tidak mempunyai *bayyinah*," atau, "*Bayyinah* yang aku punyai hilang," atau, "*Bayyinah* yang aku punyai berada di luar daerah," maka menurut kesepakatan para ulama, hakim harus mele-

---

419 Maksud ditahan di sini adalah terus dibuntuti dan diawasi, yakni dikatakan kepada pihak penggugat (yaitu *maqdzuuf*), "Terus buntuti dan awasi dia selalu." Karena penahanan adalah sebuah sanksi hukum, dan keberadaan tuduhan semata tidak dapat menyebabkan seseorang harus menerima sanksi hukum. (*Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 106)

420 *Takhrij* hadits ini sudah disebutkan di depan dari Aisyah r.a. Hadits ini sanadnya dhaif. Dan yang lebih shahih adalah, hadits ini adalah *mauquuf* pada sekelompok sahabat seperti Umar Ibnul Khaththab r.a, Ali Ibnu Abi Thalib r.a, Abdullah Ibnu Mas'ud r.a, Uqbah Ibnu 'Amir r.a dan Mu'adz r.a.

421 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 106; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 53; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 273

paskan pihak *qaadzif* dan tidak menahannya karena sudah tidak ada lagi persangkaan dan tuduhan.[422]

a. Sikap Hakim Terhadap *Qaadzif* Setelah *Qadzf* Terbukti

Jika *maqdzuuf* dapat mendatangkan *bayyinah* (saksi) atas kebenaran tindak pidana *qadzf* terhadap dirinya, atau pihak *qaadzif* mengakui hal itu, maka yang harus dilakukan hakim adalah berkata kepada *qaadzif*, "Datangkan *bayyinah* atas kebenaran perkataanmu."

Jika *qaadzif* dapat mendatangkan empat orang saksi mata atas kejadian perzinaan yang dimaksudkan, atau atas pengakuan *maqdzuuf* di hadapan imam sebanyak empat kali bahwa dia memang telah melakukan perzinaan, maka *qaadzif* terbebas dari hukuman *hadd qadzf* dan dilaksanakanlah hukuman *hadd* zina terhadap *maqdzuuf*. Karena telah terbukti kebenaran perkataan *qaadzif*.[423]

Jika *qaadzif* tidak dapat mendatangkan *bayyinah*, maka dilaksanakanlah hukuman *hadd qadzf* terhadapnya. Hal ini berdasar pada firman Allah SWT,

"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera." **(an-Nuur: 4)**

Jika *qaadzif* meminta tangguhan waktu kepada hakim dengan mengatakan, "Saksi-saksiku sedang tidak ada di tempat atau berada di luar kota," maka hakim tidak boleh memberinya tangguhan waktu.

Jika dia mengatakan, "Saksi-saksiku di kota ini," maka hakim boleh memberikan tangguhan waktu sampai persidangan tersebut selesai, dan di sini *maqdzuuf* harus selalu mengawasi dan membuntuti *qaadzif*, dan dikatakan kepadanya, "Suruhlah seseorang untuk menemui saksi-saksimu dan datangkanlah mereka ke sini." Menurut Abu Hanifah di sini tidak boleh mengambil seorang penjamin darinya. Karena jika ada penangguhan lagi sampai akhir majelis persidangan berikutnya, itu dapat mencegah dari dilaksanakannya hukuman *hadd* setelah kasusnya terbukti.

Sementara itu, Muhammad dan Abu Yusuf mengatakan, pihak *qaadzif* diberi tangguhan waktu sampai dua atau tiga hari dengan meminta seorang penjamin. Karena bisa jadi perkataan *qaadzif* bahwa dia mempunyai *bayyinah* di kota tersebut adalah benar. Barangkali juga saat itu dia belum bisa mendatangkan *bayyinah* tersebut sehingga butuh kepada penundaan lagi hingga persidangan berikutnya dengan meminta seorang penjamin agar haknya tidak hilang.

Diriwayatkan dari Muhammad, bahwasanya dia mengatakan, jika pihak *qaadzif* mengklaim bahwa dia mempunyai *bayyinah* di kota tersebut, namun ia tidak menemukan seseorang yang dapat dimintainya tolong untuk menemui para saksinya itu, maka hakim memerintahkan beberapa petugas keamanan untuk menyertai *qaadzif* tersebut untuk menemui para saksinya.[424] Tugasnya agar *qaadzif* tersebut tidak sampai melarikan diri. Jika ternyata *qaadzif* tidak dapat mendatangkan saksi-saksinya, dia berhak dikenai hukuman *hadd qadzf*.

Ketika pihak *qaadzif* baru mendapatkan sebagian hukuman *hadd qadzf*, kemudian para saksinya datang dan memberikan kesaksian atas kebenaran tuduhan pihak *qaadzif*, maka *bayyinah* ini dapat diterima dan hukuman *hadd qadzf* yang belum sempat dilaksanakan menjadi batal, dan kesaksiannya ti-

---

[422] *Ibid*

[423] *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 53

[424] *Syurath* adalah sekelompok orang yang ditugaskan untuk memantau keamanan wilayah. satuannya disebut *Syurthi*

dak batal (jika suatu ketika ia menjadi seorang saksi dalam suatu kasus, maka kesaksiannya itu diterima), sehingga selanjutnya *maqdzuuf* dihukum *hadd* zina.

Jika pihak *qaadzif* telah selesai menerima keseluruhan hukuman *hadd qadzf*, kemudian para saksinya baru datang dan memberikan kesaksian atas kebenaran apa yang dituduhkannya, maka kesaksian para saksi ini dapat diterima. Adapun konsekuensi dari diterimanya kesaksian para saksi ini adalah, *qaadzif* mendapatkan kembali sifat *'adaalah*-nya dan diterimanya kesaksiannya (jika sewaktu-waktu ia menjadi saksi). Karena menjadi jelaslah bahwa dia mendapatkan hukuman *hadd qadzf* tersebut bukan karena hakikat *qadzf* yang dia lontarkan, karena sudah menjadi jelas bahwa tertuduh (*maqdzuuf*) bukan lagi menjadi orang yang *muhshan*. Karena salah satu syarat *ihshaan* dalam kasus *qadzf* adalah *'iffah* atau menjaga diri dari perbuatan zina. Sementara telah terbukti berdasarkan kesaksian para saksi bahwa ia melakukan perbuatan zina, sehingga *qaadzif* tidak menjadi orang yang tertolak kesaksiannya.[425]

b. *Li'aan* Setelah Pembuktian dan Penetapan *Qadzf*

Ulama Syafi'iyah mengatakan,[426] jika seorang wanita mengajukan gugatan bahwa suaminya telah melontarkan *qadzf* kepadanya, sementara sang suami mengingkari dan menyangkalnya, lalu ada dua orang saksi yang memberikan kesaksian bahwa sang suami memang telah melontarkan *qadzf* kepada istrinya, maka sang suami boleh melakukan *li'aan*. Karena pengingkaran dan penyangkalannya itu tidak mendustakan zina yang di-*li'aan*-kannya, karena ia mengatakan, "Yang aku ingkari dan sangkal adalah tindakan *qadzf* yaitu melakukan satu tuduhan bohong, dan aku tidak membuat kebohongan atas istriku. Karena aku adalah orang yang mengatakan dengan jujur dan benar bahwasanya dia telah melakukan zina," sehingga boleh baginya untuk melakukan *li'aan*.

c. Hal-Hal yang Dapat Menggugurkan Hukuman *Hadd Qadzf*

Hukuman *hadd qadzf* bisa gugur karena salah satu dari tiga hal berikut:

1. Tuduhan perzinaan terhadap *maqdzuuf* telah bisa dibuktikan dengan berdasarkan saksi atau pengakuan *maqdzuuf* bahwa dirinya memang telah berzina.
2. Pihak *maqdzuuf* memberikan maaf dan ampunan kepada pihak *qaadzif* menurut ulama Syafi'iyah. Karena menurut mereka, *hadd qadzf* adalah termasuk hak Adami.
3. Adanya *li'aan* yang terjadi di antara kedua suami-istri, berdasar firman Allah SWT,

"Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka kesaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar." **(an-Nuur: 6)**

C. HUKUMAN *HADD* TINDAK PIDANA PENCURIAN

RANCANGAN PEMBAHASAN

Penjelasan seputar hukuman *hadd* pencurian terdiri dari enam pembahasan seperti berikut,

1. Definisi pencurian, hukumnya dan status hukuman *hadd*-nya.
2. Syarat-syarat tindak kejahatan pencurian yang sudah bisa dikenai hukuman *hadd*.

425 Lihat, *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 53 dan halaman setelahnya; *Tabyiin Al-Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 199
426 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 276

3. Pembuktian tindak kejahatan pencurian serta pengajuan laporan perkara dan dakwaan pencurian.
4. Perkara-perkara yang bisa menggugurkan hukuman *hadd* pencurian setelah hukuman itu statusnya sudah menjadi positif.

1. DEFINISI PENCURIAN, HUKUMNYA, DAN SIFAT ATAU STATUS HUKUMAN HADD-NYA

Definisi

Pencurian adalah mengambil harta orang lain dari penyimpanannya yang semestinya secara diam-diam dan sembunyi-sembunyi. Di antara bentuk penggunaan kata ini adalah, *istiraaqus sam'i* (mencuri dengar, menyadap pembicaraan) dan *musaaraqatun nazhar* (mencuri pandang).

Unsur atau syarat sembunyi-sembunyi yang diperhitungkan dan harus terpenuhi di sini adalah, pada saat permulaan dan akhir aksi pengambilan barang yang dicuri jika pencurian itu dilakukan pada saat-saat siang hari hingga waktu Isya. Jadi, aksi pencurian yang dilakukan antara siang hari hingga waktu isya yang mengharuskan hukuman *hadd* potong tangan adalah, pencurian itu dilakukan secara sembunyi-sembunyi sejak awal hingga akhir aksi. Namun, jika pencurian itu dilakukan pada malam hari (setelah waktu Isya), maka unsur sembunyi-sembunyi cukup pada saat permulaan aksi pengambilan saja, sehingga seandainya si pencuri masuk ke suatu rumah pada malam hari secara sembunyi-sembunyi, kemudian ia melakukan aksi pengambilan barang secara terang-terangan meskipun setelah terlebih dahulu bertengkar dengan si tuan rumah, maka ia tetap dihukum potongan tangan berdasarkan prinsip *al-istihsaan*.

Sebab seandainya di sini unsur sembunyi-sembunyi juga diperhitungkan dan disyaratkan harus hingga akhir aksi pencurian dan pengambilan harta, tentunya banyak sekali kasus pencurian malam hari yang pelakunya tidak terkena hukuman *hadd* potong tangan, karena banyak aksi pencurian diakhiri dengan pergelutan dan pertengkaran antara si pencuri dengan si korban, karena waktu malam adalah waktu ketika seseorang kesulitan untuk secepatnya mendapat pertolongan.

Lalu, apakah unsur diam-diam dan sembunyi-sembunyi di sini yang diperhitungan adalah berdasarkan anggapan dan dugaan si pencuri bahwa si pemilik rumah tidak mengetahui kedatangan dan keberadaannya, ataukah berdasarkan anggapan salah satu dari keduanya (si pencuri atau si tuan rumah) meskipun itu adalah si tuan rumah sendiri? Hal ini terdapat perbedaan pendapat di antara ulama Hanafiyah. Implikasi perbedaan pendapat di sini terlihat dalam kasus seandainya si pencuri menduga bahwa si tuan rumah mengetahui keberadaan aksinya, padalah si tuan rumah sebenarnya tidak mengetahuinya, sehingga unsur sembunyi-sembunyi di sini adalah menurut anggapan dan dalih si tuan rumah, bukan menurut dugaan si pencuri.

Dalam kasus seperti ini, az-Zaila'i berpendapat, si pencuri tidak dipotong tangannya, karena syarat pencurian yakni unsur sembunyi-sembunyinya adalah menurut anggapan dan dugaan si pencuri, sementara dalam kasus tersebut, si pencuri mengira kalau si tuan rumah mengetahui keberadaan aksinya. Sementara itu, dalam kitab, *al-Khalaashah,* kitab *al-Muhiith,* dan kitab, *adz-Dzakhiirah* disebutkan bahwa si pencuri dipotong tangannya, karena unsur sembunyi-sembunyi dalam tindakan pencurian cukup menurut anggapan salah satunya.

Adapun jika si pencuri mengira bahwa si pemilik barang tidak mengetahui keberadaannya, padahal sebenarnya si pemilik barang itu mengetahuinya, maka si pencuri dipotong tangannya, karena mencukupkan pada dugaan

si pencuri bahwa si pemilik tidak mengetahui keberadaan aksinya. Begitu juga jika kedua-duanya sama-sama tidak mengetahui. Jika kedua-duanya sama-sama mengetahui terjadinya pengambilan, dalam arti si pencuri tahu bahwa si pemilik barang mengetahui aksinya dan si pemilik barang memang mengetahui adanya aksi si pelaku itu, maka di sini tidak ada potong tangan.[427]

Ulama sepakat, tidak ada hukuman *hadd* pada kasus kejahatan perampasan, mengkhianati amanah, penjambretan, penjarahan, dan penyerobotan. Hal ini berdasarkan hadits,

لَيْسَ عَلَى الْخَائِنِ وَلَا الْمُخْتَلِسِ قَطْعٌ

"Tidak ada hukuman potong tangan bagi pengkhianat(koruptor)danal-mukhtalis(penjambret)."[428]

لَيْسَ عَلَى الْمُنْتَهِبِ قَطْعٌ

"Tidak ada hukuman potong tangan bagi al-muntahib (penjarah)."[429]

Al-ikhtilaas (penjambretan) yakni mencari kelengahan si pemilik harta, lalu dengan secepat kilat menyambar hartanya dan langsung lari.

Al-khaa`in (pengkhianat, koruptor) yakni orang yang menyembunyikan sesuatu dalam dirinya yang tidak sesuai dengan apa yang ia tampakkan. Yang dimaksudkan di sini adalah, orang yang mengambil harta orang lain secara tidak benar dan tidak terlihat kalau sebenarnya ia mengambil hartanya serta berpura-pura jujur kepada pemiliknya.

Al-muntahib adalah *al-mughiir* (orang yang menyerang), diambil dari asal kata *"an-nuhbah"* yang berarti menyerang dan merampas (menjarah). Yang dimaksudkan di sini adalah, orang yang merampas harta orang lain dengan cara paksa dan sewenang-wenang.[430]

Pendapat ulama Hanabilah menyatakan, seseorang yang meminjam sesuatu dari orang lain, lalu ia mengingkari dan menyangkal jika dirinya pernah meminjam sesuatu itu darinya dan nilainya mencapai batas nishab hukuman *hadd* potong tangan, maka ia dijatuhi hukuman potong tangan. Namun hukuman potong tangan tidak dijatuhkan kepada orang yang mengingkari dan menyangkal barang titipan (menyangkal dan mengingkari jika dirinya pernah dititipi sesuatu). Artinya, menurut mereka orang yang mengkhianati barang titipan tidak dikenai hukum potong tangan. Sedangkan menurut jumhur ulama, hukum potong tangan tidak dijatuhkan kepada orang yang mengingkari barang pinjaman dan tidak pula orang yang mengingkari barang titipan.

Perbedaan antara pencuri yang dijatuhi hukum potong tangan dengan penjambret, penjarah, dan penyerobot yang tidak dijatuhi hukum potong tangan adalah seperti berikut:[431]

---

427 Lihat, *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 3, hlm. 212; *Al-'Inaayah wa Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 219; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 3, hlm. 212.

428 Ini adalah sebuah hadits kuat yang diriwayatkan oleh Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh at-Tirmidzi dan Ibnu Hibban. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Hakim dan al-Baihaqi dari Jabir Ibnu Abdillah r.a dengan redaksi, *"Tidak ada hukuman potong tangan bagi pengkhianat (koruptor), penjarah dan penjambret."* Dalam sebuah redaksi disebutkan, *"Tidak ada hukuman potong tangan bagi penjambret dan pengkhianat (koruptor)."* Dalam riwayat Abu Dawud disebutkan dengan redaksi, *"Tidak ada hukuman potong tangan bagi penjarah. Barangsiapa yang melakukan penjarahan secara terang-terangan, maka ia bukan termasuk golongan kami."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dalam *Al-Mu'jamul Awsath"* dari Anas Ibnu malik r.a dengan redaksi, *"Tidak ada hukuman potong tangan bagi penjarah, penjambret dan pengkhianat (koruptor)."* Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 321; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 363; *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 356, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 130, *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 33.

429 Ini adalah riwayat Abu Dawud dari Jabir r.a, seperti yang telah dijelaskan dalam catatan hadits di atas.

430 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 133; *Al-Badaa`i'*, juz 7 hlm. 65; *Fathul Qadiir*, juz 4 hlm. 233; *Haasyiyah Ibni Abidin*, juz 3 hlm. 208; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4 hlm. 355; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 289; *Al-Miizaan*, juz 2 hlm. 172; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 327; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 171; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 360; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3 hlm. 336.

431 *A'laamul Muwaqqi'iin: 2 /61* dan halaman berikutnya.

Pencuri tidak mungkin untuk dihindari, karena ia akan melakukan cara apa saja untuk bisa masuk dan mencuri, seperti membobol rumah, merusak tempat penyimpanan, merusak gembok, dan sebagainya. Pemilik barang tidak bisa menjaga dan melakukan kewaspadaan lebih dari yang telah ia lakukan. Seandainya tidak diberlakukan potong tangan, tentunya akan banyak sekali pencurian, sehingga menimbulkan dampak kemudharatan dan bencana yang luar biasa gara-gara ulah para pencuri. Hal ini berbeda dengan pelaku penjarahan, penjambretan, dan pencopetan. Karena pelaku penjarahan melakukan aksinya secara terang-terangan di depan mata banyak orang, sehingga memungkinkan bagi mereka untuk menangkapnya dan menyelamatkan hak korbannya, atau memberikan kesaksian di hadapan hakim.

Adapun penjambret, ia melakukan aksinya dengan memanfaatkan kelengahan si korban dan kelengahan orang lain, sehingga hal itu tidak lepas dari adanya unsur keteledoran yang menjadikan si penjambret bisa melakukan aksinya. Jika tidak, maka dengan adanya kewaspadaan dan kehati-hatian yang maksimal, maka tidak mungkin akan terjadi penjambretan. Dapat dikatakan bahwa penjambret tidak sama seperti pencuri, akan tetapi ia lebih mirip dengan pengkhianat (koruptor). Di samping itu juga, penjambret biasanya mengambil harta yang tidak dalam penyimpanan dan penjagaan yang semestinya, karena si penjambret mengambil kesempatan dari kelengahan dan menjambret harta korban saat korban membiarkan harta itu. Bentuk kejahatan seperti ini biasanya mungkin untuk dihindari dan diwaspadai. Penjambret posisinya bisa dikatakan sama seperti penjarah.

Adapun pelaku penyerobotan, masalahnya sudah jelas dan tentunya secara nalar lebih layak untuk tidak dijatuhi hukum potong tangan jika dibandingkan dengan pelaku penjarahan. Jadi, jika pelaku penjarahan saja tidak dijatuhi hukum potong tangan, secara prioritas hukum potong tangan juga tidak diterapkan terhadap pelaku penyerobotan. Apabila ketiga pelaku kejahatan tersebut (penjambret, penjarah, dan penyerobot) tidak dijatuhi hukum potong tangan, kejahatan mereka bisa dicegah dengan menjatuhi mereka hukuman pukul, diberi pelajaran dan dipenjara dalam waktu lama, serta hukuman dalam bentuk denda harta.

a. Hukum Pencurian

Sumber pokok yang menjadi landasan pensyariatan hukuman *hadd* pencurian adalah ayat,

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana." **(al-Maa`idah: 38.)**

Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ قَطَعُوهُ. وَفِي رِوَايَةٍ: أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ

"Wahai sekalian manusia, sesungguhnya orang-orang sebelum kalian menjadi binasa adalah disebabkan apabila ada seorang yang memiliki kedudukan di antara mereka mencuri, maka mereka membiarkannya saja dan tidak menindaknya. Namun apabila ada orang yang lemah di antara mereka yang mencuri, maka mereka memotong tangannya–dalam sebuah riwayat disebutkan dengan redaksi- maka me-

reka menegakkan hukuman hadd potongan tangan terhadapnya."[432]

Apabila suatu kasus kejahatan pencurian terbukti kebenarannya, maka yang sebenarnya harus dilakukan adalah menjatuhkan hukum potong tangan terhadap pelakunya, karena pencurian adalah sebuah kejahatan. Apabila tidak sampai ada keharusan menjatuhinya hukum potong tangan, maka hukuman yang dijatuhkan kepadanya adalah denda ganti rugi.

Selanjutnya, para ulama berbeda pendapat, apakah hukuman denda ganti rugi dan hukum potong tangan kedua-duanya bisa dijatuhkan sekaligus kepada pelaku?

Tidak ada perbedaan di antara ulama, apabila pelaku pencurian telah dijatuhi hukum potong tangan, sementara barang curiannya masih ada, maka barang itu dikembalikan kepada pemiliknya, karena barang itu tetap sebagai hak miliknya. Apabila barangnya ternyata sudah hilang atau rusak, para ulama berbeda pendapat seputar apakah si pencuri itu juga didenda ataukah tidak?

Ulama Hanafiyah berpendapat, apabila barang yang dicuri telah hilang, si pencuri tidak bisa dijatuhi hukuman denda dan hukuman potong tangan sekaligus. Oleh karena itu, apabila si korban pencurian memilih untuk mendenda si pencuri, maka si pencuri tidak dipotong tangannya, yakni jika memang perkaranya belum diajukan kepada hakim. Apabila si korban pencurian memilih supaya si pencuri dipotong tangannya dan hukuman itu pun dilaksanakan, maka si korban pencurian tidak boleh lagi mendenda si pencuri tersebut. Karena *Syaari'* (Allah SWT atau Rasulullah saw.) tidak menyinggung-nyinggung masalah hukuman denda. Oleh karena itu, jika sudah dijatuhi hukum potong tangan, maka tidak ada lagi suatu hukuman yang lain. Allah SWT berfirman,

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan." **(Al-Maa`idah: 38)**

Dalam ayat ini, Allah SWT menjadikan potong tangan sebagai keseluruhan hukuman, sehingga jika seandainya kita juga mengharuskan hukuman denda, maka tentunya hal itu berarti bahwa potong tangan hanyalah sebagian dari hukuman, dan itu berarti menasakh nash Al-Qur`an.[433] Rasulullah saw. bersabda,

إِذَا قُطِعَ السَّارِقُ فَلاَ غُرْمَ عَلَيْهِ

"Apabila seorang pencuri telah dihukum potong tangan, maka tidak ada lagi denda atas dirinya."[434]

Sementara itu, ulama Malikiyah berpendapat, apabila si pencuri adalah orang yang mampu ketika menjalani hukum potong tangan, maka ia dijatuhi hukum potong tangan sekaligus dikenai denda, sebagai bentuk pemberatan atas dirinya. Namun jika ia adalah orang yang tidak mampu, maka ia tidak dikenai tuntutan untuk mengganti nilai barang yang dicuri, sehingga ia tidak dikenai denda

---

432 HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, Abu Dawud, dan an-Nasa`i dari Aisyah r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dalam kitab *Al-Mu'jamul Awsath*, dari Ummu Salamah r.a dengan sanad yang terdiri dari para perawi *tsiqah*. Lihat, *Jaami'ul Ushuul*, juz 4, hlm. 314; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 6, hlm. 259; *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 131, 136

433 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 156; *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 84; *Fathul Qadiir*, juz 4 hlm. 261; *Majma' Adh-Dhamaanaat*, hlm. 203; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3 hlm. 231.

434 Az-Zaila'i memberikan catatan tentang hadits, *"Tidak ada denda atas seorang pencuri setelah tangannya dipotong,"* bahwa hadits ini dengan redaksi seperti ini adalah hadits *ghariib*, begitu juga hadits dengan redaksi seperti di atas. Hadits senada juga diriwayatkan oleh an-Nasa`i dalam *Sunan*-nya dari Abdurrahman Ibnu Auf r.a, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, *"Seorang pencuri tidak dikenai denda jika ia telah menjalani hukuman hadd."* An-Nasa`i mengatakan, bahwa ini adalah hadits *mursal* dan tidak *tsaabit* (tidak kuat). Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi dan ia menyebutkan bentuk *illat* (cacat) lain yang terdapat pada hadits ini. Hadits ini diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dalam *Sunan*-nya dengan redaksi, *"Tidak ada denda atas seorang pencuri setelah tangannya dipotong."* Lihat, *Jaami'ul Ushuul*, juz 4, hlm. 327; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 375; *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 24.

akan tetapi ia hanya dijatuhi hukuman potong tangan saja, sebagai bentuk peringanan bagi dirinya, karena ia memiliki dalih untuk dimaklumi dikarenakan kondisinya yang miskin dan butuh.[435]

Di pihak lain, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah berpendapat, seorang pencuri dijatuhi hukum potong tangan sekaligus denda, sehingga apabila barangnya masih ada, maka dikembalikan kepada pemiliknya. Apabila barangnya telah binasa, maka harus mengembalikan gantinya. Oleh karena itu, apabila barang yang dicuri binasa di tangan si pencuri, ia harus menggantinya. Jika barang itu termasuk kategori barang *mitsli*, ia harus mengganti dengan barang yang serupa. Apabila barang itu termasuk kategori barang *qiimiy*, maka ia mengganti nilainya, baik apakah si pencuri itu orang mampu maupun orang miskin, apakah ia dipotong tangannya maupun tidak. Karena potong tangan tidak menghalangi keharusan untuk menyerahkan denda ganti rugi, karena sebab dan motif masing-masing hukuman itu (potong tangan dan denda) adalah berbeda. Keharusan hukuman denda ganti rugi adalah demi hak Adami, dan keharusan hukum potong tangan adalah demi hak Allah SWT, sehingga masing-masing dari keduanya tidak saling menghalangi, sama seperti diyat dan kafarat, atau hukuman dan denda ganti rugi nilai dalam kasus membunuh binatang buruan tanah haram milik seseorang.[436]

Jika diperhatikan, maka sumber perbedaan pendapat antara ulama Hanafiyah dengan ulama selain mereka adalah kaidah kepemilikan terhadap barang yang diberlakukan denda ganti rugi terhadapnya. Menurut ulama Hanafiyah, barang-barang yang diberlakukan denda ganti rugi terhadapnya, maka barang itu statusnya berubah menjadi hak milik orang yang didenda, dan status ini berlaku surut ke belakang yaitu semenjak si terdenda melakukan suatu hal yang menyebabkan dirinya harus menanggung denda tersebut (seperti si A merusakkan suatu barang milik si B, lalu si A di denda untuk mengganti barang itu, maka dengan adanya denda itu, maka barang itu statusnya berubah menjadi hak milik si A dan status ini berlaku surut ke belakang semenjak si A merusakkan barang tersebut).

Menurut ulama Hanafiyah, hukum potong tangan dan denda ganti rugi tidak bisa dijatuhkan kedua-duanya. Sebab, seandainya si pencuri juga didenda, itu berarti barang yang dicurinya berubah status menjadi miliknya dan status ini berlaku surut ke belakang semenjak ia mengambil dan mencuri barang tersebut, sehingga jika begitu, berarti ia dihukum potong tangan karena mengambil barang miliknya sendiri, dan itu tentunya tidak boleh.

Sementara itu, Imam Syafi'i dan yang lainnya mengatakan, barang-barang yang diberlakukan denda ganti rugi terhadapnya, maka barang itu statusnya tidak bisa berubah menjadi hak milik orang yang didenda, sehingga hukuman potong tangan dan denda bisa dijatuhkan kedua-duanya karena motif masing-masing hukuman itu berbeda dan penanggungan denda itu tidak disandarkan ke waktu pengambilan dan pencurian.[437]

Pendapat yang *raajih* dan jelas adalah pendapat ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, dikarenakan sebab dan motif masing-masing dari hukuman potong tangan dan hukuman denda itu adalah berbeda, juga karena hadits yang dijadikan sebagai sandaran ulama Hanafiyyah adalah hadits *dha'if*.

---

435 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 442; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, hlm. 346 dan berikutnya; *Al-Qawaaniin al-Fiqhiyyah*, hlm. 360.

436 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 284; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 270; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 344

437 *Takhriij Al-Furuu' ala Al-Ushuul* karya Az-Zanjani, hlm. 107

Berulang-ulangnya tindakan pencurian yang dilakukan

Ulama sepakat, dalam kasus pencurian pertama, si pelaku dipotong tangan kanannya. Apabila ia mencuri lagi, maka yang dipotong adalah kaki kirinya. Selanjutnya, para ulama berbeda pendapat seputar pemotongan tangan kirinya jika ia melakukan pencurian untuk ketiga kalinya, dan pemotongan kaki kanannya ketika ia melakukan pencurian untuk yang keempat kalinya.

Ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah berpendapat, setelah tangan kanan dan kaki kirinya dipotong, jika si pencuri melakukan pencurian lagi, maka ia tidak dijatuhi hukuman potong lagi, akan tetapi ia hanya didenda, dijatuhi hukuman *ta'zir* dan dipenjara hingga ia bertobat. Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Ali ibnu Abi Thalib r.a., bahwa ada seorang pencuri dihadapkan kepadanya, lalu ia pun memotong tangannya. Kemudian si pencuri itu melakukan pencurian lagi, lalu dihadapkan lagi kepadanya, lalu ia pun memotong kakinya. Kemudian untuk ketiga kalinya, si pencuri itu dihadapkan lagi kepadanya dalam kasus pencurian juga, lalu ia pun berkata, "Aku tidak akan menjatuhi hukum potong lagi terhadapnya. Karena jika aku memotong tangan yang satunya lagi, maka dengan apa ia akan makan dan dengan apa ia akan membasuh dan mengusap. Jika aku potong kaki yang satunya lagi, maka dengan apa ia akan berjalan. Sungguh, aku malu kepada Allah." Lalu Ali ibnu Abi Thalib r.a. pun hanya menghukumnya dengan dipukul dengan sepotong kayu dan memenjarakannya.[438] Hal senada juga diriwayatkan dari Umar ibnul Khaththab r.a.,[439] Ini adalah bentuk *al-Istihsaan*.

Sementara itu, ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah berpendapat, apabila si pencuri itu melakukan pencurian untuk ketiga kalinya, maka tangan kirinya yang dipotong. Kemudian apabila ia melakukan pencurian lagi untuk yang keempat kalinya, maka kaki kanannya yang dipotong. Kemudian jika melakukan pencurian lagi, maka dijatuhi hukuman *ta'zir*.[440] Karena perbuatannya itu adalah sebuah kemaksiatan yang tidak ada hukuman *hadd* lagi maupun kafarat di dalamnya, maka ia dihukum *ta'zir*. Dalil yang dijadikan landasan untuk memotong tangan dan kaki yang lain ketika melakukan pencurian yang ketiga dan keempat kalinya adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a., bahwasanya Rasulullah saw. bersabda terkait pencuri,

إِنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْا يَدَهُ ثُمَّ إِنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْا رِجْلَهُ ثُمَّ إِنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْا يَدَهُ ثُمَّ إِنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْا رِجْلَهُ

"Apabila ia mencuri, potonglah tangannya. Kemudian apabila ia mencuri lagi, potonglah kakinya. Kemudian apabila ia mencuri lagi, potonglah tangannya. Kemudian apabila ia mencuri lagi, potonglah kakinya."[441]

---

438 Diriwayatkan oleh Muhammad Ibnul Hasan dalam kitab *Al-Aatsaar* dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Ad-Daraquthni meriwayatkannya melalui jalur Muhammad Ibnul Hasan dengan sanad dan redaksi miliknya. Juga diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dalam *Al-Mushannaf.* Redaksi yang disebutkan di atas adalah redaksi riwayat al-Baihaqi dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 374

439 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 86; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 248; *Al-Mughnii,* juz 8, hlm. 264; *Ghaayatul Muntahaa,* juz 3, hlm. 343

440 *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 4, hlm. 332; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 443; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4, hlm. 178; *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 283; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 360

441 HR. Ad-Daraquthni dalam *Sunan*-nya dari Abu Hurairah r.a. Di dalam sanadnya terdapat seorang perawi bernama al-Waqidi, ia adalah seorang perawi *fiihi maqaal* (ada catatan tentang dirinya). Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dari sebagian sahabatnya dari Abu Hurairah r.a dalam bentuk riwayat *marfuu'*. Ath-Thabrani dan ad-Daraquthni juga meriwayatkan hadits yang terkait dengan tema yang sama dari Ishmah Ibnu Malik, dengan sanad dhaif. Lihat, *Nashbur Raayah,* Juz 3, hlm. 368, *At-Talkhiishul Habiir,* hlm. 357.

Ini juga hukum yang dipraktikkan oleh Abu Bakar ash-Shiddiq r.a. dan Umar ibnul Khaththab r.a.[442]

Karena tidak ada hadits sahih yang menyangkut permasalah ini, maka pada masa sekarang ini tidak apa-apa jika mengambil pendapat ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah.

Hikmah di balik pemotongan tangan dan kaki adalah, pelaku pencurian dalam melakukan aksinya sangat mengandalkan kaki dan tangannya, ia mengambil barang curian dengan menggunakan tangannya dan ia berjalan dengan menggunakan kakinya karena itu anggota tubuh yang dipotong adalah tangan dan kaki. Lalu mengapa pemotongan yang dilakukan adalah dengan cara silang (tangan kanan, kemudian jika mencuri lagi, maka yang dipotong adalah kaki kirinya), yakni agar ia masih bisa mendapatkan fungsi organ tangan dan kaki, hanya saja sudah tidak sesempurna seperti semula.[443]

b. Perbedaan Sudut Pandang dalam Menilai dan Menghargai Tangan dalam Kasus Pencurian dan dalam Kasus *Diyat*

Tangan pencuri dipotong jika harta yang ia curi mencapai nilai seperempat dinar. Sedangkan dalam kasus penganiayaan yang mengakibatkan tangan korban lumpuh atau putus, pelaku penganiayaan dikenakan denda ganti rugi separuh diyat yaitu lima ratus dinar. Di balik perbedaan ini terkandung kemaslahatan dan hikmah yang sangat agung. Dalam kedua kasus ini, agama bersikap proteksionis dan sangat berhati-hati menyangkut masalah harta dan anggota tubuh. Di satu sisi, agama menetapkan pemotongan tangan dalam kasus pencurian seperempat dinar atau lebih, demi menjaga dan melindungi harta, sekaligus memandang hina, remeh dan rendah terhadap tangan ketika tangan itu berlaku jahat dan hina (dengan digunakan untuk mencuri). Di sisi lain, agama menetapkan diyat tangan pada saat tangan itu dianiaya sebanyak lima ratus dinar, demi menjaga dan melindungi tangan. Di waktu yang sama sebagai bentuk pengakuan terhadap urgensitas tangan serta betapa berharganya anggota tubuh yang bernama tangan itu ketika tangan itu adalah tangan yang mulia.[444]

Ada sebagian orang bertanya-tanya dengan nada menyindir. Sebagian orang tersebut adalah Abul Ala` al-Ma'arri-[445] dengan berkata,

"Sebuah tangan ditebus dengan diyat sebanyak lima ratus dinar. Lalu, kenapa sebuah tangan dipotong hanya gara-gara (mencuri) seperempat dinar."

"Itu adalah sebuah kontradiksi, dan kita tidak bisa berbuat apa-apa kecuali hanya diam terhadapnya dan berlindung kepada Tuhan kita dari keterceIaan."

---

442 Ahmad dan at-Tirmidzi meriwayatkan dari Hudzaifah r.a, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, *"Jadikanlah dua orang setelahku sebagai anutan, Abu Bakar ash-Shiddiq r.a dan Umar Ibnul Khaththab r.a."*

443 *Mughnil Muhtaaj*, Juz 4, hlm. 178

444 *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 2, hlm. 63

445 Namun, yang nampak adalah pertanyaan-pertanyaan dengan nada sindiran dan meragukan itu adalah berasal dari sebagian orang Zindiq, berdasarkan indikasi adanya jawaban dan sanggahan yang diberikan oleh Imam Syafi'i terhadap pertanyaan dengan nada sindiran dan meragukan itu. Karena sudah diketahui bersama, bahwa al-Ma'arri hidup setelah masa Imam Syafi'i. Nampaknya juga, pertanyaan-pertanyaan dengan nada sindiran meragukan dan protes itu berulang kali diutarakan oleh sebagian orang Zindiq, juga oleh al-Ma'arri pada dua masa yang berbeda, berdasarkan indikasi adanya jawaban dan sanggahan yang diutarakan oleh Syamsuddin al-Kurdi terhadap al-Ma'arri seperti berikut,

"Katakan kepada al-Ma'arri, sungguh sesuatu yang sangat memalukan dan tercela. Kebodohan seorang pemuda, sementara ia adalah orang yang "telanjang" tanpa mengenakan baju ketakwaan."

"Kekuatan akal pemikiran tidak layak mencela dan mengkritik hukum agama, karena syiar dan hukum-hukum agama tidak bisa dicemarkan dan dicela dengan syair."

"Nilai tangan adalah lima ratus dinar. Namun jika tangan itu melakukan pelanggaran, maka nilainya tidak sepadan dengan satu dinar."

Lalu ada sebagian fuqaha yang memberikan jawaban dan sanggahan, bahwa tangan sangat berharga ketika tangan itu baik dan dapat dipercaya. Namun ketika tangan itu telah berkhianat, tangan itu menjadi hina dan remeh. Jawaban ini dituangkan dalam dua bait syair berikut ini,

"Sebuah tangan ditebus dengan diyat sebanyak lima ratus dinar. Akan tetapi, tangan dipotong hanya gara-gara (mencuri) seperempat dinar."

"Kemuliaan sikap amanah menjadikan tangan itu berharga, dan kehinaan sikap khianat menjadikannya murah dan tidak berharga. Maka, pahamilah dengan baik hikmah Sang Pencipta."

Diriwayatkan bahwa Imam Syafi'i menanggapi dan menyanggah pernyataan seperti di atas dengan berkata seperti berikut,

"Di sana, ada tangan yang teraniaya, sehingga nilainya sangat mahal. Dan di sini, ada tangan yang menganiaya, sehingga tangan itu menjadi hina, remeh, dan tidak memiliki nilai di mata Sang Pencipta."

c. Bagian dari Tangan yang Dipotong

Jumhur ulama mengatakan, bagian dari tangan yang dipotong mulai dari pergelangan tangan, berdasarkan hadits yang menyatakan bahwa Rasulullah saw. memotong tangan pencuri dari pergelangan tangannya.[446] Ada sejumlah ulama yang berpendapat, yang dipotong hanyalah jari jemari tangan saja.

Sedangkan bagian kaki yang dipotong menurut jumhur ulama adalah, dari pergelangan kaki, berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ibnul Mundzir dari Umar ibnul Khaththab r.a., bahwasannya ia memotong kaki mulai dari pergelangan kaki. Al-Baihaqi meriwayatkan dari Ali ibnu Abi Thalib r.a., bahwasannya ia memotong kaki mulai dari kelingking kaki,[447] sehingga kaki itu masih memiliki tumit untuk berpijak. Ini adalah pendapat Abu Tsaur. Akan tetapi, pendapat yang *raajih* dan masyhur adalah, bagian tangan yang dipotong yakni dari pergelangan tangan dan bagian kaki yang dipotong yakni dari pergelangan kaki.

Setelah dipotong, menurut sunnah, tangan atau kaki si pencuri yang dipotong itu dikalungkan ke lehernya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Fadhalah Ibnu 'Ubaid r.a., ia berkata,

أُتِيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِسَارِقٍ فَقُطِعَتْ يَدُهُ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَعُلِّقَتْ فِي عُنُقِهِ

"Ada seorang pencuri dihadapkan kepada Rasulullah lalu tangannya dipotong, kemudian Rasulullah menginstruksikan supaya tangannya itu digantungkan di lehernya."

Hal itu dilakukan supaya bisa memberi efek jera dan takut kepada orang-orang. Begitu juga, luka bekas potongan itu hendaknya juga diobati, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a,

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُتِيَ بِسَارِقٍ سَرَقَ شَمْلَةً فَقَالُوْا: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ هَذَا قَدْ سَرَقَ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مَا إِخَالُهُ سَرَقَ فَقَالَ السَّارِقُ: بَلَى يَا رَسُولَ

---

[446] Terkait pendapat ini, terdapat sejumlah hadits, di antaranya adalah, hadits yang diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dari Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya tentang kisah seorang pencuri rida' milik Shafwan Ibnu Umayyah r.a, dan di dalamnya disebutkan, *"Kemudian diperintahkan supaya tangan si pencuri itu dipotong pada pergelangan tangannya."* Di antaranya lagi adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Adi dari Abdullah Ibnu Amr r.a, ia berkata, "Rasulullah memotong tangan seorang pencuri mulai pergelangan tangannya." Di antaranya lagi adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah dari Raja' Ibnu Haiwah, "Rasulullah memotong kaki pada pergelangannya." Ini adalah hadits *mursal*. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 37.

[447] *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 133; *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 98; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 443; *Hasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 332; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 178; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 259

اللهِ، فَقَالَ: اذْهَبُوا بِهِ فَاقْطَعُوا ثُمَّ احْسِمُوْهُ ثُمَّ ائْتُوْنِيْ بِهِ فَقُطِعَ فَأُتِيَ بِهِ فَقَالَ: تُبْ إِلَى اللهِ!. فَقَالَ: قَدْ تُبْتُ إِلَى اللهِ فَقَالَ تَابَ اللهُ عَلَيْكَ

"Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., bahwasannya ada seseorang mencuri sebuah mantel, lalu ia dihadapkan kepada Rasulullah. Lalu mereka berkata, 'Wahai Rasulullah sesungguhnya orang ini telah mencuri.' Lalu Rasulullah berkata, 'Aku tidak mengira ia telah mencuri.' Lalu si pencuri menjawab, 'Betul, saya telah mencuri wahai Rasulullah.' Rasulullah lalu bersabda, '(Kalau begitu) bawalah ia dan potonglah (tangannya), kemudian obati. Setelah itu bawalah ia ke mari.' Setelah dipotong (tangannya), ia pun dibawa kembali menghadap Rasulullah. Lalu beliau berkata kepadanya, 'Bertobatlah kamu kepada Allah.' Ia pun kemudian menyatakan, 'Sungguh saya telah bertobat kepada Allah.' Kemudian Rasulullah berdoa untuknya, 'Semoga Allah menerima tobatmu.'"

Al-Hasmu (mengobati luka dan menghentikan pendarahan) adalah, dengan cara pertama-tama memasak minyak hingga mendidih dengan baik, kemudian bagian tangan yang luka bekas potongan itu dicelupkan ke dalam minyak tersebut, supaya pendarahan yang terjadi bisa berhenti.[448] Adapun menyangkut upah tukang potong tangan dan harga minyak tersebut, itu menjadi tanggung jawab si pencuri yang dihukum potong tangan tersebut.

d. Sifat Hukuman *Hadd* Pencurian

Berdasarkan kesepakatan, hukuman *hadd* pencurian adalah murni hak Allah SWT, sehingga jika statusnya sudah positif, maka tidak memiliki celah adanya pengampunan, kesepakatan damai (*shulh*) atau pembebasan. Oleh karena itu, jika seorang hakim telah memerintahkan untuk memotong tangan seorang pencuri, lalu si korban pencurian mengampuni si pencuri, maka pengampunan itu batal dan sia-sia. Karena keabsahan suatu pengampunan adalah dengan ketentuan jika sesuatu yang diampuni itu adalah hak orang yang memberikan pengampunan, sementara pemotongan tangan adalah murni hak Allah SWT. Bertolak dari sinilah, ulama Hanafiyah menetapkan sebuah kaidah yang berbunyi, "Kesepakatan damai dengan objeknya adalah hukuman *hadd* (dengan kata lain, dengan *al-mushaalah 'anhu* berupa hukuman *hadd*) adalah batal dan sia-sia."[449]

Berdasarkan hal ini,[450] maka dalam hukuman *hadd* pencurian berlaku prinsip *at-tadaakhul*. Artinya, jika ada seseorang telah melakukan sejumlah aksi pencurian, lalu semua atau sebagian dari kasus-kasus pencurian yang dilakukannya itu dilaporkan kepada hakim, maka hukuman *hadd* yang dijatuhkan kepadanya hanyalah satu *hadd* saja untuk semua pencurian yang dilakukan tersebut. Karena, sejumlah kejahatan yang dilakukan oleh seseorang dan kejahatan-kejahatan itu adalah sejenis, maka hukuman *hadd* yang dijatuhkan kepadanya cukup satu *hadd* saja, seperti yang terjadi dalam kasus zina. Karena maksud dan tujuan dari penegakan hukuman *hadd* adalah untuk memberi pelajaran dan efek jera, dan itu sudah bisa terwujud dengan satu *hadd* saja.

Apabila vonis hukuman *hadd* telah positif dijatuhkan di hadapan penguasa (hakim), maka tidak boleh ada pengampunan terhadapnya dan tidak boleh pula ada syafaat (perantaraan dan melobi untuk memintakan ampunan) terhadapnya. Karena hukuman *hadd* di sini adalah

448 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 283; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 343.
449 *Al-Faraa'id Al-Bahiyyah fil Qawaa'id Al-Fiqhiyyah* karya Syaikh Mahmud Hamzah, hlm. 147.
450 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 55, 86; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 185, *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 263, 283.

untuk Allah SWT, oleh karena itu tidak boleh ada pengampunan dan syafaat terhadapnya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah r.a., ia berkata,

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُتِيَ بِسَارِقٍ فَأَمَرَ بِهِ فَقُطِعَ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا كُنَّا نَرَى تَبْلُغُ بِهِ هَذَا قَالَ: لَوْ كَانَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ لَأَقَمْتُ عَلَيْهَا الْحَدَّ.

"Ada seorang pencuri dihadapkan kepada Rasulullah saw. lalu beliau memerintahkan supaya tangannya dipotong. Lalu dikatakan kepada beliau, 'Wahai Rasulullah, kami tidak menyangka jika Anda akhirnya akan memerintahkan seperti itu.' Lalu beliau bersabda, 'Seandainya Fathimah binti Muhammad mencuri, niscaya aku akan menegakkan hukuman hadd terhadapnya.'"[451]

Az-Zubair r.a. berkata, "Apabila suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman *hadd* telah sampai ke hadapan sultan, maka Allah SWT melaknati orang yang menjadi perantara memintakan pengampunan dan orang yang memberikan pengampunan."[452]

2. SYARAT-SYARAT SUATU PENCURIAN YANG MENGHARUSKAN HUKUMAN HADD

Penegakan hukuman *hadd* pencurian memiliki sejumlah syarat dan ketentuan yang harus terpenuhi. Syarat dan ketentuan itu ada yang terkait dengan pelaku, ada yang terkait dengan harta yang dicuri, ada yang terkait dengan korban pencurian, ada yang terkait dengan tempat kejadian perkara (TKP).

a. Syarat-Syarat Pelaku Pencurian

Seorang pelaku pencurian bisa dijatuhi vonis hukum potong tangan apabila ia memenuhi syarat-syarat *al-ahliyyah* (kelayakan dan kepatutan) untuk dijatuhi vonis hukum potong tangan, yaitu berakal, baligh, melakukan pencurian itu atas kemauan dan kesadaran sendiri (tidak dipaksa) dan mengetahui bahwa hukum mencuri adalah haram. Oleh karena itu, apabila pelaku pencurian adalah anak kecil atau orang gila, ia tidak bisa dijatuhi hukuman *hadd* potong tangan, berdasarkan hadits,

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ

"Pentaklifan tidak diterapkan pada tiga orang, yaitu, anak kecil hingga ia baligh, orang gila hingga ia sembuh, dan orang yang sedang tidur hingga ia terbangun."

Karena potong tangan adalah bentuk hukuman, sementara hukuman dijalankan karena adanya kejahatan. Sedangkan tindakan anak kecil dan orang gila tidak disebut sebagai kejahatan.

Begitu juga, hukum potong tangan tidak bisa dijatuhkan kepada seorang pelaku pencurian yang ia melakukan aksi pencurian itu karena dipaksa. Begitu juga, hukum potongan tangan tidak bisa dijatuhkan terhadap seseorang yang mencuri sesuatu karena ia tidak mengetahui kalau mencuri adalah haram karena ia adalah orang yang relatif masih baru dalam memeluk Islam.

Apabila ada suatu aksi pencurian yang dilakukan oleh sekelompok orang yang melibatkan seorang anak kecil atau orang gila, mereka semua tidak dijatuhi hukuman potong tangan menurut Imam Abu Hanifah dan Zufar. Sementara itu, Abu Yusuf berpendapat, yang dipertimbangkan dan diperhitungkan dalam kasus seperti ini adalah tindakan mengeluarkan ba-

[451] HR. Ahmad, Bukhari, dan Muslim. Lihat, *Nailul Authaar,* juz 7, hlm. 135 dan halaman berikutnya.

[452] HR. Malik dalam kitab *Al-Muwaththa'* dari Rabi'ah Ibnu Abi Abdirrahman. Lihat, *Nailul Authaar,* juz 7, hlm. 135 dan halaman berikutnya.

rang yang dicuri. Apabila yang mengeluarkan barang tersebut adalah si anak kecil atau orang gila tersebut, maka hukuman potong tangan tidak dijatuhkan kepada mereka semua. Namun jika yang mengeluarkan barang tersebut adalah anggota lain selain si anak kecil atau orang gila itu, maka yang tidak dijatuhi hukuman potong tangan hanya si anak kecil atau orang gila tersebut, sedangkan anggota lainnya tetap dijatuhi hukuman potong tangan. Karena mengeluarkan barang dari tempat penyimpanan dan penjagaannya adalah yang statusnya sebagai tindakan pokok dalam pencurian, sedangkan tindakan membantu posisinya hanya seperti sesuatu yang statusnya mengikuti.

Argumentasi Imam Abu Hanifah dan Zufar adalah, tindakan pencurian tersebut adalah satu dan itu dilakukan oleh orang yang layak dijatuhi hukuman potong tangan dan orang yang tidak bisa dijatuhi hukum potong tangan. Oleh sebab itu, hukum potong tangan itu tidak dijatuhkan kepada semuanya, sama seperti seorang pelaku sengaja dan seorang pelaku tersalah ketika mereka berdua sama-sama terlibat dalam suatu kejahatan. Di sini, mengeluarkan barang curian bisa dikatakan dilakukan oleh semua anggota sindikat pencurian itu dilihat dari sisi makna atau substansinya.[453]

Syarat baligh dan berakal untuk pelaku pencurian yang dijatuhi hukuman *hadd* potong tangan sudah menjadi kesepakatan. Ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah menambahkan dua syarat lagi, yaitu pelaku melakukan aksi pencuriannya itu atas kemauan dan kesadaran sendiri (tidak karena dipaksa) dan ia adalah orang yang harus mematuhi dan memelihara hukum-hukum Islam. Hukuman *hadd* tidak bisa dijatuhkan kepada seorang pencuri yang melakukan aksi pencuriannya itu karena dipaksa, berdasarkan hadits,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

"Umatku diampuni dalam tiga hal, yaitu, perbuatan tersalah, lupa, dan perbuatan yang dilakukan karena dipaksa."

Penegakan hukuman *hadd* tidak dilakukan terhadap kafir harbi, karena ia adalah orang yang tidak berkeharusan untuk berkomitmen mematuhi dan memelihara hukum-hukum Islam. Terkait dengan orang kafir *musta`man* (kafir yang meminta suaka) dan *muhaadin* (kafir yang menjalin perjanjian genjatan senjata), maka mereka memiliki dua versi pendapat. *Pertama*, hukuman *hadd* pencurian tidak ditegakkan terhadap kafir *musta`man* dan *muhaadin*, karena hukuman *hadd* itu adalah murni hak Allah SWT, sehingga hukuman *hadd* itu tidak dilaksanakan terhadapnya sama seperti hukuman *hadd* menenggak minuman keras dan hukuman *hadd* zina. *Kedua*, hukuman *hadd* tersebut juga harus diterapkan terhadapnya, karena itu adalah hukuman *hadd* yang harus diterapkan untuk melindungi hak Adami, sehingga tetap harus ditegakkan juga terhadapnya sama seperti hukuman *hadd qadzaf*.

Sementara itu, ulama Malikiyah menambahkan syarat lain lagi, yaitu pelaku pencurian bukanlah orang tua dari si korban pencurian. Oleh sebab itu, seorang ayah tidak dijatuhi hukuman potong tangan karena mencuri harta anaknya, karena kuatnya unsur syubhat di dalamnya berdasarkan hadits Jabir r.a. yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah,

أَنْتَ وَمَالُكَ لأَبِيكَ

"Kamu dan hartamu adalah untuk orang tuamu."

453 *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 67; *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zailai'i, juz 3, hlm. 211; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 220; *Al-Muhadzdzab*, juz 2 hlm. 277; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 359.

Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Imam Malik memasukkan kakek ke dalam cakupan syarat ini, sehingga seorang kakek tidak dijatuhi hukuman potong tangan karena mencuri harta cucunya. Imam Abu Hanifah memasukkan setiap kerabat mahram ke dalam cakupan syarat ini, sehingga seseorang tidak dijatuhi hukuman potong tangan karena mencuri harta kerabat mahramnya. Selanjutnya, mereka berbeda pendapat dalam kasus pencurian yang dilakukan oleh seorang suami atau isteri terhadap harta pasangannya, seperti yang akan kami jelaskan di bagian mendatang.

Ulama Malikiyah juga menambahkan syarat lain lagi, yaitu si pencuri melakukan aksi pencuriannya itu tidak karena ia terpaksa melakukannya karena lapar.

Ulama Hanabilah menambahkan syarat lain lagi, yaitu si pencuri mengetahui barang yang dicurinya dan mengetahui bahwa ia diharamkan mengambilnya, dengan memperhatikan dan mempertimbangkan terhadap apa yang ada dalam dugaan orang mukallaf (baligh berakal). Adapun jika ada seorang anak mencuri harta salah satu orang tuanya, maka menurut ulama Malikiyah, ia tetap dikenai hukuman potong tangan. Sedangkan menurut ulama madzhab yang lain, ia tidak dikenai hukuman potong tangan, karena lumrahnya anak memang biasa mengambil harta orang tuanya, sehingga di dalamnya terdapat unsur syubhat untuk menggugurkan hukuman *hadd*.

b. Syarat-Syarat Sesuatu yang Dicuri

Ada sejumlah syarat yang harus terpenuhi dalam sesuatu yang dicuri. Syarat-syarat tersebut adalah:

1. ***Sesuatu yang dicuri berupa harta yang memiliki nilai (mutaqawwim)***[454]

Yang dimaksud dengan harta adalah, sesuatu yang memang dicari oleh manusia dan mereka menganggapnya sebagai harta. Karena hal itu memberikan kesan bahwa sesuatu itu sangat berharga dan bernilai menurut mereka. Sedangkan sesuatu yang tidak mereka cari-cari, itu berarti sesuatu yang remeh, dan hukum potong tangan tidak diterapkan pada pencurian sesuatu yang remeh, sebagaimana yang berlaku pada masa Rasulullah saw..

Sedangkan yang dimaksud dengan memiliki nilai di sini adalah, sesuatu yang memiliki nilai yang harus ditanggung untuk diganti oleh orang yang merusakkannya ketika ia melakukan pelanggaran terhadapnya.

Berdasarkan hal ini, maka jika ada seseorang mencuri bayi yang berstatus merdeka, ia tidak dijatuhi hukuman potong tangan, akan tetapi ia hanya dijatuhi hukuman ta'zir, karena orang merdeka bukanlah harta.[455] Begitu juga, seandainya ada seseorang mencuri minuman keras, babi, atau kulit bangkai, ia juga tidak dijatuhi hukuman potong tangan. Karena minuman keras dan babi bagi seorang Muslim adalah sesuatu yang tidak memiliki nilai, sedangkan kulit bangkai adalah sesuatu yang tidak memiliki sifat kehartaan atau finansial. Ini adalah syarat yang telah disepakati. Begitu juga, hukuman potong tangan tidak dijatuhkan kepada seseorang yang mencuri alat-alat *malaahii* seperti alat musik tiup, atau mencuri patung, arca, dan salib, karena semua itu tidak memiliki nilai sehingga tidak boleh digunakan, dan menghilangkan kemaksiatan adalah perkara yang dianjurkan.

---

[454] *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 67; *Al-Muhadzdzab*, juz 2 hlm. 280 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 359; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 336.

[455] *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 230.

2. *Harta yang dicuri harus mencapai batas nishab pencurian*

Seseorang yang mencuri sesuatu yang remeh tidak dikenai hukuman potong tangan. Selanjutnya, fuqaha berbeda pendapat seputar berapa kadar nishab pencurian itu. Ulama Hanafiyah berpendapat, kadar nishab pencurian adalah satu dinar atau sepuluh dirham, atau sesuatu yang senilai dengan satu dinar atau sepuluh dirham.[456] Hal ini berdasarkan hadits,

لَا قَطْعَ فِيْمَا دُوْنَ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ

"Tidak ada potong tangan dalam kasus pencurian yang masih di bawah sepuluh dirham."[457]

لَا تُقْطَعُ الْيَدُ إِلاَّ فِي دِينَارٍ أَوْ فِي عَشْرَةِ دَرَاهِمَ

"Tangan tidak dipotong kecuali dalam pencurian satu dinar, atau sepuluh dirham."[458]

لَا تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ إِلاَّ فِي ثَمَنِ الْمِجَنِّ وَكَانَ يُقَوَّمُ يَوْمَئِذٍ بِعَشْرَةِ دَرَاهِمَ

"Tangan seorang pencuri tidak dipo-tong kecuali dalam pencurian seharga sebuah perisai." Waktu itu, sebuah perisai ditaksir nilai harganya adalah sepuluh dirham."[459]

Sementara itu, jumhur dari ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah berpendapat bahwa nishab pencurian adalah seperempat dinar syar'i atau tiga dirham syar'i murni,[460] atau yang senilai dengan itu. Hanya saja, menurut ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah, penaksiran nilai harga untuk barang-barang curian selain emas dan perak, adalah dengan menggunakan patokan dirham, sedangkan menurut ulama Syafi'iyah adalah dengan menggunakan patokan seperempat dinar. Dalil mereka adalah hadits,

تُقْطَعُ الْيَدُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا

"Tangan seorang pencuri dipotong dalam kasus pencurian seharga seperempat dinar ke atas."[461]

أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَطَعَ فِي مِجَنٍّ ثَمَنُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ

---

456 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 137; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 77; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 220.

457 HR. Ahmad dari Abdullah Ibnu Amr r.a, ia berkata, "Rasulullah bersabda, '*Tidak ada potong tangan dalam kasus pencurian kurang dari sepuluh dirham.*'" Di dalam sanadnya terdapat seorang perawi bernama Nashr Ibnu Bab, ia adalah seorang perawi yang dimasukkan ke dalam kategori perawi dhaif oleh jumhur, sementara imam Ahmad menilai bahwa ia adalah perawi *laa ba`sa bihi*. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a dengan redaksi, *"Tidak ada potong tangan kecuali dalam kasus pencurian sepuluh dirham."* Lihat, *Majma' Az-Zawaa'id*, juz 6, hlm. 273; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 359.

458 Ini adalah sebuah *atsar* dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a yang diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dalam Mushannafnya, juga oleh Ath-Thabrani memalui jalurnya dalam Mu'jamnya. Ini adalah sebuah riwayat *mauquuf* sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Haitsami. Di dalam sanadnya terdapat seorang perawi bernama al-Qasim Abu Abdirrahman, ia adalah seorang perawi dhaif, namun ada sebagian kalangan yang menilainya sebagai perawi *tsiqah*. Lihat, *Majma' Az-Zawaa'id*, juz 6, hlm. 273; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 360. Abu Dawud dalam *Sunannya* meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abbas r.a, *"Bahwasannya Rasulullah saw. memotong tangan seseorang yang mencuri sebuah perisai senilai satu dinar atau sepuluh dirham."* Ini adalah hadits *marfuu'*. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 358.

459 HR. Ibnu Abi Syaibah dari Abdullah Ibnu Amr r.a dengan redaksi, *"Tangan pencuri tidak dipotong dalam kasus pencurian kurang dari harga sebuah perisai." Abdullah Ibnu Amr r.a berkata, "Harga sebuah perisai adalah sepuluh dirham."* An-Nasa`i meriwayatkan dari Aiman Ibnu Ummi Aiman Al-Habasyiyyah r.a, ia berkata, *"Rasulullah saw. tidak memotong tangan pencuri kecuali dalam pencurian seharga sebuah perisai, dan harga sebuah perisai waktu itu adalah satu dinar."* Dalam sebuah riwayat disebutkan, *"sepuluh dirham."* Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 113; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 359.

460 Sudah diketahui bersama, bahwa menurut mereka, satu dinar adalah dua belas dirham. Satu dirham adalah, 2.975 gram. Sedangkan menurut ulama Hanafiyah, satu dinar adalah sepuluh dirham. Dan karena mitsqal atau dinar sepadan dengan $1\frac{3}{7}$ dirham, maka satu dinar berarti 4.45 gram.

461 HR. Ahmad, Malik, Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Aisyah r.a dengan redaksi yang beragam, di antaranya adalah redaksi riwayat Bukhari yang berbunyi, *"Tangan (pencuri) itu dipotong, karena (mencuri) sesuatu (se-*

"Rasulullah memotong tangan dalam kasus kejahatan pencurian berupa sebuah perisai seharga tiga dirham."[462]

Tiga dirham adalah seperempat dinar.[463]

Dari uraian di atas, tampak bahwa sumber perbedaan pendapat antara ulama Hanafiyah dengan jumhur adalah, penaksiran nilai harga perisai yang si pencurinya dipotong tangannya pada masa Rasulullah saw.. Ulama Hanafiyah mengatakan, harga perisai itu adalah satu dinar, sementara yang lainnya mengatakan harganya adalah seperempat dinar. Namun melihat hadits-hadits yang ada, pendapat jumhur adalah yang lebih kuat karena didukung oleh hadits-hadits sahih.

Sifat dan kriteria-kriteria nishab pencurian

Ulama Hanafiyah mengatakan, disyaratkan dirham-dirham itu adalah dirham yang bagus. Oleh karena itu, jika ada seseorang mencuri dirham-dirham yang jelek dan tidak murni, atau mencuri harta selain dirham, ia tidak dijatuhi hukum potong tangan selama sesuatu yang ia curi itu belum mencapai nilai harga sepuluh dirham bagus.

Juga, disyaratkan bahwa dirham-dirham itu beratnya adalah tujuh mitsqal.[464] Karena kata dirham ketika disebutkan secara mutlak, artinya adalah dirham yang seperti itu dengan ukuran tengah-tengah antara dirham yang besar dan dirham yang kecil pada masa Rasulullah saw..

Lalu, apakah dirham-dirham itu harus dalam bentuk kepingan yang telah dicetak? Imam Abu Hanifah mengatakan, apabila ada seseorang mencuri sepuluh dirham, meskipun itu masih dalam bentuk logam perak lantak, namun biasa digunakan oleh orang-orang dalam transaksi mereka, maka si pencuri dipotong tangannya. Karena yang penting dan diperhitungkan adalah, unsur laku dan biasa digunakan dalam transaksi oleh orang-orang. Dalil dan argumentasinya adalah, kemutlakan hadits yang menceritakan tentang penjatuhan hukum potong tangan dalam pencurian sepuluh dirham. Dalil dan argumentasi ini disanggah, bahwa kemutlakan itu terbatasi dengan kelumrahan dan adat kebiasaan yang berlaku, sehingga kemutlakan hadits itu dimaknai dan dipahami dalam konteks adat kebiasaan yang berlaku.

Sementara itu, Abu Yusuf, Muhammad, dan al-Kurkhi berpendapat, hendaknya dirham-dirham itu dalam bentuk kepingan mata uang yang telah dicetak. Karena kata-kata dirham dalam hadits tersebut dipahami dan dimaknai sebagai dirham yang telah dicetak dilihat dari kaca mata adat kebiasaan. Ini adalah sesuai dengan zahir riwayat yang lebih sahih. Inilah pendapat jumhur ulama. Karena itu, jika ada seseorang mencuri logam perak yang masih berben-

harga) seperempat dinar ke atas." Di antaranya adalah redaksi riwayat imam Muslim yang berbunyi, *"Tangan seorang pencuri tidak dipotong kecuali dalam kasus pencurian (seharga) seperempat dinar ke atas."* Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 310; *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 18; *Nailul Authaar*, juz 7, hlm. 124; *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 355.

462 HR. Bukhari, Muslim, *Al-Muwaththa'*, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i dari Abdullah Ibnu Umar r.a, *"Rasulullah memotong tangan seorang pencuri dalam kasus kejahatan pencurian berupa sebuah perisai seharga tiga dirham."* Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 311; *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 18; *Nailul Authaar*, juz 7, hlm. 124; *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 355; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 355.

463 *Al-Muntaqaa ala Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 156; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 437; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 333; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 277; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 158; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 240; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 359; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 337.

464 Satu mitsqal adalah $1\frac{3}{7}$ dirham. Dalam *syarh* Ad-Dumairi disebutkan, bahwa setiap dirham adalah enam *dawaaniiq*, dan setiap sepuluh dirham adalah tujuh *mitsqaal*, sementara ukuran *mitsqaal* tidak berubah baik pada masa jahiliah maupun pada masa Islam. Lihat, *Subulus Salaam*, juz 2, hlm. 128; *Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah* karya Abu Ya'la, hlm. 159.

tuk lantak, atau mencuri potongan emas atau perak yang berbentuk batangan dan ni-lainya kurang dari sepuluh keping dirham yang telah dicetak, maka ia tidak dijatuhi hukuman potong tangan. Namun jika nilainya telah mencapai sepuluh keping dirham atau lebih, maka si pencuri dipotong tangannya.[465]

Nilai harga mana yang diperhitungkan untuk sesuatu yang dicuri

Jumhur ulama Hanafiyah berpendapat, sesuatu yang dicuri nilai harganya harus mencapai sepuluh dirham semenjak dicuri hingga pelaksanaan hukuman potong tangan. Oleh karena itu, apabila sesuatu yang dicuri berkurang, ada kalanya yang berkurang adalah barangnya itu sendiri atau harganya.

Apabila nilai sesuatu yang dicuri itu berkurang dikarenakan berkurangnya barangnya, seperti barangnya mengalami cacat atau ada bagiannya yang hilang, maka si pencuri tetap dikenai hukuman *hadd* pencurian. Karena berkurangnya barangnya itu adalah berarti binasanya sebagian sesuatu yang dicuri, sementara sesuatu yang dicuri meskipun semuanya binasa, maka itu tetap tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd* pencurian. Secara prioritas jika yang binasa hanya sebagiannya, tentunya juga tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd* pencurian.

Apabila yang berkurang adalah harganya saja, sementara barangnya masih utuh, seperti sebelumnya harganya adalah sepuluh dirham, lalu mengalami penurunan menjadi delapan dirham saja misalnya, di sini ada dua versi riwayat.

Dari dua versi riwayat tersebut, riwayat yang zahir menyebutkan, si pencuri tidak dipotong tangannya. Karena berkurangnya harga tersebut menimbulkan syubhat atau kecurigaan bahwa harga sesuatu yang dicuri itu telah mengalami penurunan pada saat dicuri. Sebab, barangnya masih utuh seperti semula, tidak mengalami perubahan apa pun. Oleh karena itu, penurunan harga yang baru terjadi itu adalah seperti penurunan harga yang telah terjadi pada saat pencurian. Berbeda jika yang berkurang adalah barangnya, itu berarti barangnya mengalami perubahan dengan binasanya sebagiannya, dan kebinasaan itu menjadi tanggungan si pencuri, sehingga tidak mungkin diasumsikan bahwa kebinasaan itu telah ada pada saat pencurian.

Sementara itu, diriwayatkan dari Muhammad bahwa yang diperhitungkan adalah nilai barang yang dicuri pada saat diambil dan dikeluarkan dari penyimpanannya (*al-hirzu*). Sehingga setelah adanya pengambilan itu, jika nilai harganya berkurang, itu sama sekali tidak diperhitungkan dan sama sekali tidak berpengaruh apa-apa, diqiyaskan kepada kasus jika yang berkurang adalah barangnya. Jadi, yang penting dan yang diperhitungkan adalah, nilai harganya pada saat diambil.[466] Ini juga adalah pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal. Menurut penilaian saya, ini adalah pendapat yang lebih tepat, karena unsur kriminalitasnya telah terpenuhi pada saat pencurian.

Perbedaan pendapat ini juga berlaku dalam kasus seandainya ada seseorang melakukan pencurian di suatu daerah, namun

---

465 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 138; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 222; *Haasyiyah Ibnu Abidin*, juz 3, hlm. 211; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 78; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 158.

466 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 79; *Al-Muntaqaa ala Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 158.

ia tertangkap di daerah lain, maka menurut zahir riwayat, ia tidak dipotong tangannya selagi di kedua daerah tersebut nilai barang yang dicurinya itu tidak mencapai sepuluh dirham.

Nishab pencurian itu harus dari satu penyimpanan (al-hirzu)

Nishab pencurian yang mengharuskan hukuman *hadd* potong tangan harus diambil dan dicuri dari satu penyimpanan, baik apakah sesuatu yang dicuri itu milik satu orang atau milik sekelompok orang, karena itu adalah satu aksi pencurian. Berdasarkan hal ini, seandainya si pencuri mencuri lima dirham dari sebuah rumah si A dan mencuri lima dirham lagi dari rumah yang lain, ia tidak dikenai hukuman potong tangan, karena itu adalah dua aksi pencurian yang berbeda dari dua tempat penyimpanan yang berbeda, maka tidak ada motif yang mengharuskan pemotongan tangan di dalam kedua pencurian itu.

Begitu juga, jika si pencuri mencuri sepuluh dirham, namun jumlah sepuluh dirham yang ia curi itu tidak dalam satu kali aksi pencurian, akan tetapi dalam dua kali aksi pencurian misalnya (dalam aski pencurian yang pertama, ia mencuri sebanyak enam dirham misalnya, lalu pada waktu yang lain, ia mencuri lagi sebanyak empat dirham misalnya), ia tidak dikenai hukuman potong tangan. Karena sesuatu yang dicuri, dalam setiap aksi pencuriannya kurang dari nishab.[467]

Aksi pencurian yang melibatkan beberapa orang

Ulama sepakat, jika ada sejumlah orang terlibat dalam suatu aksi pencurian, dan masing-masing dari mereka mendapatkan hasil curian yang mencapai nishab, masing-masing dari mereka dijatuhi hukuman *hadd* potong tangan.

Adapun jika yang mencapai nishab adalah gabungan dari keseluruhan hasil curian mereka, maka Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i berpendapat, tidak ada seorang pun dari mereka yang dipotong tangannya.[468] Karena masing-masing dari mereka tidak mencuri sesuatu yang mencapai nishab, sehingga tindak kriminal masing-masing dari mereka belum sampai mengharuskan hukuman yang sempurna, sama seperti jika masing-masing dari mereka melakukan pencurian seorang diri dengan sesuatu yang dicuri belum mencapai nishab. Rasulullah saw. bersabda, *"Tangan seorang pencuri tidak dipotong kecuali dalam pencurian seperempat dinar ke atas."*

Ini adalah dalil dan argumentasi Imam Syafi'i. Akan tetapi, hukum ini berbeda dengan hukum kriminal pembunuhan yang dilakukan bersama-sama oleh sekelompok orang. Karena jika seandainya masing-masing dari mereka tidak dikenai hukuman qishas, tentunya pembunuhan yang dilakukan secara bersama-sama seperti itu berpotensi dijadikan sebagai cara atau trik untuk menghindarkan diri dari qishas.

Berbeda dengan kasus pencurian, karena ketika hukuman potong tangan tidak dijatuhkan kepada masing-masing dari orang yang ikut terlibat dalam pencuri-an satu nishab, maka hal itu tidak berpotensi dijadikan sebagai cara untuk menghindarkan diri dari terkena hukuman potong tangan, karena sedikitnya bagian yang didapatkan masing-masing dari me-

[467] *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 79; *Haasyiyah Ibnu Abidin,* juz 3, hlm. 212.

[468] *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 79; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 225; *Mughnil Muhtaaj,* juz 3, hlm. 160; *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 277.

reka, sehingga sindikat pencurian yang terdiri dari beberapa orang tentunya tetap terdorong untuk mencuri yang jauh lebih banyak supaya bagian masing-masing cukup banyak, dan ketika mereka mencuri lebih dari satu nishab sekiranya masing-masing bisa mendapatkan bagian lebih banyak yang mencapai satu nishab, maka masing-masing dari mereka dijatuhi hukuman potong tangan.

Menurut ulama Hanafiyah, sesuatu yang dicuri ditaksir sesuai dengan nilainya pada hari penetapan hukuman potong tangan, atau dengan kata lain, yang diperhitungkan dan dijadikan patokan adalah nilainya pada hari penetapan hukuman potong tangan.

Sementara itu ulama Malikiyah mengatakan, apabila ada dua orang atau lebih bekerja sama dalam melakukan aksi pencurian yang mencapai nishab, jika masing-masing dari mereka sebenarnya mampu untuk membawa barang curian itu sendiri, maka tidak ada di antara mereka yang dijatuhi hukuman potong tangan. Jika tidak, yaitu untuk mengeluarkan dan membawa pergi barang curian itu, mereka butuh bekerja sama dan tidak bisa dilakukan hanya oleh satu orang saja di antara mereka, maka mereka semua dijatuhi hukuman potong tangan, dan mereka sama seperti jika mereka membawanya di atas punggung hewan kendaraan. Mereka semua dijatuhi hukuman potong tangan apabila mereka saling membantu dalam mengangkat barang curian ke atas punggung hewan kendaraan tersebut.

Menurut ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah nilai sesuatu yang dicuri ditaksir sesuai dengan nilainya pada hari aksi pencurian. Yang diperhitungkan dan dijadikan pátokan adalah nilainya pada hari pencurian.[469]

Ulama Hanabilah mengatakan, apabila ada sekelompok orang secara bersama-sama terlibat dalam aksi pencurian yang nilainya mencapai tiga dirham, maka mereka semua dipotong tangannya, karena alasan demi menjaga dan melindungi harta. Karena satu orang dan beberapa orang posisinya sama saja dilihat dari aspek pelanggaran dan perusakan terhadap penyimpanan dan penjagaan kepemilikan. Pencurian yang mencapai nishab adalah sebuah perbuatan yang mengharuskan hukuman potong tangan, sehingga dalam hal ini sama saja antara dilakukan oleh satu orang atau oleh sekelompok orang, sama seperti qishas.

Ibnu Qudamah dalam kitab *Al-Mughni* berkata, "Pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i lebih aku sukai. Karena penjatuhan hukuman potong tangan dalam kasus pencurian yang dilakukan oleh sekelompok orang seperti itu tidak ada nashnya, juga tidak semakna dengan yang dinash dan disepakati, maka oleh karena itu, tidak ada keharusan untuk menetapkan hukuman potong tangan dalam kasus seperti itu. Sikap hati-hati dengan menggugurkan hukuman potong tangan dalam kasus seperti itu lebih utama daripada sikap hati-hati dengan mengharuskan dan menjatuhkan hukuman potong tangan di dalamnya. Karena hukuman itu termasuk hukuman *hadd* yang prinsipnya adalah sebisa mungkin ditolak dan dihindari dengan adanya syubhat."[470]

[469] *Haasyiyah ad-Dasuqi*, juz 3, hlm. 335; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 439, *Al-Muntaqaa ala Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 178; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 359.

[470] *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 282; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 337 dan setelahnya.

3. ***Sesuatu yang dicuri harus berupa sesuatu yang memang disimpan dan dijaga (unsur al-hirzu), dan penjagaan serta penyimpanan itu memang dimaksudkan:***

Sumber dalil pensyaratan yang telah disepakati ini adalah hadits,

لاَ قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلاَ كَثَرٍ حَتَّى يُؤْوِيَهُ الْجَرِينُ فَإِذَا أَوَاهُ الْجَرِيْنُ فَفِيْهِ الْقَطْعُ. وَفِي رِوَايَةٍ: فَإِذَا أَوَاهُ الْمُرَاحُ أَوِ الْجَرِيْنُ

"Tidak ada hukuman potong tangan (karena mencuri) buah kurma dan katsar hingga buah itu telah diletakkan di dalam al-jariin (keranjang pengeringan). Apabila buah itu telah diletakkan dalam al-jariin, lalu ada orang yang mencurinya, maka ia dijatuhi hukuman potong tangan." Dalam sebuah riwayat disebutkan, 'Apabila telah diletakkan dalam al-muraah (kandang) atau al-jariin.'"[471]

Al-hirzu secara bahasa artinya, tempat menyimpan dan menjaga sesuatu. Sedangkan secara syara', artinya, sesuatu yang biasanya didirikan untuk menjaga dan menyimpan harta, seperti rumah, toko, kemah, dan orang.[472] *Al-hirzu* ada dua macam:

a. *Al-Hirzu* yang memang fungsi asalnya adalah tempat untuk meletakkan, menyimpan, dan melindungi harta, yaitu setiap tempat yang memang disediakan untuk menjaga, menyimpan, dan melindungi harta benda, serta dilarang memasukinya kecuali harus dengan izin, seperti rumah, toko, kemah, gudang, dan sebagainya.

   Jenis *al-hirzu* ini secara otomatis adalah sebagai tempat untuk menyimpan dan menjaga harta benda, baik ada penjaganya maupun tidak, juga pintunya tertutup maupun terbuka. Karena bangunan tersebut memang didirikan dengan maksud dan tujuan untuk menjaga dan melindungi harta benda, sehingga dengan sendirinya bangunan itu dianggap sebagai tempat penyimpanan dan penjagaan harta

---

471 Kata *al-muraah* artinya adalah, tempat menyimpan dan menjaga unta, sapi dan kambing pada malam hari (kandang). Sedangkan *al-jariin* artinya adalah keranjang tempat mengeringkan buah kurma, fungsinya sama seperti *al-baidar* (tempat untuk menimbun biji gandum). Kata *al-katsar* artinya adalah, bagian berwarna putih dan lembek dari jantung pohon kurma, atau bagian yang berada di sekitar ujung kepala pohon kurma, rasanya manis dan tidak berserat, besarnya ada yang mencapai berat satu kilogram atau lebih tergantung besar kecilnya kepala pohon kurma. Tentang hadits ini, az-Zailai'i memberikan catatan, hadits ini dengan redaksi tersebut adalah *gharib*. Di antara hadits yang senada adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, *"Rasulullah ditanya tentang buah-buahan yang masih tergantung (di pohon). Beliau menjawab, 'Barangsiapa yang memang dalam keadaan butuh, lalu ia hanya memakannya saja tanpa mengambilnya dan menyembunyikannya di balik pakaiannya, maka tidak ada apa-apa atas dirinya. Dan barangsiapa mencuri sesuatu daripadanya sesudah buah itu disimpan di dalam keranjang pengeringan dan apa yang ia curi itu mencapai harga sebuah perisai, maka ia harus dipotong (tangannya).'"* Imam Malik dalam kitab *Al-Muwaththa'* dan Ibnu Abi Syaibah meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abdirrahman Ibnu Abi Husain Al-Makki, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, *"Tidak ada potong tangan dalam kasus pencurian buah kurma yang masih tergantung di pohonnya, dan tidak pula pada kasus pencurian binatang ternak yang masih berada di perbukitan (tempat penggembalaannya, kambing yang dijaga dan dilindungi dengan bukit). Apabila buah kurma itu telah diletakkan dalam al-jariin (keranjang tempat pengeringan buah kurma) dan atau binatang ternak itu telah dimasukkan ke dalam al-muraah (kandang), maka jika ada orang yang mencurinya dan curiannya itu mencapai harga sebuah perisai, maka ia dipotong tangannya."* Ini adalah hadits *mu'dhal*. Hadits, *"Tidak ada potong tangan dalam kasus pencurian buah kurma dan katsar,"* juga diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari al-Laits Ibnu Sa'd, juga oleh An-Nasa'i dan Ibnu Majah dari Sufyan Ibnu Uyainah dari hadits Rafi' Ibnu Khadij. Juga oleh Ibnu Hibban dalam Shahihnya, Ath-Thabrani dalam Mu'jamnya, juga oleh imam Ahmad, Ad-Daraquthni, Al-Hakim dan Al-Baihaqi. Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 318 dan halaman berikutnya; *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 23; *Nailul Authaar*, juz 7, hlm. 127; *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 356; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 362.

472 Perlu dicatat, bahwa madzhab empat sepakat bahwa patokan *al-Hirzu* dikembalikan kepada adat kebiasaan yang berlaku. Lihat, *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 440, *Al-Umm*, juz 6, hlm. 135 dan halaman berikutnya; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 249; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 339; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 238; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 280; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 360.

benda. Karena Rasulullah saw. menggantungkan hukuman potong tangan kepada unsur peletakan di keranjang atau kandang, tanpa menyebutkan syarat harus ada penjaganya supaya itu bisa disebut *al-hirzu*.

b. *Al-hirzu* yang fungsi dasarnya sebenarnya bukan untuk menyimpan dan menjaga harta benda, yaitu setiap tempat yang tidak disediakan untuk menjaga, menyimpan, dan melindungi harta benda, siapa pun boleh masuk ke dalamnya tanpa harus ada izin, seperti masjid, jalan, dan padang pasir.

   Bentuk *al-hirzu* yang kedua ini, hukumnya sama seperti padang pasir, jika di sana tidak ada penjaganya. Apabila di sana ada seseorang yang menjaga yang berada dekat dengan harta benda yang ada yang memungkinkan bagi dirinya untuk menjaga dan melindunginya, maka itu disebut *al-hirzu*, apakah si penjaga itu tertidur maupun terjaga. Karena Rasulullah saw. memotong tangan seseorang yang mencuri rida' milik Shafwan yang saat itu Shafwan sedang tertidur.[473]

Unsur *al-hirzu* dalam kasus pencurian yang mengharuskan hukuman potong tangan adalah syarat yang telah disepakati, sehingga hukuman potong tangan tidak dijatuhkan hingga harta yang dicuri terambil dan terpisah dari keseluruhan *al-hirzu*. Berdasarkan hal ini, bisa diketahui hukum bentuk-bentuk kasus pencurian berikut,

a. Seandainya ada orang mencuri kantong pelana yang terdapat di atas punggung hewan kendaraan yang sedang berjalan bersama-sama dalam sebuah iring-iringan hewan kendaraan yang saling diikat antara satu dengan yang lainnya, maka ia tidak dijatuhi hukuman potong tangan. Karena dalam kasus ini, yang ia ambil adalah tempat penyimpanannya itu sendiri (yaitu kantong pelana), sementara di sini tempat penyimpanan itu sendiri posisinya tidak dalam kondisi disimpan dan dijaga.

   Keberadaan kantong pelana di atas punggung binatang itu belum bisa dikatakan bahwa kantong pelana itu posisinya disimpan dan dijaga, karena punggung binatang kendaraan bukanlah tempat yang dimaksudkan untuk penyimpanan dan penjagaan. Sebab maksud dan tujuan si sopir binatang kendaraan tersebut adalah menempuh perjalanan, bukan menjaga dan melindungi, ia hanya menjaga dan mengontrol binatang yang tali kekangnya berada di tangannya saja.

   Ini adalah pendapat ulama Hanafiyah. Jika diperhatikan secara saksama, nampak bahwa pendapat ini menyesuaikan dengan adat kebiasaan yang berlaku, sementara adat kebiasaan yang berlaku pada zaman kita sekarang ini adalah bahwa sopir kafilah juga dituntut untuk menjaga dan melindungi barang-barang yang diangkut.

   Sementara itu, ketiga imam madzhab yang lain berpendapat, bahwa si sopir berposisi sebagai penjaga dan pengawas semua binatang kendaraan yang dikendalikannya, yaitu ketika sekiranya ia bisa melihat binatang-bintang itu ketika ia menoleh ke arahnya. Jadi,

473 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 150 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 221; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 240; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 73. *Takhriij* hadits ini telah disebutkan pada pasal *hadd qadzaf*.

meskipun tujuannya adalah menempuh perjalanan, namun ia juga bermaksud menjaga dan mengawasi.

Oleh karena itu, jika kantong pelana yang berada di atas punggung binatang kendaraan itu ternyata sangat berat, lalu si pencuri itu mengeluarkan dan mengambil barang-barang yang ada di dalamnya, maka ia dijatuhi hukuman potong tangan, karena kantong pelana fungsinya adalah sebagai tempat penyimpanan dan penjagaan barang-barang yang ada di dalamnya.[474]

b. Apabila pemilik barang yang dicuri telah lebih dahulu mengetahui adanya aksi pencurian sebelum barangnya itu diambil dan dikeluarkan dari tempat penyimpanannya, lalu ia berhasil mengambil kembali barangnya itu dari si pencuri, maka si pencuri tidak dipotong tangannya, karena di sini belum terjadi aksi pengeluaran barang dari tempat penyimpanannya.

Adapun jika si pemilik barang tidak berhasil mengambil kembali barangnya itu karena tidak berani melakukan perlawanan terhadap si pencuri, atau ia tetap tidak berhasil mengambilnya kembali meskipun ia telah melakukan perlawanan terhadap si pencuri dengan menggunakan senjata atau yang lainnya, maka dilihat, apabila aksi pencurian itu berlangsung pada siang hari, maka si pencuri tidak dipotong tangannya seperti yang telah dijelaskan di bagian terdahulu.

Di antara syarat-syarat pencurian adalah harus ada unsur *al-Khifyah* (sembunyi-sembunyi, tidak ketahuan) sejak awal hingga akhir aksi pencurian dan pengambilan jika aksi pencurian dilakukan pada siang hari.

Adapun jika aksi pencurian itu berlangsung pada malam hari, menurut ulama Hanafiyah, si pencuri dipotong tangannya, sebagai bentuk *al-Istihsaan*. Karena untuk kasus pencurian yang berlangsung pada malam hari, maka unsur *al-khifyah* cukup pada awal aksinya saja, tidak harus hingga akhir aksi. Karena aksi-aksi pencurian pada malam hari, sebagian besarnya akan berujung pada pemaksaan dan kekerasan, atau disertai dengan ketakutan dan ketidakberanian si korban untuk melakukan perlawanan, karena tidak mudah untuk meminta bantuan dan pertolongan pada tengah malam hari.

c. Apabila si pencuri melemparkan barang curiannya ke luar, lalu barang itu ditemukan oleh si pemiliknya dan ia mengambilnya, maka si pencuri tidak dikenai hukuman potong tangan. Karena ketika ia keluar, barang curiannya tidak berada dalam genggaman tangan dan kekuasaannya, karena barangnya berada di tangan dan kekuasaan orang lain.

Apabila si pencuri melemparkannya dari tempat penyimpanannya, kemudian ia keluar lalu mengambilnya, maka ia dijatuhi hukuman potong tangan, dan pendapat ini sudah menjadi kesepakatan, kecuali Zufar yang berpendapat sebaliknya. Karena menurutnya, dalam kasus seperti itu, barang tersebut hukumnya dianggap berada dalam genggaman dan kekuasaannya, sementara pelemparan itu

[474] *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 224; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 246; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 74.

hanyalah salah satu cara dan siasat untuk menyempurnakan aksi pencurian. Dalil dan argumentasi Zufar adalah, hanya sekadar melemparkan belum bisa mengharuskan hukuman potong tangan, sebagaimana jika seandainya si pencuri keluar, namun tidak mengambil kembali barang yang ia lemparkan tersebut.[475]

d. Apabila ada suatu aksi pencurian yang dilakukan oleh dua orang dengan cara membobol tembok misalnya, lalu salah satunya bertugas masuk ke dalam untuk mengambil barang, lalu ia operkan atau lemparkan ke temannya yang berada di luar. Imam Abu Hanifah berpendapat, kedua-duanya tidak dikenai hukuman potong tangan, karena pembobolan tembok dan pengeluaran barang yang aksi pencurian itu tidak bisa sempurna kecuali dengan penggabungan kedua hal itu menurut adat kebiasaan, kedua hal itu tidak dilakukan secara sendirian oleh masing-masing dari mereka berdua. Sebab ketika barang curian itu dikeluarkan posisinya tidak berada dalam genggaman dan kekuasaan si pencuri yang bertugas masuk itu, sementara si pencuri yang bertugas di luar tidak melakukan pelanggaran terhadap unsur penyimpanan dan penjagaan (*hatkul hirzi*), sehingga aksi dan tindakan yang dilakukan oleh masing-masing dari mereka berdua belum bisa dianggap sebagai bentuk pencurian yang sempurna. Ini adalah pendapat yang *raajih* menurut ulama Hanafiyah.

Sementara itu, Muhammad ibnul Hasan mengatakan, apabila si pencuri yang bertugas masuk itu mengeluarkan tangannya dari *al-Hirzu*, lalu barangya ia operkan ke temannya yang berada di luar, maka yang dijatuhi hukuman potong tangan hanyalah si pencuri yang bertugas masuk ke dalam tersebut, sedangkan rekannya yang bertugas di luar tidak dikenai hukuman potong tangan. Namun apabila si pencuri yang bertugas di luar itu memasukkan tangannya ke dalam *al-hirzu* dan mengambil barangnya, kedua-duanya tidak dikenai hukuman potong tangan, karena si pencuri yang berada di dalam tidak melakukan tindakan mengeluarkan, sedangkan rekannya yang bertugas di luar tidak melakukan tindakan *hatkul hirzi*, sehingga tindakan yang dilakukan oleh masing-masing dari keduanya belum bisa dikatakan sebagai pencurian yang sempurna.

Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan, apabila si pencuri yang bertugas masuk itu mengeluarkan tangannya, maka hukuman potong tangan dijatuhkan kepadanya. Adapun rekannya yang bertugas di luar, maka apabila ia memasukkan tangannya ke dalam dan mengambil barangnya, kedua-duanya dikenai hukuman potong tangan. Karena menurut Abu Yusuf, dalam kasus pencurian yang mengharuskan hukuman potong tangan tidak disyaratkan harus ada unsur tindakan masuk ke dalam *al-hirzu*.[476]

Sementara itu, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah mengatakan, yang dijatuhi hukuman potong tangan hanya si pencuri yang

[475] *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 244; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 172.

[476] *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 147; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 243; *Al-Ikhtiyaar*, juz 4, hlm. 106.

masuk ke dalam saja, sedangkan yang bertugas di luar tidak dikenai hukuman potong tangan. Karena si pencuri yang bertugas masuk itulah yang mengeluarkan barang ditambah ia juga ikut dalam aksi pembobolan tembok.[477]

e. Apabila ada dua orang melakukan aksi pencurian dengan membobol atau melubangi tempat penyimpanan (*al-hirzu*), lalu salah satunya masuk ke dalam, lalu mendekatkan barang yang akan dicuri itu ke lubang tersebut, lalu ia biarkan. Lalu rekannya yang berada di luar memasukkan tangannya lewat lubang tersebut, lalu mengambil dan mengeluarkan barang itu dari *al-hirzu* tersebut.

   Imam Abu Hanifah dan Muhammad mengatakan, kedua-duanya tidak terkena hukuman potong tangan. Karena si pencuri yang bertugas masuk tidak melakukan tindakan mengeluarkan barangnya, sedangkan rekannya yang berada di luar tidak melakukan aksi *hatkul hirzi*, sehingga tindakan yang dilakukan oleh masing-masing dari keduanya belum bisa disebut pencurian. Menyangkut permasalahan seperti ini, Ali ibnu Abi Thalib r.a. berkata, "Apabila si pencuri cerdik, ia bisa tidak terkena hukuman potong tangan."[478]

   Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan, yang dijatuhi hukuman potong tangan ada-lah si pencuri yang berada di luar, karena maksud dan tujuan utama dari pencurian adalah mengambil harta, bukan masuk ke dalam *al-hirzu*.[479]

   Sementara itu, Imam Malik mengatakan, yang dipotong tangannya hanyalah yang mengeluarkan barang saja, karena ia adalah yang sebenarnya sebagai pencuri. Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan, apabila kedua-duanya sama-sama ikut terlibat dalam membuat lubang, namun yang bertugas mengeluarkan barangnya hanya salah satunya saja, atau yang membuat lubang hanya salah satunya saja, lalu ia meletakkan barang yang akan dicuri di dekat lubang, lalu yang mengeluarkan barang itu adalah rekannya yang lain, maka yang dipotong tangannya adalah yang mengeluarkan barang tersebut. Akan tetapi, jika ia meletakkan barangnya di tengah-tengah lubang, lalu barang itu diambil oleh rekannya yang berada di luar, sementara barang yang dicuri itu mencapai dua nishab pencurian, maka menurut pendapat yang *azhhar*, kedua-duanya tidak dikenai hukuman potong tangan. Seandainya ada seseorang membuat lubang, lalu ada orang lain mengeluarkan barang curian yang ada, maka tidak ada yang terkena hukuman potong tangan.[480]

   Sementara itu, Imam Ahmad mengatakan, kedua-duanya sama-sama dikenai hukuman potong tangan, karena mereka berdua sama-sama terlibat da-

---

477 *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 343; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 279; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 284; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 338.

478 Ini adalah seperti yang dikutip oleh ulama Hanafiyah dalam karya-karya mereka. Namun hal itu masih perlu diteliti lebih lanjut lagi untuk membuktikan kebenaran dan keabsahan ungkapan tersebut.

479 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 147; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 245; *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 223.

480 *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 343; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 440; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 280; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 171 dan halaman berikutnya.

lam melakukan tindakan *hatkul hirzi* dan pengeluaran barang, maka oleh karena itu, kedua-duanya terkena hukuman potong tangan, sama seperti jika seandainya mereka berdua bersama-sama mengangkatnya lalu mengeluarkannya.[481]

Menurut penulis, ini adalah pendapat yang paling sahih, karena adanya keterlibatan dalam aksi pencurian tersebut. Perbedaan pendapat ini juga berlaku dalam kasus seandainya ada seseorang masuk ke dalam *al-hirzu*, lalu ia mengumpulkan barang-barang yang ada di dekat lubang, kemudian ia keluar, lalu dari luar ia memasukkan tangannya ke dalam dan mengeluarkan barang-barang itu.

f. Apabila ada sekelompok pencuri masuk ke dalam sebuah rumah, lalu mereka menggasak harta benda dan membawanya keluar, namun yang membawa dan memikul barang-barang gasakan itu keluar hanya salah satu atau dua orang saja di antara mereka, sementara yang lainnya keluar tanpa membawa apa-apa, maka menurut ulama Hanafiyah, secara qiyas yang dipotong tangannya hanya orang yang membawa dan memikul barang-barang itu saja, karena suatu aksi pencurian tidak bisa di-katakan sebagai pencurian kecuali dengan membawa keluar dan membawa pergi barang curian setelah diambil. Ini juga pendapat Zufar, ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah.[482]

Namun jika dilihat dari kacamata *al-istihsaan*, menurut ulama Hanafiyah, mereka semua dijatuhi hukuman potong tangan. Karena membawa keluar dan pergi barang curian berlangsung atas kerja sama mereka semua, dan biasanya, memang seperti itulah aksi pencurian yang dilakukan oleh sekelompok orang. Ini juga pendapat ulama Hanabilah.[483]

Perbedaan pendapat ini juga terjadi dalam kasus jika mereka membawa barang hasil curian itu dengan menggunakan binatang kendaraan misalnya hingga barang itu berhasil dibawa keluar dari tempat penyimpanan, maka dilihat dari kacamata *al-istihsaan*, mereka tetap terkena hukuman potong tangan.

g. *Ath-Tharraar* (pencopet) dan *an-Nabbaasy* (pencuri kain kafan orang mati).

Ath-Tharraar adalah orang yang menyobek kantong atau dompet lalu mengambil isinya, atau ia mengambil isinya setelah kantong atau dompet itu jatuh, sebagaimana definisi yang diutarakan oleh ulama Hanabilah. Fuqaha sepakat bahwa pencopet dijatuhi hukuman potong tangan ketika harta yang dicopetnya mencapai nishab pencurian.[484] Ini adalah pendapat yang sejalan dengan kemaslahatan. *Ath-tharraar* (pencopet) adalah orang yang mencuri dari saku atau *al-kummah*,[485] atau kantong yang dibawa oleh seseorang, baik dengan cara memo-

481 *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 283 dan halaman berikutnya; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 338.

482 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4, hlm. 335; *Al-Umm*, juz 6, hlm. 137; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 172.

483 *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 244; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 283.

484 *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 245; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 76; *Haasyiyah Ibnu Abidin*, juz 3, hlm. 224; *Mukhtashar Ath-Thahawi*, hlm. 271; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 440; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 279; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 256; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 336.

485 *Al-Kummah*, dengan huruf *kaf* dibaca *dhammah* dan huruf *mim* dibaca *tasydid*, artinya adalah tempat masuk dan keluarnya tangan

tongnya, merobeknya atau dengan memasukkan tangan ke dalamnya.

Hanya saja, ulama Hanafiyah memberikan klasifikasi terkait cara pencopetan yang dilakukan. Apabila aksi pencopetan dilakukan dengan cara memotong, sementara dirhamnya diikatkan di bagian luar *al-kummah*, bukan di bagian dalamnya, maka si pencopet tidak dikenai hukuman potong tangan Karena yang berposisi sebagai *al-hirzu* adalah *al-kummah*, sementara setelah dilakukan pemotongan, dirhamnya ternyata berada di bagian luar *al-kummah*, bukan di bagian dalamnya, sehingga di sini tidak ditemukan unsur pengambilan dari dalam *al-hirzu*. Apabila dirhamnya diikat di bagian dalam *al-kummah*, maka si pencopet dikenai hukuman potong tangan. Karena setelah dilakukannya pemotongan, dirhamnya berada di bagian dalam *al-kummah*, sehingga pencopetan yang dilakukan itu berarti dengan cara mengambil dirham itu dari *al-hirzu*, yaitu *al-kummah* tersebut, oleh karena itu, ia dijatuhi hukuman potong tangan.

Apabila pencopetan itu dilakukan dengan cara melepas tali ikatannya, dilihat jika talinya dilepas, maka dirham-dirhamnya menjadi berada di bagian luar *al-kummah*, seperti jika simpul talinya dikencangkan dari bagian dalam *al-kummah*, maka si pencopet tidak dikenai hukuman potong tangan, karena itu berarti ia mengambil dirham-dirham tersebut bukan dari *al-hirzu*. Namun jika tali pengikatnya dilepas, dirham-dirham tersebut tetap berada di bagian dalam *al-kummah*, sehingga untuk mengambil dirham-dirham tersebut ia harus memasukkan tangannya ke dalam *al-kummah*. Ia dikenai hukuman potong tangan, karena berarti ia mengambilnya dari *al-hirzu*.

Kesimpulannya, ulama Hanafiyah menghendaki adanya unsur *al-hirzu* secara konkret dan dalam bentuk yang sesungguhnya. Namun yang lebih utama adalah mengambil pendapat jumhur, demi mengantisipasi dan menghindari risiko dan ancaman bahaya para pencuri yang berbahaya tersebut.

Sedangkan *an-nabbaasy* adalah, pencuri kain kafan orang mati. Fuqaha berbeda pendapat seputar hukumnya. Imam Abu Hanifah dan Muhammad mengatakan, ia tidak dikenai hukuman potong tangan, meskipun kuburannya berada dalam sebuah bangunan yang terkunci menurut pendapat yang *ashahh*. Karena kuburan itu sendiri sebenarnya bukanlah *al-hirzu*, karena biasanya kuburan memang tidak digunakan untuk menyimpan harta benda.[486]

Sementara itu, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, ulama Hanabilah dan Abu Yusuf mengatakan, ia dijatuhi hukuman potong tangan, karena ia adalah pencuri atau disamakan dengan pencuri harta orang yang masih

---

dari baju (lengan), namun yang dimaksudkan di sini adalah, sesuatu yang dikenakan yang difungsikan untuk menyembunyikan sesuatu. Sedangkan jika huruf *kaf*-nya dibaca *kasrah*, maka artinya adalah seludang mayang, seludang bunga atau seludang buah kurma.

486 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 159; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 69; *Haasyiyah Ibnu Abidin*, juz 3, hlm. 219; *Mukhtashar Ath-Thahawi*, hlm. 273; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyah*, hlm. 359; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 340.

hidup, sementara Allah SWT telah berfirman,

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana." **(al-Maa`idah: 38.)**

Aisyah r.a. berkata, *"Orang yang melakukan pencurian terhadap orang-orang yang telah mati sama seperti orang yang melakukan pencurian terhadap orang-orang yang masih hidup."*[487]

Al-Barra` ibnu Azib r.a. meriwayatkan, Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa membakar, kami akan membakarnya. Barangsiapa menenggelamkan, kami akan menenggelamkannya. Dan barangsiapa yang mencuri kain kafan orang mati, kami akan memotong tangannya."*[488]

Kuburan adalah tempat penyimpanan untuk kain kafan, karena hanya kain kafanlah yang perlu untuk ditinggalkan di dalam kuburan, bukan yang lainnya, dan untuk menyimpan dan melindungi kain kafan, memang cukup seperti itu.[489]

Hanya saja, dalam hal ini ulama Syafi'iyah mengecualikan kuburan yang berada di tengah padang pasir atau tanah kosong yang jauh dari pemukiman penduduk, maka si pencuri kain kafannya tidak dikenai hukuman potong tangan, karena kuburan yang terletak di daerah seperti itu tidak bisa dikatakan sebagai *al-hirzu* untuk kain kafan tersebut, dan penguburan seseorang di tempat seperti itu tidak lain adalah karena terpaksa, berbeda dengan pemakaman yang terletak dekat dengan pemukiman penduduk. Pendapat yang *raajih* adalah pendapat jumhur, demi mencegah tindakan-tindakan yang sangat hina seperti itu.

h. *Ad-Daar* (rumah) milik bersama beberapa orang. Apabila ada sebuah rumah milik beberapa orang, seperti rumah yang terdiri dari sejumlah kamar atau ruangan yang disewakan kepada sejumlah orang, lalu ada salah satu kamar atau ruangan tersebut mengalami pencurian. Menurut ulama Hanafiyah, si pencuri dikenai hukuman potong tangan apabila rumah tersebut adalah rumah yang besar, sekiranya penghuni setiap kamar atau ruangannya sudah cukup dengan kamar atau ruangan tempat tinggalnya dan tidak membutuhkan lagi halaman tengah rumah tersebut.

   Begitu juga, menurut ulama Hanabilah, si pencuri dikenai hukuman potong tangan jika pintunya dalam keadaan tertutup. Sedangkan menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, si pencuri dikenai hukuman potong tangan jika ia membawa keluar barang curiannya itu dari kamar, meskipun ia ti-

---

[487] HR. Ad-Daraquthni dari hadits Amrah dari Aisyah r.a.

[488] HR. Al-Baihaqi dalam *Al-Ma'rifah*. Al-Baihaqi mengatakan, di dalam sanadnya terdapat sebagian perawi yang tidak diketahui secara jelas statusnya. Ad-Daraquthni meriwayatkan dari Aisyah r.a, ia berkata, *"Orang yang melakukan pencurian terhadap orang-orang yang telah mati sama seperti orang yang melakukan pencurian terhadap orang-orang yang masih hidup."* Lihat, *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 356, 358; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 366.

[489] *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 440; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 278; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 340; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 169; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 272.

dak membawanya keluar dari dalam ruangan rumah tersebut.[490]

i. Barang-barang yang berada di pasar. Menurut ulama Hanafiyah, pencuri-nya dikenai hukuman potong tangan apabila ia melakukan aksi pencuri-annya pada malam hari. Namun jika ia melakukan aksi pencuriannya itu pada siang hari, ia tidak dikenai hukuman potong tangan, karena unsur *al-hirzu* pada siang hari tidak dalam bentuknya yang sempurna disebabkan biasanya ada izin masuk pada siang hari.

   Sementara itu, ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah mengatakan, hukuman potong tangan diterapkan terhdap pencuri yang mencuri barang dari kios para pedagang atau pasar apabila barang-barang yang ada telah dikumpulkan menjadi satu oleh para pemiliknya dan diletakkan di ruangan tempat penyimpanannya, atau telah dimasukkan ke dalam wadahnya yang barang-barang itu biasanya memang disimpan di dalamnya, karung misalnya. Hal ini berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku dalam hal penyimpanan barang-barang dagangan di pasar. Berdasarkan hal ini, menurut penulis hukuman potong tangan diberlakukan terhadap pencuri mobil yang diparkir di jalan pada masa sekarang ini, karena pada masa sekarang ini, jalan memang sudah menjadi *al-hirzu* untuk mobil, karena *al-hirzu* adalah setiap tempat yang biasanya digunakan untuk menyimpan dan meletakkan harta benda.

   Sementara itu, Imam Ahmad mengatakan, si pencuri dikenai hukuman potong tangan apabila pasar tersebut ada penjaganya, atau ada orang yang menjaga dan mengawasi barang-barang yang ada.[491]

4. *Sesuatu yang dicuri berupa benda yang bisa disimpan dalam jangka lama dan tidak cepat rusak atau busuk*

Imam Abu Hanifah dan Muhammad mengatakan, apabila barang yang dicuri mencapai nishab namun barang itu termasuk sesuatu yang cepat rusak atau busuk, maka tidak ada potong tangan di dalamnya, seperti buah anggur, buah tin, buah quince, kurma ruthab, sayur-sayuran, roti dan jenis-jenis makanan basah lainnya, berbagai jenis makanan masakan, daging yang masih segar atau daging kering, *nabidz* yang halal, juice, susu dan sebagainya, baik apakah itu dicuri dari *al-Hirzu* maupun tidak, karena barang-barang seperti itu tidak bisa disimpan dalam waktu yang lama. Dalil yang dijadikan landasan pendapat ini adalah hadits,

لاَ قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلاَ كَثَرٍ

"Tidak ada hukuman potong tangan (karena mencuri) buah kurma dan katsar."[492]

Barang-barang seperti itu biasanya juga tidak dianggap sebagai harta, se-

[490] *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 243; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 280; *Al-Muwaththa'*, juz 3, hlm. 50; *Al-Umm*, juz 6, hlm. 136, 139; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 256.

[491] *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 242; *Al-Muwaththa'*, juz 3, hlm. 50; *Al-Umm*, juz 6, hlm. 135; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 249-250.

[492] *Ats-Tsamar* adalah buah kurma yang masih berada di tangkai pohonnya sebelum dipetik dan disimpan. Arti kata ini bersifat umum mencakup buah kurma ruthab (yang masih basah), buah kurma kering, buah anggur baik yang masih basah maupun sudah kering, dan buah-buah lainnya. Kata *al-Katsar* artinya adalah daging pohon kurma yang terletak di bagian tengah kepala pohon kurma. Lihat, *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 23; *Al-Muntaqaa 'ala Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 182.

hingga bagi manusia tidak begitu berharga dan termasuk sesuatu yang remeh karena berisiko cepat rusak. Oleh sebab itu, bisa dikatakan serupa dengan sesuatu yang tidak disimpan dan dijaga (*ghairu muhraz*). Apabila sesuatu yang dicuri termasuk barang yang bisa tahan lama dari tahun ke tahun, sehingga bisa untuk disimpan dalam jangka waktu lama, seperti buah walnut, badam, kurma kering, jenis-jenis buah yang kering, cuka dan sirup, si pencuri dikenai hukuman potong tangan.[493]

Sementara itu, Abu Yusuf berpendapat, si pencuri tetap dikenai hukuman potong tangan meskipun barang yang dicurinya termasuk sesuatu yang tidak bisa disimpan dalam jangka waktu lama. Karena barang-barang seperti itu bagaimana pun juga adalah dimanfaatkan dan memanfaatkannya adalah boleh menurut syara' secara mutlak. Barang itu masuk kategori harta, sehingga si pencurinya juga dikenai hukuman potong tangan, seperti dalam kasus pencurian harta benda lainnya.[494] Ini adalah pendapat yang sejalan dengan situasi dan kondisi pada zaman sekarang ini, karena buah-buahan pada masa sekarang termasuk harta yang sangat penting dan berharga, bukan sesuatu yang remeh seperti yang berlaku pada masa lampau.

Sementara itu, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah mengatakan, hukuman potong tangan diberlakukan dalam setiap kasus pencurian harta benda yang boleh diperjualbelikan dan dipertukarkan, baik itu berupa makanan, pakaian, binatang, bebatuan, kayu, hasil tangkapan buruan, kaca dan sebagainya. Hal ini berdasarkan keumuman ayat,

> *"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya."* **(a-Maa`idah: 38)**

Selain itu, barang-barang seperti itu biasanya memang termasuk harta yang dicari dan diingini, sehingga pelaku pencuriannya juga harus dikenai hukuman potong tangan jika telah memenuhi syarat dan ketentuan-ketentuan pencurian,[495] seperti diambil dan dicuri dari tempat penyimpanannya.

Pencurian buah yang masih berada di tangkai pohonnya

Ulama sepakat, hukuman potong tangan tidak diterapkan pada kasus pencurian buah yang masih berada di tangkai pohonnya atau biji gandum yang masih berada di tangkai pohonnya apabila memang buah itu tidak dalam status *muhraz* (dijaga dan dilindungi). Oleh sebab itu, apabila buah itu statusnya sudah *muhraz*, pencurinya dikenai hukuman potong tangan. Untuk menentukan bentuk *al-hirzu* terhadap buah tersebut, itu dikembalikan kepada adat kebiasaan yang lumrah berlaku, sehingga apa yang orang-orang anggap itu adalah sebagai *al-hirzu* terhadap buah tersebut, maka pencurinya dipotong.

Apa yang mereka anggap itu bukan sebagai *al-hirzu* untuk buah tersebut, pencurinya tidak dikenai hukuman potong tangan. Karena syara' menunjukkan diperhitungkannya unsur *al-hirzu* dalam kasus pencurian, namun syara' tidak memberi-

---

493 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 153; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 227; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 69.

494 Ibid

495 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 441; *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 162; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 277 dan halaman berikutnya; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 246; *Nailul Authaar*, juz 7, hlm. 128; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 337, 341

kan patokan atau bentuk baku *al-hirzu*, sehingga untuk menentukannya adalah kembali kepada adat kebiasaan yang berlaku.

Imam Syafi'i mengatakan, sesungguhnya hadits, *"Tidak ada potong tangan dalam pencurian buah,"* konteksnya adalah kebiasaan penduduk Madinah kala itu yang memang biasanya mereka tidak menjaga dan melindungi perkebunan kurma mereka, sehingga tidak adanya hukuman potong tangan dalam pencurian buah karena tidak memenuhi unsur *al-hirzu*. Oleh karena itu, apabila kebunnya dilindungi dengan cara dipagari dengan semacam tembok atau bentuk-bentuk pagar lainnya misalnya, maka kasus pencurian buah dikebun yang dilindungi tersebut sama seperti pencurian harta benda lainnya yang dijaga dan dilindungi. Akan tetapi, menurut jumhur, apabila ada seseorang mencuri buah kebun yang tanpa ada unsur *al-hirzu* di dalamnya, ia harus membayar ganti rugi sesuai dengan nilai harga buah yang dicurinya.

Sementara itu, ulama Hanabilah mengatakan, ia wajib mengganti nilai harga buah yang dicurinya itu dua kali lipat, berdasarkan hadits,

مَنْ أَصَابَ بِفِيهِ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرَ مُتَّخِذٍ خُبْنَةً فَلاَ شَيْءَ عَلَيْهِ وَمَنْ خَرَجَ بِشَيْءٍ مِنْهُ فَعَلَيْهِ غَرَامَةُ مِثْلَيْهِ وَالْعُقُوبَةُ وَمَنْ سَرَقَ مِنْهُ شَيْئًا بَعْدَ أَنْ يُؤْوِيَهُ الْجَرِينُ فَبَلَغَ ثَمَنَ الْمِجَنِّ فَعَلَيْهِ الْقَطْعُ

"Barangsiapa yang memang dalam keadaan butuh, lalu ia hanya memakannya secukupnya saja tanpa mengambilnya dan menyembunyikannya di balik pakaiannya, maka tidak ada apa-apa atas dirinya. Barangsiapa yang mengambil dari buah itu dan membawanya pergi maka ia didenda dua kali lipat dari apa yang ia ambil itu dan ia dihukum. Dan barangsiapa mencuri sesuatu daripadanya sesudah buah itu disimpan di dalam keranjang pengeringan dan apa yang ia curi itu mencapai harga sebuah perisai, ia harus dipotong (tangannya)."[496]

Oleh sebab itu, apabila buah kurma atau biji gandum telah benar-benar kering, telah dipetik dan diletakkan dalam keranjang, kemudian dicuri, maka si pelaku pencurian itu dipotong tangannya. Karena buah kurma atau biji gandum itu telah berubah benar-benar menjadi harta mutlak dan bisa disimpan dalam jangka waktu yang lama. Hal ini sebagaimana yang diisyaratkan oleh Rasulullah saw. dalam sabda beliau,

لاَ قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلاَ كَثَرٍ حَتَّى يُؤْوِيَهُ الْجَرِينُ، فَإِذَا أَوَاهُ الْجَرِينُ فَفِيهِ الْقَطْعُ.

"Tidak ada hukuman potong tangan (karena mencuri) buah kurma dan katsar hingga buah itu telah diletakkan di dalam al-jariin (keranjang pengeringan).

---

[496] HR. At-Tirmidzi, Abu Dawud, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya. At-Tirmidzi meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Umar sebuah hadits *marfuu'*, *"Apabila salah seorang di antara kamu sekalian melewati sebuah kebun kurma, maka ia boleh memakannya, namun janganlah ia mengambilnya lalu ia masukkan ke balik bajunya."* At-Tirmidzi mengatakan, bahwa ini adalah hadits *ghariib*, sementara Baihaqi mengatakan, ini adalah hadits *laa yashihhu* (tidak shahih). Hadits ini juga diriwayatkan melalui sejumlah jalur lain yang tidak kuat. Ibnu Hajar mengatakan, yang benar adalah, hadits tersebut berdasarkan keseluruhan jalur-jalur periwayatannya bisa mencapai derajat shahih, padahal dalam banyak hukum permasalahan lain, para ulama berdalil dengan hadits-hadits yang memiliki derajat lebih rendah dari hadits tersebut. Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 318 dan juz 11, hlm. 296; *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 97; *Nailul Authaar*, juz 7, hlm. 127; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 363.

Apabila buah itu telah diletakkan dalam al-jariin, lalu ada orang yang mencurinya, ia dijatuhi hukuman potong tangan."[497]

5. ***Barang yang dicuri bukan termasuk sesuatu yang asalnya adalah harta mubah (sesuatu yang siapa pun boleh ikut mengambilnya)***

Apabila barang yang dicuri termasuk sesuatu yang asalnya adalah harta mubah, seperti burung, jerami, kayu, bambu, binatang buruan, rerumputan, ikan, arsenik, tanah liat merah, batu kapur, bata merah, arang, garam, batu marmer dan kaca karena mudah pecah, maka para ulama berbeda pendapat seperti pada syarat sebelumnya (syarat nomor empat).

Ulama Hanafiyah mengatakan, tidak ada hukuman potong tangan dalam pencurian barang yang asalnya adalah barang mubah di dalam kawasan negeri Islam, seperti barang-barang tersebut di atas. Namun, mereka mengecualikan kayu atau pohon jati, kayu eboni, kayu cendana, tandan kurma, dan kayu jadi. Dalil dan argumentasinya adalah, barang-barang seperti itu tidak dicari untuk dimiliki dan dijadikan harta benda oleh orang-orang, akan tetapi barang-barang seperti itu banyak ditemukan di mana-mana dan melimpah. Barang-barang seperti itu termasuk kategori harta mubah, sehingga bagi orang-orang tidak begitu berharga, sehingga itu termasuk sesuatu yang remeh sama seperti tanah, kecuali yang memiliki nilai harga tinggi, karena biasanya yang memiliki nilai tinggi memang dicari dan dijadikan sebagai harta benda oleh orang-orang, sehingga tidak termasuk sesuatu yang remeh, yaitu seperti barang-barang yang mereka kecualikan di atas.

Barang-barang seperti itu juga termasuk sesuatu yang statusnya adalah milik umum yang setiap orang boleh mengambilnya. Oleh karena itu, melihat unsur syubhat yang ada di dalamnya untuk setiap orang yang barang-barang itu telah berubah menjadi miliknya, maka si pencurinya tidak dikenai potong tangan, karena memerhatikan dan mempertimbangkan status asal barang-barang tersebut (yaitu barang mubah).[498]

Perlu digarisbawahi di sini, dalam kaitannya dengan syarat yang satu ini, alasan yang dijadikan patokan atau pijakan Imam Abu Hanifah adalah, sifat keremehan dan tidak memiliki sifat kehartaan, bukan statusnya yang mubah, karena status mubah juga terdapat pada logam tambang emas dan perak.

Berdasarkan hal ini, apabila barang-barang seperti di atas telah berubah menjadi harta kekayaan yang diperhitungkan, si pencurinya dijatuhi hukuman potong tangan.

Sementara itu, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[499] mengatakan, hukuman potong tangan diberlakukan terhadap pelaku pencurian harta benda, baik apakah harta benda itu berupa sesuatu yang asalnya adalah barang mubah, seperti binatang buruan, air, kayu, rerumputan dan bahan-bahan tambang, maupun sesuatu yang asalnya memang bukan barang mubah, berdasarkan

---

497 Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 318

498 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 153; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 68; *Haasyiyah Ibnu Abidin*, juz 3, hlm. 217; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 226; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 219.

499 *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 334; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 441; *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 167; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 278; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 246; *Al-Muntaqa ala Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 156; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 337; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 359.

keumuman ayat yang menjelaskan tentang hukuman *hadd* pencurian, serta keumuman riwayat-riwayat yang menjelaskan tentang persyaratan nishab pencurian. Juga, karena itu adalah harta yang *muhraz* (disimpan, dijaga, dan dilindungi oleh pemiliknya).[500] Ini adalah pendapat yang menurut saya lebih *raajih*, karena barang-barang tersebut memang dicari dan dijadikan sebagai harta kekayaan oleh orang-orang dan mereka juga menyimpannya.

6. ***Harta yang dicuri adalah harta yang dilindungi, yang pencurinya tidak memiliki hak untuk mengambilnya, tidak memiliki alasan atau interpretasi apologis (ta`wil) yang bisa menjelaskan kenapa ia mengambilnya dan tidak pula memiliki syubhat dalam pengambilannya terhadap harta itu***

Sebab yang melatarbelakangi penetapan syarat dan ketentuan yang satu ini adalah, potong tangan adalah murni hukuman, sehingga juga menghendaki harus ada kejahatan pidana murni di balik penjatuhan hukuman tersebut, sementara seseorang yang mengambil sesuatu yang ia memang memiliki hak untuk mengambilnya tentunya itu sama sekali tidak disebut sebagai tindak kejahatan, sehingga itu tidak menghendaki adanya hukuman terhadapnya. Begitu juga, seseorang yang mengambil sesuatu yang ia melandaskan pengambilannya itu pada suatu interpretasi atau asumsi apologis atau pada suatu unsur syubhat, maka pengambilannya itu tidak bisa disebut sebagai kejahatan murni, sehingga tidak sesuai untuk dijatuhi hukuman murni.[501]

Berdasarkan syarat ini, hukuman *hadd* potong tangan tidak diberlakukan pada bentuk-bentuk harta seperti berikut:

a. Semua bentuk harta benda mubah yang tidak milik siapa pun.
b. Harta benda milik kafir harbi *musta`man* di negeri Islam, maka pencurinya tidak dijatuhi hukuman potong tangan berdasarkan prinsip *al-istihsaan*. Karena itu adalah harta yang mengandung unsur syubhat harta mubah. Namun, jika dilihat dari kaca mata qiyas, si pencuri itu tetap dijatuhi hukuman potong tangan, karena itu adalah harta yang telah berubah statusnya menjadi harta yang dilindungi dikarenakan jaminan keamanan yang telah diberikan kepada si kafir harbi itu, oleh karena itu, harta milik si kafir harbi *musta`man* itu juga harus diganti dalam kasus perusakan oleh orang yang merusakkannya sama seperti harta milik kafir dzimmi.
c. Harta milik seorang Muslim atau harta milik seorang kafir dzimmi ketika dicuri oleh orang kafir harbi, karena ia memiliki keyakinan dan pandangan bahwa harta seorang Muslim atau

---

[500] Az-Zanjani Asy-Syafi'i dalam kitab *Takhriijul furuu' ala Al-Ushuul* hlm. 186 mengatakan, *istishhaab* atau langkah kembali kepada hukum umum ketika tidak ditemukan dalil yang bersifat khusus dan spesifik adalah langkah yang memang harus ditempuh menurut ulama yang berpendapat untuk menggunakan dalil umum. Berdasarkan hal inilah, Imam Syafi'i melandaskan sebagian besar masalah-masalah pencurian. Berdasarkan hal ini, maka bisa diambil pengertian bahwa menurut Imam Syafi'i, hukuman *hadd* potong tangan juga berlaku terhadap kasus pencurian barang yang asalnya adalah sesuatu yang mubah, dengan berpegangan pada keumuman ayat, *"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya,"* (al-Maa`idah: 38). Keumuman ayat ini menghendaki penetapan hukuman potong tangan pada setiap sesuatu yang orang yang mengambilnya disebut pencuri, maka setiap orang yang disebut pencuri, maka ia dijatuhi hukuman potong tangan berdasarkan hukum keumuman kecuali yang dikecualikan oleh dalil.

[501] *Al-Uquubaat asy-Syar'iyyah wa asbaabuhaa* karya Ali Qura'ah, hlm. 146 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa`i',* juz 7, hlm. 70-72; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 229 dan halaman berikutnya; *Al-Mabsuuth,* juz 9, hlm. 152, 178; *Ghaayatul Muntahaa,* juz 3, hlm. 341.

harta orang kafir dzimmi adalah mubah baginya.

d. Harta milik anggota pemberontak ketika dicuri oleh orang yang adil (taat dan loyal kepada pemimpin, penguasa atau pemerintah yang sah), karena bagi orang yang adil, harta milik anggota pemberontak bukanlah harta yang dilindungi. Begitu juga sebaliknya, harta orang yang adil ketika dicuri oleh anggota pemberontak, karena ia mengambilnya dengan berdasarkan pada interpretasi dan anggapan apologisnya bahwa ia boleh mengambilnya.

e. Harta yang dicuri dari orang yang berutang dengan penjelasan seperti berikut,

   Apabila yang dicuri oleh orang yang mengutangi dari harta orang yang berutang kepadanya itu adalah sejenis dengan haknya (sejenis dengan harta yang ia utangkan kepadanya), seperti harta yang ia utangkan adalah berupa uang sebanyak sepuluh dirham misalnya, lalu ia mencuri sepuluh dirham dari orang yang berutang kepadanya itu, sementara utang itu memang telah jatuh tempo pembayarannya, ia tidak dijatuhi hukuman potong tangan, karena pengambilannya terhadap uang sebanyak sepuluh dirham dari orang yang berutang kepadanya itu adalah boleh baginya. Sebab ia mendapatkan sesuai dengan jenis sesuatu yang menjadi haknya, sehingga ia boleh mengambilnya.

   Bahkan jika sekalipun yang ia curi itu lebih dari sepuluh dirham, ia tetap tidak dikenai hukuman potong tangan, karena sebagian dari keseluruhan yang ia ambil itu adalah haknya dalam bentuk yang masih umum (*syuyuu'*), sebab hukuman potong tangan tidak dijatuhkan dalam kasus pencurian seseorang terhadap suatu harta yang sebagian dari keseluruhan harta itu adalah haknya dalam bentuk yang masih umum (seperti sepertiganya atau seperempatnya misalnya).

   Namun jika utang itu ditangguhkan pembayarannya (belum jatuh tempo), maka berdasarkan prinsip *al-Istihsaan* ia juga tidak dikenai hukuman potong tangan, dengan alasan bahwa hak mengambil itu, meskipun belum tertetapkan sebelum utang yang ada jatuh tempo, hanya saja di sini sudah ditemukan sebab tertetapkannya hak mengambil, yaitu utang tersebut. Adapun jangka waktu penangguhan pembayaran yang ada, maka itu hanya berpengaruh pada penundaan penagihan, bukan pada gugurnya utang, karena utangnya memang belum dibayar.

   Oleh sebab itu, keberadaan sebab tersebut memunculkan syubhat, sementara keberadaan syubhat mencegah penjatuhan hukuman *hadd.* Namun jika dilihat dari sudut pandang qiyas, maka ia dijatuhi hukuman potong tangan. Alasannya, jika suatu utang belum jatuh tempo pembayarannya, pihak yang mengutangi belum memiliki hak mengambil dari harta orang yang berutang, sehingga kasusnya menjadi sama seperti jika seandainya yang mencuri adalah orang lain, bukan orang yang mengutangi, sehingga ia dijatuhi hukuman potong tangan.

   Apabila yang dicuri oleh orang yang mengutangi itu adalah berbeda jenisnya dengan jenis haknya, seperti jika harta yang ia utangkan berupa uang

sebanyak sepuluh dirham misalnya, lalu ia mencuri satu keping dinar atau mencuri barang dagangan, maka ia dikenai hukuman *hadd* potong tangan, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Kurkhi. Karena di sini, ia berarti telah mengambil suatu harta yang ia tidak memiliki hak untuk mengambilnya. Namun dalam *Kitaab as-Sariqah* disebutkan bahwa ia tidak dikenai hukuman potong tangan, ini adalah pendapat Abu Yusuf dan Imam Syafi'i.[502]

Ibnu Abidin berkata, "Pendapat yang menyatakan bahwa pihak yang mengutangi tidak boleh mengambil sesuatu dari harta orang yang berutang yang sesuatu itu berbeda jenis dengan haknya (utang yang ada), itu memang sesuai untuk diterapkan pada masa mereka –yakni masa ulama Hanafiyah generasi awal- karena masyarakat pada masa itu masih memiliki kesadaran sangat tinggi untuk menunaikan hak dan kewajiban. Namun untuk masa sekarang, fatwanya adalah orang yang mengutangi boleh mengambil harta mana pun yang memungkinkan bagi dirinya untuk mendapatkannya dari harta milik orang yang berutang kepadanya, terutama di wilayah kita sekarang ini, di mana kesadaran orang-orang untuk menunaikan hak dan kewajiban sangat rendah sekali."[503]

f. Pencurian mushaf (Al-Qur`an)

Pencurinya tidak dikenai hukuman potong tangan, karena ia memiliki alasan dan asumsi apologis yang melandasi pengambilannya terhadap mushaf tersebut, yaitu ia mengambilnya untuk dibaca. Ini juga adalah pendapat ulama Hanabilah.

Sementara itu, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Abu Yusuf mengatakan, si pencuri tetap dikenai hukuman potong tangan, karena mushaf termasuk harta yang memiliki nilai. Namun berdasarkan pendapat yang lebih sahih, ulama Syafi'iyah mengecualikan pencurian mushaf yang diwakafkan untuk dibaca, maka si pencurinya tidak dikenai hukuman potong tangan, sama seperti pencurian terhadap Baitul Mal, karena adanya unsur syubhat di dalamnya.[504]

g. Pencurian gendang, seruling, salib, peralatan dadu, catur, dan semua bentuk barang-barang peralatan *al-lahwu*, pencurinya tidak dikenai hukuman potong tangan, karena ia memiliki asumsi dan interpretasi bahwa dengan ia mengambilnya, ia bisa mencegah pemiliknya dari kemaksiatan dan kemungkaran.

7. ***Pelaku pencurian tidak memiliki hak milik pada sesuatu yang dicurinya dan tidak pula memiliki interpretasi apologis kepemilikan terhadapnya, atau adanya unsur kesyubhatan kepemilikan terhadapnya (tidak ada unsur kesyubhatan kepemilikan terhadap sesuatu yang dicuri)***

Sebab dan alasan yang melatarbelakangi penetapan syarat yang telah disepakati ini adalah, sama seperti yang disebutkan pada syarat sebelumnya (syarat

502 *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 236; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 162; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 282

503 *Raddul Muhtaar*, juz 3, hlm. 220

504 *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 247; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 218; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 152; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 163; *Takmilatul Majmuu'*, juz 18, hlm. 337; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 337; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 359

nomor enam), yaitu jika kondisinya seperti itu, berarti kejahatan yang ada adalah tidak utuh, sehingga kejahatan itu juga tidak menghendaki adanya hukuman yang utuh juga.

Berdasarkan hal ini, hukuman potong tangan tidak dikenakan terhadap seseorang yang mencuri sesuatu yang ia pinjamkan, ia gadaikan, atau ia sewakan kepada orang lain, karena sesuatu itu adalah miliknya. Hukuman potong tangan juga tidak dikenakan terhadap seseorang yang mencuri harta dari seseorang, namun harta itu adalah milik bersama antara dirinya dengan orang tersebut, karena ia juga memiliki hak di dalam harta itu. Hukuman potong tangan juga tidak dikenakan terhadap seseorang yang mencuri harta anaknya, cucunya, cicitnya dan terus ke bawah, karena ia memiliki alasan dan interpretasi apologis atau kesyubhatan kepemilikan di dalamnya, berdasarkan hadits, *"Kamu dan hartamu adalah untuk orang tuamu."*

Begitu juga, hukuman potong tangan tidak dikenakan terhadap seseorang yang mencuri harta orang tuanya, atau kakeknya dan terus ke atas, karena adanya kelumrahan berlaku bahwa seorang anak atau cucu biasanya memiliki semacam kebebasan dan kelonggaran untuk keluar masuk *al-hirzu* milik orang tua atau kakeknya.[505] Yakni, hukuman potong tangan tidak diberlakukan terhadap seseorang yang mencuri harta anak atau cucunya begitu seterusnya ke bawah, atau mencuri harta orang tua atau kakeknya begitu seterusnya ke atas.

Begitu juga, hukuman potong tangan tidak dikenakan terhadap seseorang yang mencuri dari Baitul mal. Karena harta Baitul mal adalah harta milik umum, sehingga ia juga memilik hak di dalamnya. Dalilnya adalah, Umar ibnul Khaththab r.a. tidak memotong tangan seseorang yang mencuri dari Baitul mal. Pada suatu ketika, salah satu pegawainya mengirim surat kepadanya untuk menanyakan tentang seseorang yang mencuri dari Baitul Mal, lalu Umar ibnul Khaththab r.a. berkata, "Jangan kamu potong tangannya, karena tidak ada satu orang pun kecuali ia memiliki hak di dalamnya."

Asy-Sya'bi meriwayatkan, ada seorang laki-laki mencuri dari Baitul mal, lalu kejadian itu sampai kepada Ali ibnu Abi Thalib r.a., lalu ia pun berkata, "Sesungguhnya ia memiliki hak di dalamnya," dan ia pun tidak memotong tangan si pencuri tersebut. Apabila ada orang kafir dzimmi mencuri dari Baitul mal, ia dikenai hukuman potong tangan, karena ia tidak ikut memiliki hak di dalamnya.

Apabila ada orang miskin mencuri dari hasil sesuatu yang diwakafkan untuk masyarakat miskin, ia tidak dikenai hukuman potong tangan, karena ia ikut memiliki hak di dalamnya. Namun jika yang mencuri adalah orang kaya, ia dikenai hukuman potong tangan, karena ia tidak ikut memiliki hak di dalamnya.

Kesimpulannya, hukuman potong tangan tidak diterapkan pada kasus pencurian sesuatu yang di dalamnya mengandung unsur syubhat berdasarkan hadits, *"Tolaklah hukuman hadd dengan adanya unsur syubhat."* Ini adalah pendapat ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah.

Sementara itu, Imam Malik mengatakan, si pencuri itu tetap dikenai hukuman potong tangan berdasarkan keumuman

505 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 70; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 238

ayat Al-Qur'an[506] yang menunjukkan keharusan hukuman potong tangan terhadap setiap pencuri.

8. *Si pelaku pencurian bukanlah orang yang diberi izin untuk masuk ke dalam al-hirzu, atau di dalamnya terdapat unsur kesyubhatan adanya izin*

Apabila ada seseorang mencuri dari harta kerabat mahramnya,[507] atau dari suami atau istrinya, ia tidak dikenai hukuman potong tangan. Karena biasanya ia boleh keluar masuk tanpa harus izin, dan kebiasaan yang berlaku adalah adanya semacam bentuk kebebasan dan kelonggaran dalam menggunakan harta di antara pasangan suami-istri, sehingga di dalamnya terdapat unsur syubhat adanya izin, sehingga makna atau substansi unsur *al-hirzu* tidak terpenuhi dalam kasus-kasus seperti ini. Secara garis besar, ini adalah syarat yang telah disepakati.

Begitu juga, hukuman potong tangan tidak dikenakan terhadap seorang budak pelayan atau pembantu sebuah keluarga yang mencuri barang mereka, seorang tamu yang mencuri barang milik tuan rumah, juga tidak dikenakan terhadap seseorang yang dipekerjakan yang mencuri dari tempat yang ia diizinkan masuk ke dalamnya oleh orang yang mempekerjakannya. Karena adanya izin masuk di sini, menjadikan tempat tersebut sudah tidak bisa dikatakan sebagai *al-hirzu* bagi si pencuri yang bersangkutan tersebut.[508] Ini sudah menjadi kesepakatan keempat madzhab yang ada. Hanya saja, Imam Malik, dalam kasus pencurian yang dilakukan oleh si pembantu tersebut, supaya ia tidak dikenai hukuman *hadd* pencurian, maka disyaratkan ia adalah yang memang langsung melakukan sendiri tugas-tugas sebagai pembantu dan pelayan yang ada.

Imam Ahmad, dalam sebuah versi riwayat darinya, sepakat dengan pendapat Imam Abu Hanifah bahwa hukuman potong tangan tidak dikenakan terhadap seorang suami atau istri yang mencuri harta pasangannya.

Berdasarkan pendapat yang *azhhar*, Imam Syafi'i mengatakan, hukum potong tangan tetap harus dikenakan terhadap seseorang yang mencuri harta kerabatnya dan terhadap suami atau istri yang mencuri harta pasangannya, jika memang harta yang dicuri itu disimpan dan dijaga dari dirinya, kecuali orang tua ke atas dan anak ke bawah. Hal ini berdasarkan keumuman ayat tentang pencurian dan riwayat-riwayat seputar pencurian yang ada. Seperti bentuk menyamakan kerabat dekat seperti saudara perempuan dan *'ammah* (bibi dari jalur ayah) dengan kerabat yang jauh.

---

506 *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 277; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 235; *Hasyiyah Ibni Abidin 'ala Ad-Durril Mukhtaar*, juz 3, hlm. 220; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 188; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 163; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 281; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 341. Perlu dicatat, bahwa ulama Syafi'iah memiliki klasifikasi terkait pencurian dari harta baitul mal yang klasifikasi itu diunggulkan oleh Imam Nawawi, yaitu barangsiapa mencuri dari harta baitul maal, maka jika harta baitul maal itu telah dipilah-pilah dan diperuntukkan bagi suatu kelompok masyarakat tertentu seperti kaum kerabat Rasulullah saw. dan masyarakat miskin, sementara ia tidak masuk kategori kelompok masyarakat tersebut, ia dikenai hukuman potong tangan, karena berarti di sini tidak ada unsur syubhat. Namun jika harta baitul mal itu tidak dibagi dan dipilah-pilah diperuntukkan bagi kelompok masyarakat tertentu, maka pendapat yang *ashahh* adalah, jika ia memang ikut memiliki hak di dalamnya, seperti harta yang dialokasikan untuk berbagai kemaslahatan umum, juga seperti harta sedekah sementara ia termasuk orang miskin misalnya, ia tidak dikenai hukuman potong tangan. Namun jika ia tidak ikut memiliki hak di dalamnya, ia dikenai hukuman potong tangan, karena tidak adanya unsur syubhat di dalamnya.

507 Kerabat mahram seseorang adalah, jika salah satunya laki-laki dan yang satunya lagi perempuan, ia tidak boleh menikahinya karena adanya ikatan kekerabatan di antara keduanya itu.

508 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 70, 75; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 221; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 151; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 280; *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 220, 222; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 359.

Juga karena akad nikah adalah akad atas suatu kemanfaatan, sehingga keberadaannya tidak memiliki pengaruh dalam hal penolakan penjatuhan hukuman *hadd*, sama seperti akad *ijaarah* (mempekerjakan orang lain dengan upah) yang keberadaannya tidak bisa menolak penjatuhan *hadd* terhadap orang yang dipekerjakan ketika ia mencuri harta orang yang mempekerjakannya yang harta itu memang disimpan dan dijaga dari dirinya, atau sebaliknya, yaitu ketika orang yang mempekerjakan mencuri harta orang yang dipekerjakannya yang harta itu ia simpan dan ia jaga dari dirinya.[509]

Imam Malik sependapat dengan Imam Syafi'i dalam memberlakukan hukuman potong tangan dalam kasus pencurian yang dilakukan oleh seorang suami atau istri terhadap harta pasangannya. Namun pendapat yang masuk akal adalah pendapat yang pertama, karena biasanya ada semacam kemakluman dan toleransi dalam hal saling mengambil harta di antara para kerabat.

9. ***Barang yang dicuri memang yang diinginkan dan dimaksudkan untuk dicuri oleh si pelaku, bukan sesuatu yang statusnya mengikuti barang yang dimaksudkan untuk dicuri***

Oleh sebab itu, seandainya ada seseorang mencuri seekor anjing atau seekor kucing yang di lehernya terdapat kalung emas atau perak, atau mencuri sebuah mushaf yang berhiaskan emas dan yaqut, atau mencuri seorang bayi yang berstatus merdeka yang mengenakan perhiasan atau pakaian sutera, atau mencuri wadah yang terbuat dari emas atau perak yang di dalamnya terdapat minuman, atau air atau makanan, maka menurut Imam Abu Hanifah, Muhammad, Ahmad, dan sebuah versi pendapat ulama Syafi'iyah, si pelaku tidak dikenai hukuman potong tangan. Karena barang yang dimaksudkan dan diinginkan oleh si pelaku untuk dicuri adalah anjing, kucing, mushaf, bayi, atau wadah makanan dan minuman yang terbuat dari emas atau perak tersebut, sedangkan kalung emas, perhiasan, makanan, atau minuman tersebut statusnya adalah mengikuti barang tersebut, dan jika pencurian terhadap barang yang memang diinginkan dan dimaksudkan untuk dicuri itu tidak berkonsekuensi hukuman potong tangan bagi si pelaku karena unsur kehartaan barang tersebut tidak terpenuhi, maka hukuman potong tangan juga tidak diberlakukan karena keberadaan harta yang mengikuti atau menempel pada barang tersebut.

Sementara itu, Abu Yusuf dan sebuah versi pendapat ulama Syafi'iyah yang lain menyatakan, hal di atas tidak menjadi

---

509 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 162. Perlu digarisbawahi di sini, ulama Syafi'iah memberikan catatan bahwa pemberlakuan hukuman potong tangan terhadap istri yang mencuri harta suaminya adalah, jika memang pada saat melakukan aksi pencurian, si istri tidak memiliki suatu hak yang menjadi kewajiban si suami untuk memenuhinya. Namun apabila pada saat itu, si istri memiliki hak nafkah dan tempat tinggal yang menjadi kewajiban si suami, maka pendapat yang tepat dan terarah adalah, si istri tidak dikenai hukuman potong tangan apabila ia melakukan itu dengan maksud dan tujuan untuk mendapatkan pemenuhan haknya. Hal ini sama seperti yang berlaku dalam kasus seseorang yang mengutangi mencuri harta orang yang berutang ketika utang itu telah jatuh tempo. Barangkali Imam Syafi'i dalam kitab *Al-Umm* juz 3, hlm. 139 dalam hal ini lebih cenderung untuk tidak menetapkan hukuman potong tangan secara mutlak karena adanya unsur syubhat. Sementara itu, Imam Malik dalam kitab *Al-Muwaththa'* juz 3, hlm. 52 mengatakan, apabila seorang suami atau istri mencuri harta pasangannya dari suatu tempat penyimpanan yang khusus untuk dirinya, seperti dari sebuah rumah yang tidak dijadikan sebagai tempat tinggal bersama mereka berdua, atau mencuri sesuatu milik pasangannya yang disimpan dan dijaga dari dirinya, maka ia dikenai hukuman potong tangan. Sementara itu, dalam kaitannya dengan masalah ini, ada dua versi riwayat dari imam Ahmad (*Al-Mughni*, juz 8, hlm. 276). Versi riwayat pertama mengatakan, ia tidak dikenai hukuman potong tangan, sama seperti pendapat imam Abu Hanifah. Versi riwayat yang kedua menyatakan, ia dikenai hukuman potong tangan, sama seperti pendapat Imam Malik.

syarat penjatuhan hukuman potong tangan terhadap si pelaku pencurian, karena yang diinginkan dan dimaksudkan oleh si pelaku adalah mencuri harta yang menempel atau berada pada barang tersebut. Juga karena jika memang makanan atau minuman yang berada dalam wadah yang terbuat dari emas atau perak tersebut atau bentuk-bentuk harta lainnya di atas memang tidak bisa dijadikan alasan untuk menjatuhkan hukuman potong tangan terhadap pelaku (karena alasan harta-harta tersebut statusnya adalah mengikuti barang asal yang dimaksudkan untuk dicuri), maka makanan atau harta yang lainnya itu dianggap tidak ada, sehingga selanjutnya yang diperhitungkan adalah pengambilan wadah tersebut secara tersendiri, sehingga si pelaku dikenai hukuman potong tangan karenanya.[510]

Penulis melihat bahwa ini adalah pendapat yang masuk akal dan rasional jika saja tidak ada unsur syubhat pada aksi pencurian seperti itu, yaitu aksi pencurian itu mengandung dua unsur, yaitu unsur pencurian terhadap sesuatu yang bisa menjadikan si pelaku terkena hukuman potong tangan karenanya, dan unsur pencurian terhadap sesuatu yang si pelaku tidak bisa dikenai hukuman potong tangan karenanya.

c. Syarat-Syarat Korban Pencurian

Dalam hal ini, disyaratkan korban pencurian memiliki "tangan" yang sah atas barang yang dicuri. Tangan yang sah ada tiga macam:

a. Tangan kepemilikan.
b. Tangan amanat, seperti tangan orang yang dititipi, tangan orang yang meminjam sesuatu, tangan mitra yang berstatus sebagai *mudhaarib*.
c. Tangan yang menanggung, seperti tangan orang yang mengghashab, tangan orang yang memegang barang berdasarkan penawaran pembelian, dan tangan orang yang menerima gadaian.

Oleh sebab itu, seseorang yang mencuri barang yang berada di tangan orang-orang tersebut, ia dikenai hukuman potong tangan. Hukuman potong tangan tidak bisa dikenakan terhadap seseorang yang mencuri barang hasil curian seorang pencuri yang lain. Karena tangan pencuri atas barang curiannya adalah tangan yang tidak sah, sehingga mengambil barang tersebut dari tangannya adalah seperti mengambil barang itu dari jalan.[511]

d. Syarat-Syarat Tempat Kejadian Perkara (TKP), Kawasan, atau Tempat Berlangsungnya Aksi Pencurian

Dalam hal ini, disyaratkan aksi pencurian yang dilakukan harus terjadi di kawasan *daarul 'adl* (kawasan negeri Islam yang dikuasai oleh pemerintahan yang sah, bukan kawasan musuh dan bukan kawasan yang dikuasai oleh kelompok pemberontak atau separatis). Oleh sebab itu, jika seseorang melakukan pencurian di kawasan *daarul harbi* (kawasan musuh) atau di kawasan *daarul baghyi* (kawasan yang dikuasai oleh kelompok pemberontak atau separatis), ia tidak dikenai hukuman potong tangan. Karena imam (pemerintah) tidak memiliki kekuasaan dan kewenangan (*wilaayah*) atas selain *daarul 'adl*. Sehingga pencurian tersebut tidak bisa berkonsekuensi hukuman potong tangan terhadap pelakunya.[512]

---

510 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 79; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 281.
511 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 80
512 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 80

3. *PEMBUKTIAN KEJAHATAN PENCURIAN*

Bagi seorang hakim, pembuktian suatu kejahatan pencurian bisa didapatkan melalui salah satu dari dua hal, yaitu *bayyinah* (saksi), atau pengakuan pelaku.

a. Syarat-Syarat *Bayyinah*

Suatu *bayyinah* bisa diterima harus memenuhi sejumlah syarat umum yang bisa diketahui pada bab *syahaadah* (kesaksian), dan sejumlah syarat khusus terkait hukuman *hadd* dan qishas. Syarat-syarat khusus tersebut adalah:[513]

1. Laki-laki

   Kesaksian orang perempuan tidak bisa diterima dalam kasus hukuman *hadd* dan qishas.
2. Adil

   Kesaksian orang fasik tidak bisa diterima dalam kasus.
3. *Al-Ashaalah* (orisinil)

   Persaksian atas persaksian adalah tidak bisa diterima dalam kasus hukuman *hadd* dan qishas, karena adanya unsur syubhat.
4. Kasus atau kejadiannya belum kadaluwarsa, kecuali dalam kasus hukuman *hadd qadzf* dan qishas.

   Jika ada sejumlah orang memberikan kesaksian atas suatu kasus pencurian setelah berlalu beberapa lama, maka kesaksian mereka itu tidak bisa diterima, karena adanya unsur syubhat.
5. Adanya pengajuan dakwaan dan memperkarakan (*khushuumah*) oleh pemilik tangan yang sah, seperti dari pemilik tangan kepemilikan, pemilik tangan amanat, atau pemilik tangan yang menanggung denda, seperti yang telah disebutkan di atas. Oleh karena itu, jika ada sejumlah orang yang memberikan kesaksian bahwa si A misalnya telah mencuri harta si B yang orangnya sedang tidak ada tanpa adanya laporan perkara dan pengajuan gugatan dari si B, maka persaksian mereka itu tidak bisa diterima. Akan tetapi, di sini, si pencuri, yaitu si A ditahan, karena kesaksian mereka itu memunculkan kecurigaan, dan penahanan terhadap seseorang boleh dilakukan berdasarkan adanya kecurigaan terhadapnya.

Perlu digarisbawahi di sini, hak mengajukan dakwaan dan laporan perkara tertetapkan bagi orang yang memiliki tangan yang sah supaya ia mendapatkan hak kewenangan dan kekuasaan untuk meminta kembali barang yang dicuri itu ke tangannya, juga supaya ia mendapatkan hak atas penjatuhan hukuman potong tangan menurut jumhur ulama Hanafiyah. Karena tangan si pemilik barang, tangan orang yang diamanati barang, atau tangan orang yang menanggung denda barang itu adalah tangan-tangan yang sah. Sementara pengajuan dakwaan dan laporan perkara posisinya adalah untuk mencuatkan dan membuka keberadaan aksi pencurian.

Jika aksi pencurian itu telah mencuat ke permukaan dan terbuka keberadaannya dengan adanya pengajuan dakwaan dan laporan orang-orang pemilik tangan yang sah tersebut, maka si pencuri di potong tangannya, dengan kata lain, seorang pencuri bisa dijatuhi vonis potong tangan jika ada pengajuan dakwaan dan laporan perkara oleh salah satu dari mereka yang memiliki tangan yang sah tersebut, berdasarkan ayat, *"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya."* **(al-Maa`idah: 38)**

---

513 *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 169; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 223, 225; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 81; *Tabyiinul Haqaa`iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 213; *Hasyiyah Ibni Abidin*, juz 3, hlm. 213; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 342; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 360 dan halaman berikutnya.

Sementara itu, Zufar mengatakan, terkait hak atas potong tangan, yang diperhitungkan hanyalah pengajuan dakwaan dan laporan perkara oleh si pemilik barang yang dicuri (si pemilik tangan kepemilikan), bukan yang lainnya. Oleh karena itu, seorang pencuri tidak bisa dipotong tangannya hanya berdasarkan dakwaan dan laporan perkara pemilik tangan amanat atau pemilik tangan yang menanggung. Karena tangan selain pemilik barang secara asal bukanlah tangan yang sah. Akan tetapi, pemilik tangan amanat dan pemilik tangan yang menanggung hanya memiliki kewenangan mengajukan laporan perkara dan dakwaan supaya memungkinkan bagi mereka untuk mengembalikan barang tersebut kepada pemiliknya. Sehingga tertetapkannya hak mengajukan dakwaan dan laporan perkara (*khushuumah*) bagi mereka adalah berdasarkan jalur darurat, sementara sesuatu yang tertetapkan berdasarkan kedaruratan, statusnya dianggap tidak ada di luar zona kondisi kedaruratan tersebut karena illat atau alasan tertetapkannya hak itu tidak ditemukan, yaitu kondisi kedaruratan.

Adapun dalam kasus ada seseorang sebut saja si A mencuri suatu barang, lalu barang itu dicuri dari tangan si A oleh seorang pencuri lain sebut saja si B, maka berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyah, dakwaan dan pemerkaraan oleh si pencuri yang pertama itu, yaitu si A tidak diperhitungkan dan tidak bisa dijadikan dasar untuk memotong tangan si pencuri yang kedua, yaitu si B. Karena tangan si A terhadap barang tersebut bukanlah tangan kepemilikan, bukan tangan yang menanggung dan bukan pula tangan amanat, sehingga pengambilan barang tersebut oleh si B dari tangan si A sama seperti ia mengambil barang itu dari jalanan.

Adapun terkait hak meminta dan mendapatkan kembali barang itu, dalam hal ini ada dua versi riwayat. Versi riwayat pertama menetapkan, si pencuri yang pertama, yaitu si A berhak untuk meminta dan mendapatkan kembali barang tersebut, karena bisa saja pemilik sah barang itu memilih untuk meminta mendenda si A dan tidak ingin menjatuhkan hukuman potong tangan terhadapnya, sehingga jika begitu si A tentunya butuh untuk meminta dan mendapatkan kembali barang itu dari tangan si pencuri yang kedua, yaitu si B, untuk selanjutnya ia serahkan kepada pemiliknya yang sah, sehingga dirinya bisa terbebas dari menanggung denda. Sedangkan versi riwayat kedua menyatakan, bahwa si pencuri yang pertama itu, yaitu si A tidak memiliki hak untuk meminta dan mendapatkan kembali barang tersebut, karena ia tidak memiliki tangan yang sah terhadap barang tersebut.[514]

Perlu diperhatikan, pendapat ulama Syafi'iyah dan pendapat ulama Hanabilah menurut versi riwayat yang *azhhar* dari dua riwayat yang ada, adalah sama seperti pendapat ulama Hanafiyah, dalam hal bahwa *hadd* potong tangan butuh adanya gugatan dan dakwaan korban pencurian. Karena menurut mereka, unsur hak Adami dalam *hadd* potong tangan adalah yang lebih dominan.[515]

Sementara itu, Imam Malik mengatakan, *hadd* potong tangan tidak butuh adanya tuntutan dari korban pencurian, demi melindungi hak msyarakat dan menjaga harta benda mereka.[516] Bagi seorang hakim, tindak kejahatan pencurian tidak bisa ditetapkan hanya dengan berdasarkan sikap terdakwa yang tidak berse-

514 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 83-84; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 255 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 228.

515 *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 282 dan halaman berikutnya; *Al-Mughni,* juz 8, hlm. 273; *Ghaayatul Muntahaa,* juz 3, hlm. 342.

516 *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 443.

dia untuk bersumpah (*nukuul*). Juga tidak bisa ditetapkan berdasarkan pengetahuan hakim pada masa persidangan atau sebelumnya.

b. Syarat-Syarat Pengakuan

Bagi seorang hakim, kasus kejahatan pencurian bisa tertetapkan berdasarkan pengakuan si pelaku pencurian itu sendiri. Karena seseorang tidak dicurigai menyimpan motif-motif tertentu ketika dengan sendirinya ia memberikan pengakuan tentang sesuatu yang justru merugikan dirinya. Pelaksanaan hukuman potong tangan sudah bisa dilakukan hanya berdasarkan satu kali pengakuan saja menurut Imam Abu Hanifah, Muhammad, dan jumhur ulama.

Sementara itu, Abu Yusuf dan ulama Hanabilah mengatakan, dalam kasus pencurian yang ditetapkan berdasarkan pengakuan si pelaku sendiri, maka si pelaku pencurian itu belum bisa dikenai hukuman potong tangan kecuali dengan pengakuan sebanyak dua kali, sebagaimana kasus pencurian yang ditetapkan berdasarkan saksi, maka jumlah saksi juga harus dua orang saksi.

Menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, dalam kasus pencurian yang ditetapkan dan diputus berdasarkan pengakuan si pelaku sendiri, maka disyaratkan juga harus ada dakwaan dan sikap memperkarakan oleh korban pencurian. Oleh karena itu, apabila ada seorang pencuri memberikan pengakuan bahwa ia telah mencuri harta si Fulan, namun si Fulan itu orangnya sedang tidak ada, maka si pelaku itu belum bisa dikenai hukuman potong tangan selama si Fulan korban pencurian itu tidak hadir dan mengajukan dakwaan serta tuntutan, sebagaimana yang juga ditetapkan dalam kasus pencurian berdasarkan *bayyinah*.

Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan, dalam kasus pencurian yang ditetapkan berdasarkan pengakuan si pelaku sendiri, maka dakwaan dan tuntutan dari korban tidak menjadi syarat dan keharusan untuk menjatuhkan hukuman potong tangan terhadap si pelaku. Karena seseorang tidak dicurigai menyimpan motif-motif tertentu di balik sikapnya yang dengan sendirinya memberikan pengakuan tentang sesuatu yang merugikan dirinya.[517]

4. *HAL-HAL YANG BISA MENGGGUGURKAN HUKUMAN* HADD *SETELAH STATUSNYA POSITIF (SETELAH DIJATUHKANNYA PUTUSAN VONIS BERSALAH)*

Hukuman *hadd* bisa gugur karena sejumlah hal, yaitu:[518]

a. Korban pencurian menyangkal pengakuan si pelaku pencurian bahwa ia telah mencuri hartanya, seperti si korban berkata kepadanya, "Kamu tidak mencuri dariku."
b. Korban pencurian menyangkal *bayyinah*-nya, seperti ia berkata, "Para saksiku itu memberikan kesaksian palsu."
c. Si pelaku pencurian mencabut dan menganulir kembali pengakuannya bahwa dirinya telah mencuri, maka jika ia mencabut dan menganulir kembali pengakuannya itu, maka ia tidak dipotong tangannya, namun harus menanggung harta yang ada, karena pencabutan dan penganuliran kembali terhadap suatu pengakuan bisa diterima dalam kaitannya dengan hukuman *hadd*, namun tidak bisa diterima dalam kaitannya dengan harta. Karena dalam hal ini, sikap si pelaku itu memunculkan syubhat pada pengakuannya itu, sementara hukum-

---

[517] *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 83-84; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 255 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 228; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 182; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 282; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 342; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 361.

[518] *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 88 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 255 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 229 dan halaman berikutnya.

an *hadd* bisa gugur dengan adanya syubhat, namun keberadaan syubhat itu tidak bisa menggugurkan harta yang ada.

d. Si pelaku pencurian telah mengembalikan barang yang dicurinya kepada pemiliknya sebelum kasusnya dilaporkan ke hadapan hakim menurut Imam Abu Hanifah, Muhammad dan salah satu dari dua versi riwayat dari Abu Yusuf. Sedangkan versi riwayat yang lain darinya menyatakan, pengembalian barang kepada pemiliknya sebelum perkaranya diajukan ke hadapan hakim itu tetap tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd*. Karena tindak pencurian telah terjadi dalam bentuk yang sudah mengharuskan hukuman *hadd* potong tangan, sehingga adanya pengembalian barang setelah itu tidak berpengaruh apa-apa terhadap status dan eksistensi pencurian yang telah ada.

   Dalil dan argumentasinya adalah, dakwaan dan memperkarakan (*khushuumah*) adalah syarat untuk memunculkan kasus pencurian ke permukaan bagi hakim, dan ketika si pelaku mengembalikan barang yang dicurinya itu kepada pemiliknya, maka unsur *khushuumah* yang ada menjadi batal, berbeda jika memang kasusnya telah dilaporkan ke hadapan hakim, karena yang dikehendaki adalah adanya *khushuumah* bukan keberlangsungan dan kebersinambungan eksistensi *khushuumah* tersebut. Berdasarkan hal ini, pengembalian barang yang dicuri setelah perkaranya diajukan dan dilaporkan ke hadapan hakim serta diterima dan didengarnya *bayyinah* tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd*, apakah pengembalian barang itu sebelum dilakukannya proses pengadilan maupun setelahnya. Intinya, selama perkaranya sudah sampai ke hadapan hakim, maka pengembalian barang yang dilakukan setelah itu tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd*.

e. Harta yang dicuri statusnya telah berubah menjadi hak milik si pencuri sebelum perkaranya diajukan dan dilaporkan ke majelis persidangan, tanpa ada perbedaan pendapat lagi di dalamnya. Namun jika berubahnya status barang tersebut menjadi milik si pencuri itu terjadi setelah perkaranya dilaporkan dan sampai ke hadapan hakim namun sebelum dilakukannya "pengetukan palu" keputusan hukum, maka para fuqaha berbeda pendapat. Imam Abu Hanifah dan Muhammad berpendapat, hukuman *hadd* tetap bisa gugur karenanya, sama seperti ketika si korban pencurian menghibahkan atau menjual barang miliknya yang dicuri itu kepada si pencurinya sebelum dilakukan proses pengadilan atau setelahnya namun belum sampai dikeluarkannya keputusan hukum.

   Sementara itu, Abu Yusuf, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Imam Malik berpendapat, apabila si korban menghibahkan barang yang dicuri itu kepada si pencurinya setelah dilakukannya proses pengadilan, yakni setelah perkaranya diajukan dan dilaporkan kepada hakim, hal itu tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd*. Hal ini berdasarkan hadits, *"Rasulullah memerintahkan untuk memotong tangan si pencuri rida` milik Shafwan ibnu Umayyah. Lalu ketika Shafwan berkata, 'Sebenarnya saya tidak menginginkan hal itu. Sekarang rida`ku itu aku sedekahkan kepadanya,' maka Rasulullah pun bersabda, 'Kenapa tidak tadi sebelum kamu datang menghadapkannya kepadaku?'"*[519]

[519] *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 282; *Al-Badaa`i'*, juz 7, hlm. 89; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 337; *Al-Muntaqa 'ala Al-Muwaththa`*, juz 7, hlm. 162. Hadits tersebut diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud dan Ibnu Majah dari hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a.

Dalil dan argumentasi Imam Abu Hanifah dan Muhammad adalah, kepemilikan terhadap barang yang dihibahkan adalah tertetapkan dan menjadi positif mulai sejak barang yang dihibahkan itu diserahterimakan. Berarti, ketika barang yang dicuri itu dihibahkan oleh si pemiliknya kepada si pencuri, maka kepemilikan si pencuri terhadap barang tersebut mulai sejak ia memegang dan mengambil barang tersebut sebagai implikasi prinsip "berlaku surut ke belakang." Keberadaan status barang yang dicuri itu sebagai milik si pencuri dalam arti yang sesungguhnya atau dengan adanya unsur syubhat, mencegah dilakukannya potong tangan terhadapnya. Oleh karena itu, si pencuri itu tidak dikenai hukuman potong tangan sebelum perkaranya diproses di pengadilan (sebelum perkaranya dilaporkan dan diajukan ke hadapan hakim).

Begitu juga si pencuri tidak dikenai hukuman potong tangan meskipun setelah dilakukannya pengadilan. Karena pengadilan terhadap terpidana dalam masalah hukuman *hadd* adalah pelaksanaan eksekusi hukuman *hadd* tersebut, sehingga selama eksekusi hukuman *hadd* belum dilaksanakan dalam arti yang sesungguhnya, itu berarti seakan-akan hukuman *hadd* itu belum diputuskan. Jika hukuman *hadd* itu belum diputuskan, si pencuri itu tidak dikenai hukuman potong tangan (karena barangnya telah berubah status menjadi miliknya karena dihibahkan kepadanya misalnya). Begitu juga ketika barang itu berubah statusnya menjadi miliknya sebelum eksekusi potong tangan itu belum dilaksanakan terhadapnya. Artinya, dalam hal ini mereka memperhitungkan keberadaan hukuman *hadd* yang belum dilaksanakan, sebagaimana jika seandainya hukuman *hadd* itu belum diputuskan.

- ***Menyambung Kembali Anggota Tubuh yang Telah Dipotong dalam Suatu Hukuman Hadd***

Saya telah mengajukan sebuah tulisan hasil kajian kepada *Majma' al-Fiqh al-Islami* (Lembaga Fiqh Islam) di Jeddah tahun 1410 H/1990 M pada putaran muktamarnya yang keenam. Kesimpulan tulisan tersebut adalah, tidak boleh melakukan operasi penyambungan kembali anggota tubuh yang telah dipotong dalam hukuman qishas, demi menghormati dan memperhatikan kemaslahatan korban. Begitu juga, tidak boleh menyambungkan kembali anggota tubuh yang telah dipotong dalam suatu hukuman *hadd* yang murni hak individu seorang hamba.

Namun saya berpandangan bahwa boleh menyambung kembali anggota tubuh yang telah dipotong jika kasus kejahatannya ditetapkan berdasarkan pengakuan si pelaku sendiri, karena ia boleh mencabut dan menganulir kembali pengakuannya itu. Begitu juga ketika kasus kejahatannya ditetapkan berdasarkan saksi yang kejahatan itu terkait hak-hak Allah SWT, seperti dalam kasus hukuman *hadd* pencurian, hukuman *hadd hiraabah* (pembegalan, penyamunan), hukuman *hadd* zina dan hukuman *hadd* murtad, ketika si terpidana bertobat.

Akan tetapi, kasus-kasus penyambungan kembali anggota tubuh tersebut sangat sedikit atau langka, supaya para pelaku kejahatan dan kriminal tidak berani untuk melakukan aksinya. Namun kemudian penulis menyetujui keputusan *Majma' al-Fiqh al-Islami* yang menetapkan tidak boleh, supaya penerapan hukuman *hadd* tidak menjadi sia-sia atau dijadikan main-main dan terkesan tidak serius. Juga, agar pemberlakuan hukuman *hadd* tetap bisa memberikan berbagai efek dan pengaruhnya, yaitu

supaya si terpidana merasa kapok dan jera, serta supaya orang-orang juga merasa takut dan tidak berani melakukan aksi-aksi kejahatan serupa. Berikut ini saya kutipkan kembali teks keputusan *Majma' al-Fiqh al-Islami* dengan nomor 60/9/6,

1. Secara syara', tidak boleh menyambung kembali anggota tubuh yang terpotong dalam kasus pelaksanaan hukuman *hadd*, supaya bekasnya tetap ada secara permanen, sehingga dengan begitu hukuman dan tujuannya yang ditetapkan oleh syara' bisa terealisasi secara penuh dan utuh, mencegah munculnya sikap tidak serius dalam pelaksanaannya, serta menghindarkan diri dari berbenturan dengan hukum syara' secara lahiriah.
2. Mengingat dan menimbang bahwa qishas (menghukum dengan bentuk hukuman yang sama dengan bentuk kejahatan yang dilakukan) diberlakukan demi menegakkan keadilan, memperlakukan korban secara adil dan memberinya rasa keadilan, menjaga dan melindungi hak hidup masyarakat, serta menciptakan stabilitas keamanan dan ketenteraman, maka tidak boleh menyambung kembali anggota tubuh yang dipotong karena qishas, kecuali dalam kasus-kasus berikut,
   a. Setelah dilaksanakannya qishas, pihak korban mengizinkan anggota tubuh terpidana yang telah dipotong itu disambungkan kembali.
   b. Anggota tubuh korban yang dipotong oleh terpidana masih bisa disambungkan kembali.
   c. Boleh menyambung kembali anggota tubuh yang dipotong karena hukuman *hadd* atau qishas, ketika terjadi kekeliruan pada keputusan hukum yang ditetapkan atau pada pelaksanaan eksekusinya.

D. HUKUMAN *HADD* UNTUK KASUS KEJAHATAN *AL-HIRAABAH* ATAU *QATH'UTH THARIIQ* DAN HUKUM KELOMPOK *AL-BUGHAAT*

KATA PENGANTAR

Ini adalah hukuman *hadd* keempat di antara macam-macam hukuman *hadd* yang ada. Di sini, kami juga akan membicarakan tentang hukum kelompok pemberontak dan separatis, karena adanya sisi kemiripan antara tindak kejahatan pembegalan dan tindak kejahatan pemberontakan. Para pembegal adalah, orang-orang yang melakukan penyerangan tanpa memiliki suatu landasan alasan interpretasi (*at-Ta`wiil*). Sedangkan pemberontak atau separatis adalah orang-orang yang melakukan aksi penyerangan dengan berdasarkan pada suatu alasan interpretasi.

Ulama Hanafiyah menyamakan hukuman *hadd* aksi kejahatan *al-hiraabah* (pembegalan, *qath'uth thariiq*) dengan hukuman *hadd* aksi kejahatan pencurian (*sariqah*). Karena pembegalan disebut aksi pencurian besar. Hanya saja, kejahatan pembegalan bukanlah bentuk kejahatan pencurian yang mutlak. Karena pencurian adalah mengambil secara sembunyi-sembunyi dan diam-diam sebagaimana yang langsung terlintas di benak ketika mendengar kata pencurian. Penyebutan kejahatan pembegalan dengan sebutan pencurian adalah penyebutan yang bersifat majaz, karena pembegalan juga mengandung unsur sembunyi-sembunyi, yaitu sembunyi-sembunyi dari pengawasan imam (pemerintah, penguasa) atau dari para petugas penjaga keamanan jalan.

Oleh sebab itu, aksi kejahatan *hiraabah* atau pembegalan juga disebut pencurian, dikarenakan pembegalan adalah mengambil harta secara sembunyi-sembunyi dari petugas keamanan pemerintah. Sedangkan menamakan pembegalan dengan pencurian "besar" karena

dampak mudharatnya tidak hanya menimpa para pemilik harta yang dirampas saja, akan tetapi juga menimpa semua masyarakat secara umum. Oleh karena itu, ancaman hukuman *hadd*-nya diperberat. Sedangkan ancaman hukuman *hadd* untuk kejahatan pencurian biasa yang disebut dengan aksi pencurian kecil adalah lebih ringan, karena dampak mudharatnya hanya menimpa pemilik harta yang dicuri saja.[520]

Pembicaraan seputar hukuman *hadd* untuk kasus kejahatan pembegalan dibagi dalam lima pembahasan seperti berikut:

1. Definisi *quththaa'uth thariiq* atau *al-Muhaaribiin* (begal), dan rukun atau elemen-elemen kejahatan pembegalan.
2. Syarat-syarat pembegalan.
3. Pembuktian kejahatan pembegalan.
4. Hukum-hukum begal.
5. Perkara-perkara yang bisa menggugurkan hukuman *hadd* pembegalan dan implikasi-implikasinya. Kemudian akan dilanjutkan dengan pembahasan seputar definisi dan hukum-hukum pemberontak (*bughaat*, separatis).

1. *DEFINISI* QUTHTHAA'UTH THARIIQ *ATAU* AL-MUHAARIBIIN *(BEGAL, PENYAMUN), DAN RUKUN ATAU ELEMEN-ELEMEN KEJAHATAN PEMBEGALAN*

a. Definisi begal (*qaathi'uth thariiq* atau *al-Muhaarib*)

Begal atau penyamun adalah, setiap orang yang darahnya dilindungi sebelum ia melakukan *hiraabah* (penyerangan untuk membegal dan menyamun), yaitu orang Muslim atau kafir dzimmi. Dasar syariat hukuman *hadd* untuk kejahatan pembegalan adalah ayat,

"Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka secara silang, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar." **(al-Maa'-idah: 33)**

Ulama sepakat, barangsiapa membunuh seseorang dan mengambil hartanya, maka hukuman *hadd* harus ditegakkan terhadapnya. Hukuman itu tidak bisa gugur karena ada ampunan dari wali korban yang dibunuhnya dan diambil hartanya. Berbeda dengan kasus pembunuhan biasa. Ibnul Mundzir berkata, "Setiap ulama yang aku menghafal darinya sepakat atas hal itu."[521]

Jadi kejahatan *al-hiraabah* (pembegalan, penyamunan, perampokan) adalah setiap tindakan dan aksi yang dilakukan dengan maksud dan tujuan untuk mengambil harta dalam bentuk yang biasanya korbannya tidak mungkin untuk meminta bantuan dan pertolongan.[522]

b. Rukun atau elemen-elemen pembegalan

Rukun pembegalan adalah, melakukan penyerangan dan penghadangan terhadap orang yang lewat di jalan untuk mengambil dan merampas hartanya dengan cara-cara kekerasan dan paksaan dalam bentuk yang menyebabkan korban terhalang jalannya dan tidak bisa meneruskan perjalanannya, baik apakah itu dilakukan oleh sekelompok orang atau hanya oleh satu orang saja, apakah penyerangan dan penghadangan itu dilakukan dengan menggunakan senjata tajam atau yang lainnya berupa

---

520 *Fathul Qadiir ma'a Al-'Inaayah*, juz 4, hlm. 268

521 *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 168; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 445; *Hasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 350; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 284; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 183; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 290.

522 *Tabshiratul Hukkaam fi Ushuul al-Aqdhiyah wa al-Ahkaam* karya Ibnu Farhun, juz 2, hlm. 271

tongkat, batu, balok kayu, dan sebagainya. Apakah penyerangan dan penghadangan itu dilakukan oleh seluruh sindikat kelompok pembegal atau hanya dilakukan sebagiannya sedangkan sebagian yang lain bertugas membantu dan mengambil harta yang ada. Karena suatu aksi kejahatan pembegalan hanya bisa terjadi dan berhasil dengan melakukan keseluruhan perkara-perkara tersebut, sama seperti dalam aksi pencurian, juga karena memang yang biasanya dilakukan oleh kelompok-kelompok pembegal.[523]

Berdasarkan hal ini, bisa diketahui bahwa para pembegal atau perampok merupakan sekelompok orang yang memiliki kekuatan dan semacam kekuasaan yang sekiranya membuat korbannya tidak bisa melakukan perlawanan terhadap mereka, yang mereka memiliki maksud dan niat menghadang jalan untuk membegal dan merampok dengan menggunakan senjata atau yang lainnya.

2. SYARAT-SYARAT PEMBEGALAN

Hukuman *hadd* untuk kejahatan pembegalan bisa dijatuhkan kepada pelaku jika telah memenuhi sejumlah syarat. Di antaranya, ada syarat-syarat untuk pelaku pembegalan, syarat-syarat korban yang dibegal, syarat-syarat bagi kedua-duanya, syarat-syarat harta yang dibegal, dan ada syarat-syarat TKP (tempat kejadian aksi pembegalan).

a. Syarat-Syarat Pelaku Pembegalan

Syaratnya adalah, ia haruslah orang yang berakal dan baligh. Oleh karena itu, apabila pelakunya adalah anak kecil atau orang gila, tidak ada hukuman *hadd* atas dirinya. Karena *hadd* adalah sebuah hukuman yang menghendaki harus ada suatu kejahatan di baliknya, sementara tindakan anak kecil atau orang gila tidak bisa dikategorikan sebagai kejahatan.

Begitu juga, menurut zahir riwayat dari Imam Abu Hanifah, pelaku juga disyaratkan harus orang laki-laki, sehingga jika dalam suatu kelompok pembegal, di antaranya terdapat anggota seorang perempuan, maka anggota pembegal yang perempuan itu tidak dikenai hukuman *hadd* berdasarkan riwayat yang masyhur. Alasannya, rukun pembegalan (yaitu, penyerangan dan penghadangan terhadap orang yang lewat di jalan dengan cara-cara kekerasan dan paksaan) biasanya tidak bisa ditemukan dari kaum perempuan, karena kelembutan hati mereka dan kerangka serta postur tubuh mereka yang lemah, sehingga kaum perempuan tidak sesuai dengan dunia perang dan kekerasan.

Ath-Thahawi mengatakan, kejahatan pembegalan atau perampokan, laki-laki dan perempuan adalah sama. Karena hukuman *hadd* pembegalan harus ditegakkan baik terhadap laki-laki maupun perempuan, sama seperti bentuk-bentuk hukuman *hadd* lainnya. Di bagian mendatang akan dijelaskan lebih lanjut tentang pendapat-pendapat lainnya.

Adapun jika ada sejumlah orang laki-laki yang ikut melakukan pembegalan dengan seorang perempuan, maka menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, mereka tidak dikenai hukuman *hadd*, apakah mereka ikut melakukan aksi secara langsung bersama si perempuan itu maupun tidak langsung. Karena di sini, sebab yang mengharuskan hukuman *hadd* adalah satu, yaitu pembegalan, sementara pembegalan itu muncul dari orang yang ia bisa dikenai hukuman *hadd* (yaitu para laki-laki tersebut) dan dari orang yang ia tidak bisa dikenai hukuman *hadd*. Sehingga hal itu menyebabkan hukuman *hadd* itu menjadi tidak bisa dijatuhkan sama sekali, sama seperti jika di dalam kelompok pembegal di antara mereka terdapat seorang anak kecil atau orang gila.

---

523 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 90 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 268; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 195.

Sementara itu, Abu Yusuf membedakan antara anak kecil dengan orang perempuan. Ia mengatakan, dalam kaitannya dengan anak kecil, apabila yang secara langsung melakukan aksi pembegalan adalah si anak kecil, maka anggota lainnya yang sudah masuk kategori orang mukallaf yang tidak melakukan aksi itu secara langsung tidak dikenai hukuman *hadd*. Adapun dalam kaitannya dengan orang perempuan, apabila yang secara langsung melakukan aksi pembegalan adalah si perempuan itu, maka anggota komplotan yang laki-laki tetap dikenai hukuman *hadd*.

Tidak dikenakannya hukuman *hadd* pembegalan terhadap pelaku perempuan bukanlah karena tidak memenuhi syarat *al-ahliyyah* (baligh dan berakal), tapi karena orang perempuan juga termasuk orang mukallaf. Sebab, biasanya orang perempuan tidak bisa melakukan kekerasan dan penyerangan, atau bisa tapi tingkat eskalasinya lemah, sementara alasan ini tidak ditemukan pada orang laki-laki. Oleh sebab itu, para anggota yang laki-laki dari komplotan pembegalan tersebut tetap dikenai hukuman *hadd*.[524] Namun, Ibnu Abidin, dalam *Hasyiyah*-nya (juz 3, hlm. 232) menyatakan secara tegas, bahwa menurut zahir riwayat, perempuan dan laki-laki adalah sama dalam kasus kejahatan pembegalan, hanya saja perempuan tidak sampai dihukum salib.

Sementara itu, jumhur ulama tidak membedakan antara pelaku laki-laki dan pelaku perempuan, sehingga hukuman *hadd* pembegalan dikenakan terhadap seluruh pelaku pembegalan yang mukallaf dan memiliki kewajiban komitmen mematuhi aturan dan hukum-hukum agama, sekalipun ia adalah orang perempuan.[525]

b. Syarat-Syarat Korban Pembegalan

Syarat-syaratnya ada dua, yaitu:

1. Korban pembegalan adalah orang Muslim atau kafir dzimmi. Sehingga apabila korbannya orang kafir harbi *musta'man*, pelaku pembegalan tidak dikenai hukuman *hadd*. Karena kehormatan dan keterlindungan harta kafir harbi *musta'man* adalah tidak mutlak, akan tetapi di dalamnya terdapat unsur syubhat kemubahan.
2. Tangan korban pembegalan atas harta yang dirampas adalah tangan yang sah, yaitu berupa tangan kepemilikan, tangan amanat atau tangan yang menanggung, sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan di bagian terdahulu. Oleh karena itu, jika tangannya tidak seperti itu, seperti tangan pencuri misalnya, pelaku pembegalan tidak dikenai hukuman *hadd*.[526]

c. Syarat-Syarat Gabungan Antara Pelaku Pembegalan dan Korbannya

Disyaratkan bahwa komplotan pelaku pembegalan tidak ada di antara anggotanya yang masih termasuk kerabat mahram para korban pembegalan itu sendiri. Apabila di antara mereka terdapat anggota yang masih termasuk kerabat mahram korban pembegalan, maka hukuman *hadd* tidak dikenakan terhadap mereka. Karena di antara mereka, terdapat orang yang masih termasuk kerabat mahram korban. Sebab atau alasan kenapa hukuman *hadd* tidak dijatuhkan kepada mereka biasanya di antara sesama kerabat mahram ada semacam kebebasan untuk saling menggunakan harta dan keluar masuk *al-hirzu* (tempat peletakan dan penyimpanan harta), karena biasanya para kerabat mahram memang saling memberi izin untuk itu.

524 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 91; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 197; *Mukhtashar Ath-Thahawi*, hlm. 277
525 *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 344; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 362; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 284
526 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 91

Ulama Hanafiyah berbeda pendapat dengan ulama madzhab-madzhab yang lain terkait syarat yang satu ini, juga terkait syarat pelaku pembegalan harus laki-laki dan terkait kasus aksi komplotan pembegalan yang melibatkan anak kecil atau orang gila.

Sebagaimana yang sudah pernah disinggung di atas, ulama Hanafiyah mengatakan, komplotan pelaku aksi pembegalan disyaratkan mereka semua harus orang-orang asing (tidak ada di antara mereka yang masih kerabat mahram korban pembegalan), mukallaf (berakal dan baligh) dan laki-laki. Sehingga jika salah satu di antara mereka ada yang masih kerabat mahramnya orang yang menjadi korban pembegalan, atau anak kecil, atau orang gila, hukuman *hadd* tidak bisa dikenakan terhadap mereka menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad. Alasannya, *hadd* adalah sebuah hukuman dan suatu hukuman menghendaki adanya tindak kejahatan, sementara tindakan anak kecil atau orang gila tidak bisa dikategorikan sebagai kejahatan, sebagaimana yang sudah pernah disinggung di bagian terdahulu. Adapun orang perempuan, maka aksi pembegalan tidak bisa muncul dari dirinya karena perempuan adalah makhluk yang lemah.

Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan, yang diperhitungkan dan menjadi patokannya di sini adalah siapa pelaku langsungnya pada aksi pembegalan. Dalam arti, apabila yang melakukan langsung aksi pembegalan tersebut adalah si perempuan tersebut, maka anggota komplotan yang laki-laki dikenai hukuman *hadd*, namun si perempuan tersebut tidak dikenai hukuman *hadd*. Namun, jika dalam aksi pembegalan tersebut si perempuan itu membunuh salah seorang korbannya, maka ia dibunuh sebagai hukuman qishas, bukan sebagai hukuman *hadd*, sehingga wali si korban yang dibunuh itu boleh memberikan ampunan terhadap si perempuan tersebut sehingga ia tidak jadi diqishas.

Apabila pelaku langsung aksi pembegalan tersebut adalah anak kecil atau orang gila, tidak ada seorang pun di antara anggota komplotan tersebut yang dikenai hukuman *hadd*. Namun, apabila pelaku langsung aksi pembegalan tersebut adalah anggota komplotan yang lain selain si anak kecil atau orang gila tersebut, hukuman *hadd* dikenakan terhadap para anggota komplotan yang berakal dan sudah baligh, sedangkan si anak kecil atau orang gila tersebut tidak dikenai hukuman *hadd*.

Dalil dan argumentasinya adalah, tindakan yang menjadi unsur pokok aksi pembegalan adalah *al-qath'u* (penghadangan dan memutus jalan), sedangkan tindakan hanya sekadar membantu statusnya adalah seperti sesuatu yang posisinya sebagai pengikut, sehingga apabila yang melakukan langsung aksi *al-qath'u* itu adalah si anak kecil, berarti ia adalah orang yang melakukan tindakan yang menjadi unsur pokok. Jika tindakan pokoknya tidak bisa memunculkan implikasi hukuman *hadd* (karena yang melakukannya adalah anak kecil), maka bagaimana bisa tindakan yang statusnya hanya sebagai pengikut tindakan pokok tersebut berimplikasi hukuman *hadd*. Adapun jika yang melakukan langsung aksi penghadangan itu adalah orang yang sudah baligh, berarti ia melakukan tindakan yang menjadi unsur pokok, sehingga ia tentunya bisa dikenai hukuman *hadd*.[527]

Sementara itu, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, hukuman *hadd* pembegalan tetap tidak bisa gugur dari diri para pelaku meskipun di antara mereka terdapat pelaku anak kecil, orang gila atau orang yang masih termasuk kerabat mah-

527 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 67, 91; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 273; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 239; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 203

ram korban pembegalan. Karena keberadaan anak kecil, orang gila, atau kerabat mahram tersebut, meskipun itu memang bisa memunculkan kesyubhatan, namun kesyubhatan itu hanya khusus untuk mereka bertiga, sehingga hukuman *hadd* tidak bisa gugur dari anggota komplotan yang lain, sama seperti dalam kasus jika mereka ikut terlibat bersama-sama dalam aksi menyetubuhi seorang perempuan.

Berdasarkan hal ini, hukuman *hadd* tidak dikenakan terhadap si anak kecil atau orang gila tersebut, meskipun ia ikut melakukan pembunuhan dan pengambilan harta secara langsung. Karena anak kecil dan orang gila adalah orang yang tidak bisa dikenai hukuman *hadd*. Namun mereka berdua harus menanggung denda harta yang ia ambil dan denda itu dibayarkan dari harta milik mereka berdua. Sedangkan diyat korban mati yang ia bunuh menjadi tanggungan *'aaqilah*-nya, yakni kerabat *'ashabah*-nya.

Adapun orang perempuan, apabila ia ikut terlibat bersama-sama dengan para komplotan pembegalan, maka ia tetap terkena hukum pembegalan, karena ia bisa dikenai hukuman *hadd* dalam kasus pencurian, maka begitu juga, ia bisa dikenai hukuman pembegalan sama seperti orang laki-laki, sehingga apabila ia ikut membunuh dan mengambil harta korbannya, maka ia dijatuhi hukuman mati sebagai hukuman *hadd* (bukan sebagai hukuman qishas).[528]

d. Hukum *ar-Rid'u* (Orang yang Ikut Membantu Aksi Pembegalan)

Para ulama juga berbeda pendapat seputar hukum *ar-rid'u*. Ulama Hanafiyah, ulama Malikiyah, dan ulama Hanabilah mengatakan, apabila ada komplotan pembegal berkumpul, lalu ada sebagian dari mereka yang ikut langsung melakukan pembunuhan dan perampasan harta, sedangkan ada sebagian yang lain hanya berposisi sebagai *ar-rid'u* saja, maka bagaimana pun juga, anggota yang hanya berposisi sebagai *ar-rid'u* tersebut tetap terkena hukum sebagai pembegal, karena yang penting di sana sudah ada aksi pembegalan, apakah di antara mereka ada yang ikut melakukan pembunuhan secara langsung maupun tidak.[529]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan, apabila keberadaan *ar-rid'u* di tengah-tengah komplotan pembegal itu hanya sebatas untuk memperbanyak jumlah komplotan saja, supaya jumlah mereka tampak banyak itu saja, tidak lebih dari itu, maka ia hanya dikenai hukuman *ta'zir* dengan dipenjara, diasingkan dan sebagainya. Karena dalam aksi kejahatan *al-muhaarabah* (pembegalan), pointnya adalah pada pelaku langsung, bukan pada orang yang posisinya hanya sebagai *ar-rid'u* saja.[530]

e. Syarat-Syarat Sesuatu (Harta) yang Dibegal

Syarat-syaratnya sama seperti syarat-syarat harta yang dicuri dalam kejahatan pencurian. Secara singkat, syarat-syarat tersebut adalah, berupa harta yang memiliki nilai (*mutaqawwim*), dilindungi, tidak ada seorang pun yang memiliki hak mengambilnya, tidak pula memiliki *ta'wil* (alasan berdasarkan suatu interpretasi) untuk mengambilnya, dan tidak pula memiliki unsur kesyubhatan dalam pengambilannya, milik seseorang yang si pelaku pembegalan tidak memiliki hak milik di dalamnya, tidak pula memiliki ta'wil kepemilikan terhadapnya dan tidak pula memiliki kesyubhatan kepemilikan terhadapnya, harta itu dijaga dan disimpan (*muhraz*), harta itu tidak mengan-

---

528 *Hasyiyah ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 348; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 180; *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 169; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 297

529 *Hasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 348; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 180; *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 169; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 297; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 271; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 362

530 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 182; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 285

dung unsur kesyubhatan sebagai harta mubah, jumlahnya mencapai nishab penuh untuk masing-masing anggota pelaku pembegalan, yaitu sepuluh dirham atau yang senilai dengan itu.[531]

f. Syarat-Syarat Tempat Kejadian Pembegalan

Syaratnya ada tiga, yaitu:

1. Aksi pembegalan itu dilakukan di dalam kawasan negeri Islam. Oleh karena itu, apabila aksi pembegalan itu dilakukan di dalam kawasan *daarul harb* (negeri musuh), maka hukuman *hadd* pembegalan tidak bisa dikenakan terhadap pelakunya. Karena imam (pemimpin, pemerintahan Islam) tidak memiliki kewenangan dan kekuasaan di *daarul harb*, sehingga ia tidak memiliki kompetensi untuk menegakkan hukuman *hadd* di dalamnya.
2. Aksi pembegalan itu dilakukan di luar wilayah kawasan *al-mishr* (perkotaan, kawasan berpenduduk) menurut ulama Hanafiyyah generasi awal.

   Para ulama berbeda pendapat seputar apakah suatu aksi kejahatan penghadangan bisa disebut sebagai aksi kejahatan pembegalan jika itu dilakukan di wilayah kawasan berpenduduk ataukah tidak. Imam Abu Hanifah, Muhammad, dan zahir perkataan Imam Ahmad menyatakan, suatu aksi kejahatan penghadangan jalan dan perampasan harta tidak bisa dihukumi sebagai aksi kejahatan pembegalan kecuali jika itu dilakukan di luar wilayah kawasan berpenduduk. Karena suatu penghadangan dan pencegatan (*al-qath'u*) tidak bisa terjadi tanpa adanya kondisi keterhadangan dan ke-tercegatan, sementara suatu jalan tidak bisa menjadi terhalang dan tercegat di wilayah kawasan berpenduduk. Sebab, biasanya orang-orang akan memberikan pertolongan kepada korban, sehingga bisa dikatakan bahwa penghadangan dan perampasan harta di jalan yang dilakukan di wilayah kawasan berpenduduk lebih mirip dengan tindakan pengghashaban, dan hukumannya adalah hukuman *ta'zir* dan mengembalikan harta yang dirampas.

   Ini adalah pendapat yang didasarkan pada pertimbangan prinsip *al-istihsaan*.[532] Ini adalah zahir riwayat menurut ulama Hanafiyyah, akan tetapi pendapat yang difatwakan adalah pendapat yang menyatakan sebaliknya, sebagaimana yang akan dijelaskan di bawah ini.

   Sementara itu, Abu Yusuf, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan pendapat yang mu'tamad di kalangan ulama Hanabilah menyatakan, aksi pencegetan dan perampasan harta bisa dihukumi sebagai aksi kejahatan pembegalan, apakah aksi itu dilakukan di wilayah kawasan berpenduduk maupun di luar wilayah kawasan berpenduduk. Dalam hal ini, Abu Yusuf mendasarkan pendapatnya pada logika qiyas, yaitu di sini sudah ditemukan tindakan yang menjadi sebab hukuman *hadd*, yaitu pencegatan dan perampasan harta, maka pelakunya juga harus dikenai hukuman *hadd*, sama seperti seandainya itu dilakukan di luar wilayah kawasan berpenduduk.

   Ibnu Abidin mengatakan, para ulama pemuka memfatwakan riwayat Abu Yusuf yang menghendaki bahwa aksi kejahatan pembegalan bisa terjadi di wilayah kawasan berpenduduk, baik dilakukan pada malam hari maupun siang hari, baik menggunakan senjata maupun tidak. Hal ini demi

531 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 92

532 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 92; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 201; *Al-Hidaayah ma'a Fathil Qadiir*, juz 4, hlm. 274

menolak keburukan para pelaku perampasan harta dengan cara-cara kekerasan dan menimbulkan kerusakan.[533]

Jumhur ulama juga mendasarkan pendapatnya pada alasan dan logika yang sama, yaitu diharamkannya tindakan menentang hukum-hukum Allah SWT dan melanggar batas-batas ketentuan-Nya adalah tidak berbeda apakah itu dilakukan di dalam wilayah kawasan berpenduduk ataukah di luar wilayah kawasan berpenduduk, sama seperti bentuk-bentuk tindakan kemaksiatan lainnya seperti zina, menenggak minuman keras dan sebagainya.[534]

Hanya saja, ulama Syafi'iyah mengatakan, bahwa dalam hal ini, disyaratkan pelaku pembegalan memang memiliki potensi, posisi dominan dan kekuatan untuk mengalahkan dan menundukkan (*mughaalabah*), namun tidak disyaratkan pelakunya harus berbilang. Sementara *mughaalabah* atau kemampuan dan kekuatan untuk mengalahkan dan menundukkan bisa terjadi apabila jauh dari wilayah kawasan berpenduduk, bukan berada di dekat wilayah kawasan berpenduduk. Jika seseorang berteriak minta tolong, orang-orang akan menolongnya. *Mughaalabah* bisa terjadi di wilayah kawasan berpenduduk ketika sultan yang menjadi penguasa lemah.

3. Tempat dilakukannya aksi pembegalan berjarak satu jarak perjalanan (*masiiratu safar*) dari wilayah kawasan berpenduduk. Apabila jaraknya lebih dekat dari itu, mereka tidak bisa disebut sebagai pembegal. Ini adalah syarat menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad. Adapun menurut Abu Yusuf, hal ini tidak menjadi syarat. Pada penjelasan syarat kedua di atas, kami telah menjelaskan dalil masing-masing, bahwa yang difatwakan adalah pendapat Abu Yusuf.[535]

3. *PEMBUKTIAN DAN PENETAPAN VONIS KEJAHATAN PEMBEGALAN*

Bagi hakim, aksi kejahatan pembegalan bisa ditetapkan dengan *bayyinah* (saksi) atau dengan pengakuan pelaku sendiri, setelah adanya pengajuan perkara dan dakwaan oleh korban yang memiliki tangan yang sah. Aksi kejahatan pembegalan tidak bisa ditetapkan hanya berdasarkan pengetahuan hakim terhadap aksi kejahatan tersebut, dan tidak pula hanya berdasarkan pada sikap *an-nukuul* (tidak bersedia bersumpah oleh terdakwa),[536] seperti yang tertetapkan pada kasus kejahatan pencurian. Menurut ulama Hanabilah dan Abu Yusuf, apabila penetapan kejahatan pembegalan didasarkan pada pengakuan pelaku, maka disyaratkan pengakuan tersebut harus sebanyak dua kali.[537]

4. HUKUMAN BAGI PELAKU KEJAHATAN PEMBEGALAN

Para ulama berbeda pendapat seputar hukuman pembegal, apakah bentuk-bentuk hukuman yang disebutkan dalam ayat *muhaarabah* (al-Maa`idah: 33) adalah bersifat pilihan, ataukah diurutkan sesuai dengan kadar kejahatan yang dilakukan oleh pembegal?

Ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, tingkatan hukuman

---

533 *Raddul Muhtaar*, juz 3, hlm. 232; lihat juga, juz 1, hlm. 815

534 *Hasyiyah ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 348; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 181; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 284; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 287; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 445; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 362

535 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 92

536 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 92. *An-Nukuul* adalah, sikap terdakwa yang tidak bersedia untuk bersumpah ketika hakim memintanya untuk bersumpah

537 *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 344

hadd pembegalan adalah sesuai dengan urutan yang disebutkan pada ayat *muhaarabah* tersebut. Karena hukuman harus sesuai dengan kadar tingkatan kejahatan. Namun selanjutnya, mereka berbeda pendapat tentang bentuk urutan tingkatan hukuman-hukuman tersebut.

Ulama Hanafiyah mengatakan, apabila para pelaku hanya merampas hartanya saja, maka mereka dipotong tangan dan kakinya secara bersilang. Apabila mereka hanya membunuh saja, mereka dijatuhi hukuman mati saja. Apabila mereka membunuh dan merampas hartanya, imam bisa memilih, antara memotong tangan dan kaki mereka secara bersilang kemudian menghukum mati mereka atau menyalib mereka, atau tidak memotong tangan dan kaki, akan tetapi langsung dihukum mati atau disalib.

Apabila mereka hanya menakut-nakuti saja tanpa sampai membunuh dan mengambil hartanya, maka mereka dibuang dan diasingkan, yakni dipenjara dan dihukum *ta'zir*.[538]

Bentuk hukuman yang disebutkan pada kasus ketiga di atas (yaitu pembunuhan disertai perampasan harta) adalah pendapat Imam Abu Hanifah dan Zufar.

Sementara itu, kedua rekan imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) menyatakan, imam menjatuhi pelakunya hukuman mati atau hukuman salib tanpa harus disertai hukuman potong tangan dan kaki secara bersilang. Sebab, kejahatannya adalah satu, yaitu pembegalan. Hukuman *hadd*-nya juga satu, bukan dua. Jika ada seseorang melakukan dua kejahatan salah satunya mengharuskan ia dijatuhi hukuman *hadd* yang tidak sampai membuat dirinya mati dan yang satunya mengharuskan ia dijatuhi hukuman *hadd* yang sampai membuat dirinya mati, hukuman *hadd* yang tidak sampai membuat dirinya mati itu sudah tercakup dalam hukuman *hadd* yang sampai membuatnya mati, sehingga yang dijatuhkan kepadanya hanya hukuman *hadd* yang sampai membuat dirinya mati saja. Seperti seseorang terkena hukuman *hadd* pencurian dan hukuman *hadd* rajam, maka yang dilaksanakan terhadapnya hanyalah hukuman rajamnya saja.

Pendapat dan pandangan Muhammad dan Abu Yusuf di atas disanggah oleh Imam Abu Hanifah dan Zufar dengan mengatakan, kejahatan tersebut memang satu, akan tetapi hukuman potong tangan dan kaki secara bersilang disertai dengan hukuman mati juga merupakan satu paket hukuman, bukan dua paket. Hanya saja satu paket hukuman itu diperberat karena kejahatan pembegalan adalah kejahatan yang mengancam keselamatan nyawa sekaligus keselamatan harta.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, apabila para pelaku hanya merampas hartanya saja, hukumannya adalah dipotong tangan dan kakinya secara bersilang. Apabila mereka hanya membunuh saja tanpa disertai dengan perampasan dan pengambilan harta, maka mereka dihukum mati tanpa harus disalib. Apabila mereka membunuh disertai dengan perampasan harta, maka mereka dihukum mati dan disalib. Apabila mereka hanya menakut-nakuti saja, maka mereka dibuang dan diasingkan.[539]

Mereka melandaskan pola urutan ini pada apa yang diriwayatkan dari Abdullah ibnu Abbas r.a. tentang kisah Abu Burdah al-Aslami.[540] Berdasarkan hal ini, berarti ulama Syafi'iyah

---

538 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 93; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 270; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 235; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 195; *Mukhtashar Ath-Thahawi*, hlm. 276; *Haasyiyah Ibnu Abidin*, juz 3, hlm. 233 dan halaman berikutnya.

539 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 248; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 81 dan halaman berikutnya; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 288; *As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah* karya Ibnu Taimiyyah, hlm. 78

540 *Atsar* ini diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dari Abbdullah Ibnu Abbas r.a dalam *Musnad*-nya dengan sanad yang di dalamnya terdapat seorang perawi bernama Ibrahim Ibnu Muhammad Abu Yahya, seorang perawi dhaif. *Atsar* ini juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi

dan ulama Hanabilah hanya berbeda pendapat dengan ulama Hanafiyah pada kasus ketiga saja (yaitu membunuh disertai dengan perampasan dan pengambilan harta).

Sementara itu, imam Malik mengatakan,[541] bahwa penentuan mana bentuk hukuman *hadd* yang dijatuhkan kepada pelaku pembegalan adalah dikembalikan kepada ijtihad dan pertimbangan imam serta meminta pertimbangan dan pendapat para fuqaha, mana bentuk hukuman *hadd* yang menurutnya lebih tepat dan efektif, serta hal itu tidak boleh berdasarkan pada ego pribadi sang imam. Oleh karena itu, ada beberapa hal yang harus kita ketahui:

1. Apabila pelaku hanya menakut-nakuti dan meneror saja, imam bisa memilih antara menjatuhinya hukuman mati, hukuman salib, hukuman potong tangan dan kakinya secara bersilang, ataukah hukuman pembuangan dan pengasingan disertai dengan hukuman dipukul, dengan klasifikasi seperti berikut,
   Apabila pelaku adalah orang yang cerdik, pandai, memiliki pengaruh dan kekuatan, maka orientasi ijitihadnya adalah menjatuhinya hukuman mati atau hukuman salib, karena hanya menjatuhinya hukuman potong tangan dan kaki secara bersilang belum bisa efektif menolak kemudharatannya. Apabila ia bukan orang yang cerdik dan pandai, akan tetapi hanya memiliki kekuatan dan keberanian, ia dijatuhi hukuman potong tangan dan kaki secara bersilang. Namun, apabila ia tidak memiliki semua sifat-sifat tersebut, ia dijatuhi hukuman yang paling ringan, yaitu dipukul, dibuang dan diasingkan.
2. Adapun jika pelaku sampai membunuh, ia juga dibunuh (dihukum mati). Imam tidak memiliki pilihan untuk menjatuhinya hukuman potong tangan dan kaki secara bersilang, akan tetapi ia hanya memiliki pilihan antara menjatuhinya hukuman mati atau hukuman salib.
3. Jika pelaku hanya mengambil dan merampas harta saja tanpa disertai pembunuhan, maka imam bisa memilih mana bentuk hukuman *hadd* yang menurut pandangannya lebih efektif antara apakah menjatuhinya hukuman mati, hukuman salib, hukuman potong tangan dan kaki secara bersilang, atau hukuman dibuang dan diasingkan, namun jangan sampai ia memilih salah satu di antara bentuk-bentuk hukuman tersebut menurut selera dan ego pribadi.

Dalil dan argumentasi pendapat Imam Malik di atas adalah, huruf sambung *"aw"* (atau) pada ayat 33 surah al-Maa`idah, secara bahasa menghendaki arti pilihan, sama seperti pada ayat,

"Maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak." **(al-Maa`idah: 89)**[542]

Perlu digarisbawahi di sini, jumhur ulama berpendapat bahwa huruf sambung *"aw"* tersebut adalah menunjukkan arti *at-tanwii'* (diversifikasi, variatisasi), sehingga hukumannya disesuaikan dengan bentuk kejahatan sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

---

dari Abdullah Ibnu Abbas r.a menyangkut ayat 33 surah al-Maa`idah. *Atsar* ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad Ibnu Hanbal dalam *Tafsir*-nya dari Abu Mu'awiyah dari Hajjaj dari Athiyyah. Imam Syafi'i mengatakan, perbedaan bentuk hukuman *hadd* bagi pelaku pembegalan adalah berdasarkan perbedaan tingkat aksi yang mereka lakukan. Lihat, *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 358 dan halaman berikutnya, *Nailul Awthaar*, juz 7m hlm. 152.

541 *Al-Muntaqaa 'ala Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 172; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 363

542 Lihat, *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 349; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 445 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 363.

a. Tata Cara, Waktu, dan Jangka Waktu Pelaksanaan Eksekusi Hukuman Salib

Abu Yusuf dan Al-Kurkhi mengatakan, tata cara pelaksanaan eksekusi hukuman salib adalah, pelaku pembegalan disalib dalam keadaan hidup-hidup pada sebuah kayu yang ditancapkan di atas tanah dengan bagian bawah diberi tempat untuk injakan kaki terdakwa dengan cara seluruh tubuhnya diikat pada kayu salib tersebut dan kedua tangannya dipentangkan dan diikat pada kayu yang menjulur ke kanan dan ke kiri, kemudian ia baru dibunuh dalam kondisi tersalib hidup-hidup seperti itu seperti dengan cara ditusuk dengan tombak misalnya sebelum ia mati dengan sendirinya. Penyaliban adalah sebuah hukuman yang disyariatkan untuk memperberat hukuman, sementara hukuman tentunya dijatuhkan kepada orang yang masih hidup, karena orang yang telah mati sudah tidak bisa menjadi sasaran hukuman.

Penyaliban pelaku tersebut bukanlah sebuah bentuk kategori *al-mutslah* yang dilarang, karena yang dimaksud dengan *al-mutslah* yang dilarang adalah menyiksa dengan memotong-motong sebagian anggota tubuh. Ini adalah pendapat yang *ashahh* dalam madzhab Hanafi dan pendapat yang *raajih* menurut ulama Malikiyyah.[543]

Sementara itu, Asyhab salah satu ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, ulama Hanabilah, dan ath-Thahawi salah satu ulama Hanafiyah mengatakan, penyaliban dilakukan setelah pelaku dihukum mati. Karena dalam penyebutannya, Allah SWT mendahulukan penyebutan hukuman dibunuh sebelum penyebutan hukuman salib. Sementara penyaliban pelaku dalam keadaan masih hidup adalah sebuah bentuk penyiksaan dan *mutslah,*[544] sementara, Rasulullah saw. melarang *al-mutslah* dan penyiksaan terhadap binatang dalam sabda beliau,

إِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ

"Apabila kamu sekalian membunuh, bunuhlah dengan cara yang baik, dan apabila kamu sekalian menyembelih, sembelihlah dengan cara yang baik."[545]

Tujuan penyaliban terdakwa setelah sebelumnya ia dihukum bunuh adalah sebagai bentuk pembalasan serta memberikan efek jera, rasa takut, dan pelajaran kepada orang-orang. Jangka waktu penyaliban menurut jumhur ulama adalah tiga hari, jasadnya tidak boleh dibiarkan tersalib lebih lama dari itu.

Sementara itu, Imam Ahmad mengatakan, jangka waktu lamanya penyaliban disesuaikan dengan jangka waktu sesuatu yang dalam jangka waktu itu sudah bisa disebut sebagai penyaliban. Ibnu Qudamah mengatakan, yang benar adalah penyaliban harus ditentukan batas waktunya sebagaimana yang disebutkan oleh al-Kurkhi. Jangka waktunya itu disesuaikan dengan kadar lama yang sudah bisa membuat penyaliban itu dilihat dan diketahui orang banyak secara luas.

---

543 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 95; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 271; *Al-Mabsuuth,* juz 9, hlm. 196; dan referensi-referensi yang disebutkan pada pembahasan seputar hukuman *hadd* bagi para pelaku pembegalan di atas

544 *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 248; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4, hlm. 81 dan halaman berikutnya; *Al-Mughni,* juz 8, hlm. 288; *As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah* karya Ibnu Taimiyyah, hlm. 78; *Al-Muntaqa 'ala Al-Muwaththa',* juz 7, hlm. 172

545 HR. Muslim, Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Syadad Ibnu Aus r.a dengan redaksi, *"Sesungguhnya Allah SWT. telah mewajibkan untuk berbuat baik kepada segala sesuatu. Oleh karena itu, apabila kamu sekalian membunuh, bunuhlah dengan cara yang baik, dan apabila kamu sekalian menyembelih, sembelihlah dengan cara yang baik, hendaklah salah seorang dari kamu sekalian menajamkan pisaunya (ketika hendak menyembelih) dan hendaklah ia membiarkan binatang sembelihannya itu hingga benar-benar mati (atau hendaklah menyembelihnya dengan cepat dan kuat supaya cepat mati, sehingga binatang tersebut tidak terlalu lama merasakan sakit)."* Lihat, *Al-Jaami' Ash-Shaghiir,* juz 1, hlm. 71; *Al-Arba'iin An-Nawawiyyah,* hlm. 41; *Nailul Awthaar,* juz 8, hlm. 141.

b. *An-Nafyu* (Pengasingan)

An-nafyu menurut ulama Hanafiyah artinya adalah menahan dan memenjarakan. Karena penjara mengandung unsur membuang dari muka bumi dan keluar dari dunia dengan tetap dalam keadaan hidup kecuali dari tempat di mana seseorang di penjara. Kondisi semacam ini menurut istilah orang-orang disebut pembuangan dari muka bumi dan keluar dari dunia, sebagaimana perkataan sebagian orang yang hidup di dalam penjara,

"Kami keluar dari dunia sementara kami masih termasuk dari penduduk dunia. Kami, di dunia ini adalah orang yang masih hidup bukan dan juga bukan orang mati."

"Apabila pada suatu hari ada petugas lapas datang kepada kami karena suatu keperluan, kami merasa heran dan berkata, 'Ada orang datang dari dunia.'"

Adapun *at-taghriib* (pembuangan), itu bisa menimbulkan gangguan dan kemudharatan bagi negeri lain, memberikan kesempatan kepada terpidana untuk kabur dan lari ke negeri musuh (*daarul harb*) dan itu sama saja dengan menempatkannya pada situasi di mana ia berpotensi terancam kufur.[546]

Sementara itu, ulama Malikiyah mengatakan, *an-nafyu* adalah membuangnya dari wilayah tempat ia berada ke wilayah lain dan memenjarakannya di sana hingga ia tampak sudah tobat. Jarak antara dua wilayah tersebut adalah, jarak minimal perjalanan yang sudah memperbolehkan untuk mengqashar shalat.[547] *An-Nafyu* di sini adalah semakna dengan *at-taghriib* dalam hukuman *hadd* zina, yaitu dipenjara di kawasan lain.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan, *an-nafyu* di sini maksudnya adalah, imam memenjarakan para pelaku pembegalan hingga tampak bahwa mereka telah tobat, atau menjatuhi mereka hukuman *ta'zir* dalam bentuk hukuman yang menurutnya bisa memberi efek jera terhadap mereka.[548] Adapun *at-taghriib* dalam hukuman *hadd* zina maksudnya adalah, membuang ke wilayah lain sebagaimana yang telah disebutkan di bagian terdahulu.

Sementara itu, ulama Hanabilah mengatakan, *an-nafyu* adalah mengusir para pelaku pembegalan dan tidak membiarkan mereka bisa berdiam di suatu wilayah pun, sehingga mereka hidup menjadi gelandangan tanpa tempat tinggal. Hal ini berdasarkan pada apa yang diriwayatkan dari al-Hasan dan az-Zuhri, bahwa *an-nafyu* adalah mengusir para pelaku pembegalan dari semua wilayah dan kawasan, sehingga mereka tidak bisa tinggal di suatu wilayah pun dan menjadikan mereka hidup menggelandang.[549] Adapun *at-taghriib* dalam hukuman *hadd* zina maksudnya adalah, sama seperti yang dikatakan oleh ulama Syafi'iyah di atas.

c. Sifat Hukuman Pembegalan

Hukuman *hadd* pembegalan adalah murni hak Allah SWT sehingga di dalamnya berlaku prinsip *at-tadaakhul* (yaitu, apabila ada pelaku pembegalan telah melakukan beberapa kali pembegalan, kemudian setelah itu baru tertangkap, maka hukuman hadd yang dijatuhkan kepadanya hanya satu kali), tidak memiliki celah adanya pengampunan, pengguguran, atau kesepakatan damai (*ash-shulh*) terhadapnya, sama seperti yang berlaku dalam hukuman *hadd* pencurian yang telah dijelaskan di bagian

---

546 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 95; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 270; *Al-Mabsuuth*, juz 9, hlm. 135 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 236.

547 *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 349; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 446; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 363; *Al-Muntaqa 'ala Al-Muwaththa'*, juz 7, hlm. 173.

548 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 181; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 284.

549 *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 294

terdahulu. Adapun mengenai apakah pelaku pembegalan bisa dikenai denda berikut hukuman *hadd* pembegalan sekaligus, dalam hal ini para ulama berbeda pendapat.

Fuqaha sepakat, apabila para pembegal mengambil dan merampas harta korbannya dan hukuman *hadd* telah ditegakkan terhadap mereka, dan apabila harta yang mereka rampas itu masih ada, maka dikembalikan kepada pemiliknya. Apabila harta itu sudah rusak atau sudah tidak ada lagi, ulama Hanafiyah mengatakan, seseorang tidak bisa dikenai hukuman *hadd* sekaligus denda. Hal ini berdasarkan hadits,

"Apabila hukuman hadd telah ditegakkan terhadap seorang pencuri, maka tidak ada tanggungan denda lagi atas dirinya."[550]

Karena pemberian denda berarti menghendaki pemilikan (maksudnya, jika seorang pembegal misalnya dikenai denda ganti rugi atas harta yang dirampasnya, maka harta yang ia rampas itu statusnya berubah menjadi miliknya dan status ini berlaku surut ke belakang, sehingga harta itu berubah menjadi miliknya sejak ia merampasnya), sementara kepemilikan menghalangi penjatuhan hukuman *hadd*. Oleh karena itu, hukuman *hadd* dan pendendaan ganti rugi kedua-duanya tidak bisa dijatuhkan kepada terpidana sekaligus.[551]

Sementara itu, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah mengatakan, hukuman *hadd* dan hukuman pendendaan kedua-duanya bisa dijatuhkan sekaligus, sama seperti yang berlaku dalam pencurian. Karena harta adalah barang yang harus ditanggung dengan cara dikembalikan jika seandainya barangnya masih ada. Begitu pula harta itu harus ditanggung dengan membayar denda ganti ruginya apabila sudah rusak, sama seperti jika si terpidana tidak dikenai hukuman *hadd*. Hukuman *hadd* dan pendendaan adalah dua hak yang harus dipenuhi untuk orang yang berhak terhadapnya. Oleh karena itu, hukuman *hadd* dan hukuman denda kedua-duanya bisa dijatuhkan sekaligus, sama seperti hukuman dan denda ganti rugi nilai dalam kasus membunuh binatang buruan tanah haram milik seseorang.[552]

5. PERKARA-PERKARA YANG BISA MENGGUGURKAN HUKUMAN *HADD* PEMBEGALAN DAN IMPLIKASI-IMPLIKASINYA

Hukuman *hadd* pembegalan bisa gugur karena beberapa hal:

1. Korban pembegalan menyangkal pengakuan si pelaku bahwa ia telah melakukan pembegalan terhadapnya.
2. Si pelaku pembegalan mencabut dan menganulir kembali pengakuannya.
3. Korban pembegalan menyangkal *bayyinah*-nya.
4. Harta yang dirampas dan dibegal statusnya berubah menjadi hak milik si pembegal sebelum perkaranya diajukan dan dilaporkan ke hakim atau meskipun setelah perkaranya diajukan dan dilaporkan ke hakim menurut jumhur ulama Hanafiyah, berbeda dengan pendapat ulama yang lain, sama seperti yang disebutkan pada masalah pencurian di atas.
5. Pelaku pembegalan telah bertobat sebelum ia berhasil ditangkap. Hal ini berdasarkan ayat,

---

550 Redaksi yang benar untuk hadits mursal ini adalah, *"Seorang pencuri tidak dikenai hukuman tanggungan denda apabila ia telah dikenai hukuman hadd." Takhrij* hadits ini telah disebutkan di bagian terdahulu.

551 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 95

552 *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 350; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 182; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 295, 298

"Kecuali orang-orang yang tobat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka, ketahuilah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." **(Al-Maa`idah: 34)**

Ini sudah menjadi kesepakatan para imam.[553]

Gugurnya hukuman *hadd* karena pelakunya bertobat atau karena hukuman *hadd* itu tidak bisa dijatuhkan kepadanya karena suatu hal, yaitu belum memenuhi syarat-syarat terkena hukuman *hadd* seperti harta yang diambil tidak mencapai nishab misalnya. Implikasinya adalah, apabila hartanya masih ada, maka harus dikembalikan kepada pemiliknya. Apabila sudah binasa atau habis karena digunakan, harus digantinya.

Apabila pelaku pembegalan membunuh korbannya dengan menggunakan senjata tajam, menurut ulama Hanafiyah, ia wajib diqishas. Apabila pelaku pembegalan membunuh korbannya dengan menggunakan semacam tongkat atau batu, maka *'aaqilah* si pelaku menanggung diyat untuk para ahli waris korban yang dibunuh tersebut. Sedangkan menurut jumhur, dalam pembunuhan sengaja, maka yang wajib adalah hukum qishas, apakah pembunuhan itu dengan menggunakan senjata tajam maupun dengan yang lainnya.

Apabila para pelaku pembegalan melukai korbannya, maka bentuk-bentuk luka yang memungkinkan untuk dilakukan qishas (menghukum dengan bentuk yang sama dengan yang dilakukan oleh pelaku terhadap korban) terhadap pelakunya, maka ia diqishas. Sedangkan untuk bentuk luka yang tidak memungkinkan untuk dilakukan qishas terhadap pelakunya, ia wajib membayar *ursy*.[554]

- ***Al-bughaah (Kelompok Pemberontak, Separatis)***

a. Definisi *al-Baghyu* (Tindakan Pemberontakan, Separatisme)

Kata *al-baghyu* secara bahasa bisa berarti *ath-thalab* (mencari, menginginkan), seperti dalam ayat,

"Musa berkata, "Itulah (tempat) yang kita cari." **(Al-Kahfi: 64)**

Atau bisa berarti *at-ta'addii* (melanggar, melampaui batas). Sedangkan menurut istilah fuqaha sebagaimana definisi yang diutarakan oleh Ibnu Arafah al-Maliki adalah, sikap tidak mau tunduk dan patuh kepada orang yang menjadi pemimpin sah dalam selain kemaksiatan dengan menggunakan kekerasan, meskipun sikap itu diambil berdasarkan suatu alasan interpretasi (penta`wilan).[555]

Al-baghyu adalah haram berdasarkan hadits,

مَنْ نَزَعَ يَدَهُ مِنَ الطَّاعَةِ فَلاَ حُجَّةَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ مَاتَ مُفَارِقًا لِلْجَمَاعَةِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً

"Barangsiapa mencabut tangannya dari kepatuhan kepada pemimpinnya, kelak pada hari kiamat, ia datang dalam keadaan ia tidak memiliki suatu hujjah pun. Barangsiapa mati dalam keadaan dirinya memisahkan diri dari jamaah, maka ia mati dengan kematian jahiliyah."[556]

---

[553] *Al-Badaa`i',* juz 7, hlm. 96; *Al-Muntaqaa 'ala Al-Muwaththa`,* juz 7, hlm. 174

[554] *Al-Badaa`i',* juz 7, hlm. 96; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 363; *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 285; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 271

[555] *Haasyiyah Ad-Dasuqi,* juz 4, hlm. 298

[556] Hadits-hadits yang semakna dengan ini jumlahnya sangat banyak, di antaranya adalah, Hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dan an-Nasa`i dari Abu Hurairah r.a, ia berkata, "Rasulullah bersabda, *'Barangsiapa keluar dari kepatuhan (kepada pemimpin) dan memisahkan diri dari jamaah, lalu ia mati, maka ia mati dengan kematian jahiliah.'"* Hadits yang diriwayatkan oleh Hakim dari Abdullah Ibnu Umar r.a dengan redaksi,

"Barangsiapa keluar dan memisahkan diri dari jamaah, sungguh ia telah melepas simpul tali Islam dari lehernya hingga ia kembali mengikatkannya. Dan barangsiapa mati dalam keadaan dirinya tidak berada di bawah kepemimpinan seorang pemimpin jamaah,

Dalam hadits lain, Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا

"Barangsiapa mengangkat senjata terhadap kami, ia bukan termasuk dari golongan kami."[557]

Ulama Hanafiyah mendefinisikan *al-bughaat* (kelompok pemberontak) seperti berikut, suatu kaum yang memiliki kekuatan dan kawasan tempat pertahanan, mereka berseberangan dengan kaum Muslimin dalam sebagian hukum berdasarkan sebuah pemahaman dan interpretasi (ta`wil), menguasai suatu kawasan, membentuk sebuah komunitas tersendiri dan menjalankan hukum-hukum mereka, seperti kaum Khawarij dan yang lainnya.

Adapun Khawarij atau kelompok al-Haruriyah adalah, sekelompok orang yang menentang dan memberontak terhadap Ali ibnu Abi Thalib r.a., mereka menghalalkan darah Ali ibnu Abi Thalib r.a., menghalalkan darah dan harta benda kaum Muslimin, dan menghalalkan untuk menawan para wanita kaum Muslimin, mereka mengafirkan para sahabat Rasulullah saw. dan memiliki pendapat bahwa setiap dosa adalah kufur.[558] Mereka memiliki sikap sangat keras, pandangan ekstrem, konservatif dan terlalu berlebihan dalam beragama.

Adapun kelompok pemberontak selain Khawarij, mereka tidak separah seperti sikap Khawarij dan tidak sampai bersikap menghalalkan darah kaum Muslimin dan menawan para perempuan mereka.

Sementara itu, ulama Malikiyah mendefinisikan *al-bughaat* seperti berikut, orang-orang yang memerangi kaum Muslimin dengan berdasarkan pada suatu paham dan interpretasi seperti kelompok-kelompok sesat semisal Khawarij dan yang lainnya. Mereka melakukan pembangkangan dan pemberontakan terhadap pemimpin kaum Muslimin, atau tidak bersedia untuk tunduk dan patuh kepadanya, atau tidak bersedia menunaikan suatu hak yang menjadi kewajiban mereka seperti zakat dan semisalnya.[559]

Sementara itu, definisi *al-bughaat* menurut ulama Hanabilah adalah, orang-orang yang menentang dan memberontak kepada imam meskipun imam tersebut adalah imam yang tidak adil, dengan berlandaskan pada suatu paham dan interpretasi sebagai pembenaran sikap memberontak mereka itu. Mereka memiliki kekuatan dan senjata, meskipun di antara mereka tidak ada orang yang dipatuhi. Tindakan pembangkangan dan pemberontakan terhadap imam adalah haram, meskipun imam tersebut adalah imam yang tidak adil.[560]

Perbedaan antara *al-baaghii* (pemberontak) dengan *al-nuhaarib* (pembegal) adalah, pembegal melakukan penyerangan dan pembangkangan karena kefasikan dan kemaksiatan tanpa berlandaskan pada suatu interpretasi. Sedangkan *al-baaghii* (pemberontak) adalah

---

*kematiannya itu adalah kematian jahiliah.'*Hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Bukhari, dan Muslim dari Abdullah Ibnu Abbas r.a, ia berkata, "Rasulullah bersabda, *'Barangsiapa melihat sesuatu yang ia benci dari diri pemimpinnya, hendaklah ia menghadapinya dengan sikap sabar, karena barangsiapa memisahkan diri dari jamaah meski hanya satu jengkal, lalu ia mati, maka kematiannya itu adalah kematian jahiliah.'"* Dalam sebuah redaksi disebutkan, *"Barangsiapa membenci sesuatu dari diri pemimpinnya, hendaklah ia menghadapinya dengan sikap sabar, karena sesungguhnya tidak ada seorang pun yang keluar memisahkan diri dari pemimpinnya meski hanya sejengkal, lalu ia mati dalam keadaan tetap seperti itu, kecuali kematiannya itu adalah kematian jahiliah."* Di antaranya lagi adalah hadits yang diriwayatkan dari Abu Dzarr r.a, Mu'awiyah r.a, Abu Darda` r.a dan masih banyak lagi yang lainnya. Lihat, *Jaami'ul Ushuul*, juz 4, hlm. 256; *Majma'uz Zawaa`id*, juz 5, hlm. 219, 220, 224; *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 171, 173.

557 HR. Ahmad, Bukhari, dan Muslim dari hadits Abdullah Ibnu Umar r.a dan Abu Musa al-Asy'ari r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Muslim dari hadits Abu Hurairah r.a dan Salamah Ibnul Akwa' r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 173; *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 257.

558 *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 408 dan halaman berikutnya; *Tuhfatul Fuqaha`*, juz 3, hlm. 251; *Haasyiyah Ibni Abidin*, juz 3, hlm. 338

559 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 363

560 *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 348 dan halaman berikutnya

orang yang melakukan penyerangan dan pembangkangan dengan berlandaskan pada suatu hasil pemahaman interpretasi yang bisa diterima. Apabila seorang pemberontak tertangkap dan ia tidak bertobat, ia tidak dikenai hukuman *hadd hiraabah* (pembegalan) dan harta yang pernah dirampasnya tidak diambil kembali darinya meskipun ia adalah orang yang mampu, kecuali jika ditangannya masih ada suatu harta rampasan yang masih utuh, maka harta itu dikembalikan kepada pemiliknya.[561] Kelompok pemberontak memiliki kekuatan dan pertahanan di suatu tempat yang dijadikan sebagai markas tempat mereka berlindung.

b. Hukum-Hukum Kelompok Pemberontak

1. Memerangi mereka dan meminta mereka bertobat

   Apabila kelompok pemberontak sudah tidak memiliki kekuatan dan pertahanan, imam menangkap mereka dan memenjarakannya hingga mereka bertobat.

   Apabila mereka dalam kondisi siap siaga untuk berperang, memiliki tempat pertahanan dan senjata, maka imam terlebih dahulu mengambil langkah-langkah persuasif untuk mengajak mereka kembali patuh, kembali bergabung ke *daarul 'adli* (negara kesatuan Islam) dan kembali kepada pendapat dan pemahaman jamaah, sama seperti langkah pertama yang diambil dalam menghadapi *ahlul harbi* (musuh kaum Muslimin). Apabila mereka tidak mengabaikan ajakan tersebut, maka *ahlul 'adli* (kaum Muslimin yang patuh kepada pemerintah) memerangi mereka hingga mereka kalah, dan boleh membunuh para anggota kelompok pemberontak tersebut yang sudah melarikan diri dan anggota mereka yang tertangkap.

   Ulama Hanafiyah memiliki pendapat yang berbeda dengan pendapat jumhur fuqaha terkait anggota kelompok pemberontak yang terluka, yaitu bahwa menurut ulama Hanafiyah, anggota mereka yang terluka boleh langsung dibunuh sekalian.[562] Imam tidak boleh memulai dan mendahului menyerang mereka hingga mereka memang mulai melakukan penyerangan terlebih dahulu, karena memerangi mereka itu adalah bertujuan untuk menolak ancaman bahaya mereka. Dalil hukum-hukum ini adalah, ayat,

   "Kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! Tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil." **(Al-Hujuraat: 9)**

   Rasulullah saw. berkata kepada Ali ibnu Abi Thalib r.a., *"Sesungguhnya kamu berperang berdasarkan atas ta'wil, sebagaimana kamu berperang berdasarkan atas at-tanziil (diturunkannya Al-Qur'an)."*[563]

---

[561] *Al-Muqaddimaat al-Mumahhidaat,* juz 3, hlm. 236

[562] *Haasyiyah Ad-Dasuqi,* juz 4, hlm. 300; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4, hlm. 127; *Al-Mughnii,* juz 8, hlm. 114; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab,* juz 4, hlm. 154 dan halaman berikutnya

[563] HR. Ahmad dengan sanad *hasan* dari Abu Sa'id al-Khudri r.a, ia berkata, "Suatu ketika, kami berada bersama Rasulullah saw. lalu beliau bersabda, *"Sesungguhnya di antara kamu sekalian terdapat orang yang berperang atas landasan hasil pemahaman dan interpretasinya terhadap Al-Qur'an, sebagaimana aku berperang atas dasar diturunkannya Al-Qur'an."* Dalam sebagian riwayat disebutkan dengan redaksi bahwa Rasulullah saw. menyebutkan secara jelas siapa yang beliau maksud dengan perkataan beliau tersebut, yaitu Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Lihat, *Majma'uz Zawaa'id,* juz 6, hlm. 244, juz 9, hlm. 133.

Persenjataan dan kuda milik kelompok pemberontak boleh disita dan dirampas untuk digunakan jika memang kaum Muslimin membutuhkannya. Seorang imam boleh melakukan hal itu terhadap harta orang yang adil (patuh kepada pemimpin dan pemerintah) jika memang kondisi yang ada membutuhkan hal itu, maka secara prioritas hal itu tentunya juga boleh dilakukan terhadap pemberontak.

Adapun harta benda mereka, maka imam menahan dan menyitanya dari tangan mereka hingga mereka tidak lagi melakukan pemberontakan. Apabila mereka sudah tidak bersikap memberontak lagi, maka harta mereka itu baru dikembalikan kepada mereka lagi. Harta benda mereka tidak bisa dimiliki dengan berdasarkan penundukan terhadap mereka, karena mereka adalah orang-orang Islam.[564]

2. Apakah mereka dikenai sanksi denda ganti rugi dan tuntutan pertanggungjawaban atas jiwa dan harta benda yang mereka rusak

Ulama Hanafiyah, ulama Malikiyah, ulama Hanabilah, dan ulama Syafi'iah berdasarkan *qaul* yang *azhhar* dari dua qaul milik mereka menyatakan bahwa kelompok pemberontak yang melandaskan sikap pemberontakannya pada suatu pemahaman dan interpretasi. Mereka tidak dikenai denda ganti rugi dan tuntutan pertanggungjawaban atas jiwa dan harta benda yang mereka rusak saat berkecamuknya perang.

Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh az-Zuhri, ia mengatakan, mayoritas terbesar umat Islam pada saat terjadi konflik horizontal, termasuk di dalamnya adalah para sahabat yang sebelumnya pernah ikut dalam perang Badr, bersepakat yakni dalam berbagai konflik yang mereka lalui seperti perang Jamal dan perang Shiffin bahwa hukuman *hadd* tidak ditegakkan terhadap seseorang yang menghalalkan kemaluan yang haram yang hal itu ia landaskan suatu hasil pemahaman interpretasi dari Al-Qur'an. Bahwa hukuman mati tidak ditegakkan terhadap seseorang yang mengalirkan darah yang diharamkan yang dilandaskan pada suatu hasil pemahaman interpretasi dari Al-Qur'an.

Seseorang tidak dikenai sanksi denda ganti rugi atas harta yang ia rusak yang hal itu ia landaskan pada hasil pemahaman interpretasi dari Al-Qur'an.[565] Juga, karena *al-Bughaat* (kelompok pemberontak) adalah suatu kelompok yang mengambil sikap menentang dan tidak mau tunduk dengan menggunakan jalur kekerasan yang sikap itu dilandaskan pada suatu pemahaman interpretasi yang bisa diterima, maka oleh karena itu, mereka tidak menanggung denda dan tuntutan pertanggungjawaban atas apa yang mereka rusak. Jika mereka dikenai sanksi denda ganti rugi dan tuntutan pertanggungjawaban, hal itu justru akan semakin membuat mereka tidak mau kembali ke pengkuan pemerintah yang sah. Oleh karena itu, pemberian denda tersebut tidak diberlakukan, sama seperti terhadap *ahlul harbi* (kafir harbi).

Ulama juga sepakat, bahwa *ahlul adli* (kaum Muslimin yang taat dan patuh kepada pemerintahan Islam) jika mereka membunuh kelompok pemberontak, ia ti-

564 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 140 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 409 dan halaman berikutnya; *Al-Mabsuuth,* juz 10, hlm. 124 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 3, hlm. 295; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab,* juz 4, hlm. 155.

565 Riwayat ini disebutkan oleh Imam Ahmad dalam riwayat al-Atsram, dan ia menjadikannya sebagai landasan *hujjah*. Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 7, hlm. 169.

dak berdosa dan tidak pula terkena kewajiban membayar kafarat, juga ia tidak terkena denda ganti rugi atas harta benda kelompok pemberontak yang ia rusak. Hal ini berdasarkan riwayat az-Zuhri di atas. Dalam hal ini, *ahlul 'adli* berarti melakukan sesuatu yang memang ia diperintahkan untuk melakukannya, membunuh orang yang memang Allah SWT halalkan untuk membunuhnya dan memerintahkan untuk memeranginya. Begitu juga, harta benda milik pemberontak yang ia rusakkan statusnya adalah rusak dengan sia-sia, dalam arti ia tidak dikenai denda ganti rugi, sama seperti jiwa pemberontak yang ia bunuh. Karena apabila ia tidak dikenai sanksi apa-apa atas jiwa pemberontak yang ia bunuh, maka secara prioritas, ia juga tidak dikenai sanksi denda ganti rugi atas harta pemberontak yang ia rusak.[566]

Apabila kelompok pemberontak atau kelompok adil saling merusak harta benda sebagian yang lainnya, sebelum kelompok pemberontak sempat memiliki kekuatan pertahanan di suatu tempat, atau setelah mereka kalah, maka mereka dikenai denda atas apa yang mereka rusakkan berupa jiwa dan harta benda. Karena pada kondisi seperti itu, mereka berarti sudah menjadi bagian dari penduduk negeri Islam, sehingga jiwa dan harta mereka statusnya dilindungi.

Kharaaj dan *'usyr* yang dipungut oleh kelompok pemberontak dari kawasan yang berhasil mereka taklukkan, maka imam tidak memungut lagi *kharaaj* dan *'usyr* dari penduduk kawasan tersebut untuk kedua kali. Karena kekuasaan dan kewenangan imam dalam memungut *kharaaj* dan *'usyr* didasarkan pada perlindungan yang ia berikan, sementara imam tidak berhasil memberikan perlindungan kepada penduduk kawasan tersebut.

Apabila kelompok pemberontak tersebut men-*tasharuf*-kan harta hasil pungutan *kharaaj* dan *'usyr* tersebut sesuai dengan sasarannya yang sebenarnya, itu sudah mencukupi bagi para penduduk kawasan tersebut, sehingga mereka sudah tidak memiliki beban kewajiban apa-apa, sebab hak yang ada telah sampai kepada pihak yang berhak mendapatkannya. Namun apabila kelompok pemberontak tersebut tidak men-*tasharuf*-kannya pada sasaran yang sebenarnya, maka penduduk kawasan tersebut diberi fatwa hendaknya mereka kembali membayar *kharaaj* dan *'usyr*, karena apa yang telah mereka bayarkan sebelumnya kepada kelompok pemberontak tersebut belum sampai kepada sasaran yang sebenarnya.[567]

3. Hukuman untuk berbagai kejahatan yang dilakukan oleh kelompok pemberontak

Apabila kelompok pemberontak melakukan pencegatan dan pembegalan terhadap *ahlul 'adli* yang sedang melakukan perjalanan, mereka tidak dikenai hukuman *hadd*. Karena mereka memiliki suatu pemahaman interpretasi, yang berdasarkan hal itu, mereka menganggap bahwa harta benda *ahlul 'adli* adalah halal bagi mereka dan mereka memiliki kekuatan dan tempat yang menjadi markas pertahanan mereka.

Seandainya ada seorang anggota pemberontak melakukan pencurian terhadap

566 *Al-Mabsuuth,* juz 10, hlm. 128; *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 141; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 414; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 448; *Haasyiyah Ad-Dasuqi,* juz 4, hlm. 300; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 364; *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 220; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4, hlm. 125; *Al-Mughnil,* juz 8, hlm. 113; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 128; *Syarh Shahih Muslim* karya An-Nawawi, juz 7, hlm. 170; *Ghaayatul Muntahaa,* juz 3, hlm. 351

567 *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab,* juz 4, hlm. 156

harta salah seorang *ahlul 'adli*, imam tidak bisa menjatuhinya hukuman potong tangan, karena imam tidak memiliki kekuasaan dan kewenangan atas *daarul baghyi* (kawasan yang dikuasai oleh kelompok pemberontak), juga berdasarkan riwayat az-Zuhri di atas.

Secara garis besar bisa dikatakan, menurut ulama Hanafiyah, hukuman *hadd* tidak bisa ditegakkan terhadap kelompok pemberontak, karena imam tidak memiliki kekuasaan dan kewenangan atas *daarul baghyi*. Ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah sependapat dengan ulama Hanafiyah dalam hal bahwa kelompok pemberontak tidak menanggung denda atas jiwa dan harta benda yang mereka rusakkan di tengah-tengah berkecamuknya konflik, dan mereka tidak dikenai hukuman *hadd*.[568]

Sementara itu, Imam Syafi'i mengatakan, seorang anggota pemberontak apabila mereka mengambil sesuatu dari harta kaum Muslimin, maka ia dikenai hukuman potong tangan, meskipun itu ia lakukan di kawasan kekuasaan kelompok pemberontak. Karena berarti ia adalah orang yang melakukan kejahatan, sehingga sama saja apakah ia memiliki kawasan yang menjadi markas pertahanan dan perlindungan maupun tidak. Karena seorang pelaku kejahatan seharusnya berhak untuk diperberat, bukan justru diberi keringanan.

Apabila seorang pemberontak mencuri harta orang adil (orang yang patuh kepada pemimpin atau pemerintah Islam yang sah) di kawasan *daarul Islam*, maka ia dipotong tangannya, meskipun ia memiliki pandangan dan asumsi bahwa harta orang tersebut adalah halal baginya, karena dalam kondisi seperti ini, berarti ia tidak berada dalam tempat berlindung dan tempat pertahanannya.[569]

Secara garis besar bisa dikatakan, bahwa menurut ulama Syafi'iyah, dalam masalah tanggungan terhadap jiwa dan harta benda serta dalam masalah hukuman *hadd*, dalam selain kondisi berkecamuknya konflik dan perang, status pemberontak sama seperti *ahlul 'adli*. Apabila seorang pemberontak melakukan kejahatan pembunuhan, maka pendapat yang sahih menurut ulama Syafi'iyah adalah, ia tidak lantas harus dihukum bunuh, akan tetapi boleh memberinya ampunan. Hal ini berdasarkan perkataan Ali ibnu Abi Thalib r.a. setelah ia terluka akibat serangan Ibnu Muljim, "Berilah ia makan, minum, dan penjarakanlah ia. Apabila aku masih diberi kesempatan hidup, aku adalah wali darahnya. Jika mau aku akan memberi ampunan, dan jika mau, aku akan meng-qishas-nya (membalasnya dengan sesuatu yang sama dengan yang dilakukan).[570]

4. Perbedaan antara memerangi kelompok pemberontak dengan memerangi kaum musyrikin

Al-Bughaat (kelompok pemberontak), berdasarkan kesepakatan fuqaha sebagaimana yang telah kita ketahui bersama, adalah orang-orang yang melakukan pembangkangan dan pemeberontakan terhadap imam dengan maksud dan tujuan untuk menggulingkannya, atau tidak mau tunduk dan patuh kepadanya, atau tidak mau menunaikan hak yang menjadi kewajiban mereka, yang semua itu mereka lakukan dengan berdasarkan pada suatu landasan

568 *Al-Qawaanin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 364; *Al-Mughni*, juz 8, hlm. 113
569 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 141; *Tuhfatul Fuqaha'*, juz 3, hlm. 252; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 221
570 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 221; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 129, juz 2, hlm. 277 dan halaman berikutnya

pemahaman interpretasi. Poin inilah (mereka melakukan tindakan pemberontakan dan perlawanan terhadap imam tersebut didasarkan pada suatu pemahaman interpretasi) yang membedakan kelompok pemberontak dengan kelompok *muhaarib* (pembegal).

Menurut ulama Malikiyah, terdapat sebelas titik perbedaan yang membedakan antara hukum memerangi kelompok pemberontak dengan hukum memerangi kaum musyrikin, sebagaimana yang dijelaskan oleh Al-Qarafi al-Maliki.[571] Maksud dan tujuan memerangi mereka adalah untuk mencegah mereka bukan untuk membunuh mereka, tidak boleh mengejar dan membunuh mereka yang telah melarikan diri, anggota mereka yang terluka tidak boleh dibunuh sekalian, mereka yang tertawan tidak boleh dibunuh, harta mereka tidak boleh diambil sebagai harta *ghanimah*, kaum perempuan dan anak-anak mereka tidak boleh dijadikan tawanan, tidak boleh meminta bantuan dari orang musyrik untuk memerangi mereka, kita tidak boleh melakukan kesepakatan damai dengan mereka dengan perjanjian mereka membayar sejumlah harta kepada kita, tidak boleh menyerang mereka dengan manjaniq, kebun-kebun mereka tidak boleh dibakar, dan pohon-pohon milik mereka tidak boleh ditebang.

Pendapat yang *mu'tamad* dalam madzhab Maliki adalah, seorang imam boleh memerangi kelompok pemberontak dengan menggunakan pedang, panah, manjaniq, dengan menenggelamkan, membakar, memutus suplai bantuan dan air, kecuali jika di antara mereka terdapat kaum perempuan dan anak-anak, maka kita tidak boleh memerangi mereka dengan melempari mereka dengan api, kita tidak boleh menjadikan kaum perempuan dan anak-anak mereka sebagai tawanan dan kita tidak boleh merampas harta benda mereka, karena mereka adalah tetap orang-orang Islam.

Memerangi kaum musyrik harbi sama seperti memerangi kelompok pemberontak kecuali dalam lima hal, yaitu mereka boleh tetap dikejar dan diperangi meski mereka telah mundur dan melarikan diri, boleh sengaja untuk membunuh mereka, mereka dituntut atas darah dan harta benda yang mereka binasakan baik pada saat berkecamuknya perang maupun dalam kesempatan yang lain, boleh menahan mereka yang tertangkap untuk dilakukan *al-Istibraa'* terhadap mereka, *kharaaj* dan zakat yang mereka pungut dari orang Islam, maka itu tidak bisa menggugurkan kewajiban orang Islam tersebut, sama seperti jika yang mengambil dan memungutnya adalah orang yang mengghashab.

E. HUKUMAN *HADD ASY-SYURB*, HUKUMAN *HADD AS-SUKR*, DAN MACAM-MACAM MINUMAN

RANCANGAN PEMBAHASAN

Pembahasan seputar tema hukuman hadd menenggak khamr (*hadd asy-syurb*) dan hukuman *hadd* mabuk karena menenggak minuman keras selain khamr berdasarkan istilah ulama Hanafiyah. Berikut pendapat selain ulama Hanafiyah, dibagi menjadi beberapa bagian pembahasan seperti berikut:

1. Definisi hukuman *hadd* menenggak khamr dan hukuman *hadd* mabuk karena menenggak minuman keras selain khamr, definisi mabuk, syarat-syarat penjatuhan hukuman *hadd* dan kadarnya.

---

[571] *Al-Furuuq*, juz 4, hlm. 171. Lihat juga, *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 364; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4, hlm. 299

2. Macam-macam minuman yang diharamkan dan yang diperbolehkan.
3. Hukum-hukum khamr.
4. Hukum-hukuman minuman memabukkan selain khamr.
5. Pembuktian dan penetapan vonis kejahatan menenggak minuman keras.
6. Berbagai bahaya narkoba dan hukum-hukumnya dalam Islam.

1. DEFINISI HUKUMAN HADD MENENGGAK KHAMR DAN HUKUMAN HADD MABUK KARENA MENENGGAK MINUMAN KERAS SELAIN KHAMR

Ulama Hanafiyah menetapkan dua bentuk hukuman *hadd* atas kejahatan menenggak minuman yang diharamkan, yaitu hukuman menenggak khamr dan hukuman mabuk karena menenggak minuman keras selain khamr. Hukuman *hadd asy-syurb* adalah yang khusus dijatuhkan karena menenggak khamr, sehingga pelaku tetap dikenai hukuman *hadd asy-syurb* tersebut, apakah kadar khamr yang ia minum hanya sedikit maupun banyak. Penjatuhan hukuman *hadd asy-Syurb* ini tidak harus dengan syarat si pelaku sampai mabuk, sehingga ia tetap dikenai hukuman *hadd asy-syurb*, apakah yang ia minum hanya sedikit maupun banyak, apakah ia mabuk maupun tidak. Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ

"Barangsiapa menenggak khamr, deralah ia."[572]

Khamr, sebagaimana yang akan kami jelaskan adalah, air anggur yang mengalami peragian. Disebut khamr, ada kalanya karena minuman itu bisa menutup akal, atau karena minuman itu memenuhi akal, atau karena minuman itu mengalami peragian dengan sendiri, supaya tidak ada sesuatu yang masuk ke dalamnya dan merusaknya.

Adapun hukuman *hadd as-sukr* adalah, hukuman *hadd* untuk kondisi mabuk dikarenakan menenggak minuman keras selain khamr[573] yang akan dijelaskan di bagian mendatang.

Sementara itu, jumhur ulama tidak membedakan antara menenggak khamr dan menenggak minuman keras lainnya. Mereka mengatakan, setiap minuman yang jika banyak bisa memabukkan, maka meskipun sedikit tetap haram, dan itu adalah khamr, hukumnya sama seperti minuman keras yang terbuat dari air anggur dalam hal pengharamannya dan keharusan peminumnya untuk dikenai hukuman *hadd*.[574] Hal ini berdasarkan hadits,

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ

"Setiap minuman yang memabukkan adalah khamr, dan setiap khamr adalah haram."[575]

---

572 Hadits ini diriwayatkan dari dua belas sahabat, mereka adalah, Abu Hurairah r.a, Mu'awiyah r.a, Abdullah Ibnu Umar r.a, Qabishah Ibnu Dzu`aib r.a, Jabir r.a, Syarid Ibnu Suwaid r.a, Abu Sa'id al-Khudri r.a, Abdullah Ibnu Amr r.a, Jarir Ibnu Abdillah Al-Bajali r.a, Abdullah Ibnu Mas'ud r.a, Syurahbil Ibnu Aus r.a, dan Ghuthaif Ibnul Harits r.a. Hadits Abu Hurairah r.a diriwayatkan oleh an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah. Hadits Mua'wiyah r.a diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, Abu Dawud dan Ibnu Majah. Hadits Abdullah Ibnu Umar r.a dan hadits Jabir r.a diriwayatkan oleh an-Nasa`i. Hadits Qabishah Ibnu Dzu`aib r.a diriwayatkan oleh Abu Dawud. Hadits Abu Sa'id al-Khudri r.a diriwayatkan oleh Ibnu Hibban. Hadits Ghuthaif Ibnul Harits r.a diriwayatkan oleh Al-Bazzar. Hadits-hadits para sahabat lainnya diriwayatkan oleh Hakim. Dengan begitu, hadits ini termasuk kategori hadits mutawatir. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 346 dan halaman berikutnya; *Jaami'ul Ushuul*, juz 4, hlm. 333 dan halaman berikutnya; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 6, hlm. 277; *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 146

573 *Al-Badaa`i'*, juz 7, hlm. 39; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 178; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 3, hlm. 195

574 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 434; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 187; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 304; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 286; *Al-Muntaqaa 'ala Al-Muwaththa`*, juz 3, hlm. 147

575 Hadits ini dengan redaksi seperti ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dan ad-Daraquthni dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh imam Ahmad, Imam Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, dan Abu Dawud dengan redaksi, *"Setiap minuman yang memabukkan adalah khamr dan setiap minuman yang memabukkan adalah haram."* Begitu juga, hadits ini diriwayatkan juga oleh Ibnu Hibban, Abdurrazzaq, dan ad-Daraquthni. Hadits ini juga diriwayatkan dari sejumlah sahabat lainnya, seperti Anas Ibnu Malik

Definisi dan kriteria mabuk

Imam Abu Hanifah mengatakan, kondisi mabuk yang berimplikasi hukuman *hadd as-Sukr* dan hukum haram adalah, kondisi mabuk yang menghilangkan akal, sekiranya orang yang mabuk sudah tidak ingat dan tidak paham apa-apa, tidak bisa memahami perkataan, tidak bisa membedakan antara orang laki-laki dan orang perempuan, dan tidak bisa membedakan mana bumi dan mana langit. Karena hukuman *hadd* dijatuhkan terhadap pelaku yang melakukan suatu kejahatan yang mengharuskan ia dijatuhi hukuman *hadd* tersebut adalah ketika tindakan itu dilakukan dalam bentuknya yang optimal. Hal ini sebagai langkah untuk menghindari penjatuhan hukuman *hadd* sebisa mungkin, berdasarkan hadits, *"Tolak dan hindarilah penjatuhan hukuman hadd karena adanya syubhat."* Berdasarkan hal ini, maka kondisi mabuk yang dikenai hukuman *hadd* adalah kondisi mabuk yang mencapai puncaknya dan benar-benar mabuk total.

Sementara itu, Muhammad, Abu Yusuf, dan para imam yang lain mengatakan, orang mabuk adalah orang yang kebanyakan perkataannya adalah igauan dan halusinasi, serta tidak jelas apa yang dikatakan. Karena inilah kondisi mabuk menurut istilah dan pengertian umum orang-orang. Karena orang mabuk menurut istilah dan pengertian umum orang-orang adalah sebutan untuk orang yang bicaranya mengigau, tidak jelas, dan ngelantur, tidak tahu mana baju miliknya dan mana baju orang lain, tidak tahu mana sendalnya dan mana sendal orang lain.

Kebanyakan ulama terkemuka cenderung kepada pendapat Muhammad dan Abu Yusuf tersebut, dan fatwa yang diberikan juga berdasarkan pada pendapat keduanya itu sebagaimana yang ditegaskan oleh pengarang kitab *Tanwiirul Abshaar* dan yang lainnya.[576] Ini juga pendapat selain ulama Hanafiyah.

Syarat-syarat hukuman *hadd* menenggak minuman keras

Ada delapan syarat supaya hukuman *hadd* menenggak minuman keras bisa dijatuhkan.[577] Kedelapan syarat tersebut adalah:

1. Pelakunya berakal.
   Oleh karena itu, jika pelakunya adalah orang gila, ia tidak dikenai *hukuman hadd.*
2. Baligh.
   Oleh karena itu, jika pelakunya adalah anak kecil, ia tidak dikenai *hukuman hadd.*
3. Muslim.
   Oleh karena itu, jika pelakunya adalah orang kafir, ia tidak dikenai *hukuman hadd* dan ia tidak dilarang dari menenggak minuman keras.
4. Ia meminum minuman keras itu atas kemauan dan keinginan sendiri, tidak dalam kondisi dipaksa.
5. Ia meminum minuman keras itu bukan karena terpaksa dan darurat untuk menghilangkan sesuatu yang menyumbat tenggorokannya.
6. Ia tahu bahwa apa yang ia minum itu adalah minuman keras.
   Oleh karena itu, apabila ia meminumnya karena mengira itu adalah minuman lain

---

r.a, Umar Ibnul Khaththab r.a, Qurrah Ibnu Iyas r.a, Qais Ibnu Sa'd Ibnu Ubadah Al-Anshari r.a, Maimunah r.a, Abu Musa al-Asy'ari r.a dan yang lainnya, bahkan jumlah perawi hadits ini mencapai angka dua puluh enam sahabat yang kami hitung dalam *takhrij* hadits-hadits *Tuhfatul Fuqaha'*, juz 3, hlm. 449. Maka oleh karena itu, hadits ini termasuk kategori hadits mutawatir. Lihat juga, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 295; *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 359; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 5, hlm. 57; *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 173

576 *Mukhtashar Ath-Thahawi*, hlm. 278; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 118; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 187; *Haasyiyah Ibni Abidin*, juz 3, hlm. 181

577 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 361; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 308; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 286; *Al-Lubaab ma'a Al-Kitaab*, juz 3, hlm. 193; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 330

bukan minuman keras, ia tidak dikenai hukuman *hadd*.

7. Ia tahu bahwa minuman keras adalah diharamkan.

   Oleh karena itu, apabila ia mengaku bahwa ia tidak tahu jika minuman keras adalah diharamkan, maka dalam hal ini ulama Malikiyah berbeda pendapat, apakah pengakuannya itu bisa diterima ataukah tidak. Sementara itu, selain ulama Malikiyah mengatakan, pengakuannya itu tidak bisa diterima, apabila ia adalah orang yang tumbuh dan hidup di tengah-tengah masyarakat Muslim.

8. Madzhab dan pendapat yang diikutinya memang mengharamkan apa yang ia minum tersebut.

   Oleh karena itu, apabila ada seseorang meminum minuman *nabiidz*, sementara ia termasuk orang yang memiliki pendapat bahwa *nabiidz* adalah minuman halal, maka dalam hal ini para ulama berbeda pendapat, apakah ia tetap dikenai hukuman *hadd* ataukah tidak. Ulama Hanabilah menuturkan, bahwa hukuman *hadd* atas tindakan menenggak minuman-minuman yang memabukkan adalah dijatuhkan atas seseorang yang meminumnya jika memang ia tahu bahwa meminum minuman itu dalam jumlah yang banyak akan menyebabkan mabuk. Adapun jika ia tidak tahu, tidak ada hukuman *hadd* terhadapnya, karena ia tidak tahu bahwa itu diharamkan, dan ia pun tidak ada niat dan kesengajaan melakukan kemaksiatan dengan meminum minuman tersebut, karena memang ia tidak tahu. Kondisinya mirip seperti kasus seseorang yang menikah, namun perempuan yang diboyong kepadanya ternyata perempuan lain bukan perempuan yang ia nikahi. Ini adalah pendapat seluruh ulama.

Kadar ukuran hukuman *hadd*

Jumhur fuqaha mengatakan, hukuman *hadd asyu-Syurb* (menenggak khamr) dan hukuman *hadd as-sukr* (mabuk karena menenggak minuman keras selain khamr) adalah didera sebanyak delapan puluh kali dera.[578] Hal ini berdasarkan perkataan Ali ibnu Abi Thalib r.a., "Apabila seseorang menenggak minuman keras, ia akan mabuk, ketika ia mabuk, maka ia dalam keadaan tidak sadar, dan ketika ia dalam keadaan tidak sadar, maka ia akan berkata dusta dan menuduh dengan tuduhan tidak benar, dan hukuman orang yang berdusta dan menuduh orang lain telah berbuat zina adalah dera sebanyak delapan puluh kali."[579] Dan waktu itu tidak ada seorang sahabat pun yang mengingkari dan tidak menyetujuinya, sehingga hal itu berarti suatu ijma'.[580]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan, hukuman hadd menenggak khamr dan mi-

---

578 *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 185; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 113; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 198; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 435; *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 354; *Al-Muntaqaa 'ala Al-Muwaththa'*, juz 3, hlm. 143; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 361; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 304; *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 144

579 HR. Ad-Daraquthni, dan riwayat senada juga diriwayatkan oleh Imam Malik dan Imam asy-Syafi'i dari Tsaur Ibnu Zaid ad-Daili. Ini adalah riwayat *munqathi'*, karena sudah tidak diperselisihkan lagi bahwa Tsaur tidak hidup pada masa Umar Ibnul Khaththab r.a (perkataan Ali Ibnu Abi Thalib r.a ini adalah menyangkut permintaan pendapat oleh Umar r.a dari Ali r.a terkait hukuman *hadd* orang yang menenggak minuman keras). Akan tetapi, an-Nasa'i dan Hakim meriwayatkannya melalui jalur lain dalam bentuk riwayat *maushuul* dari Tsaur dari Ikrimah dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. Perkataan ini juga diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dari Ikrimah tanpa menyebutkan nama Abdullah Ibnu Abbas r.a. Lihat, *Jaami'ul Ushuul*, juz 4, hlm. 331, *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 360; *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 144. Lihat juga hadits As-Sa'ib Ibnu Yazid dan yang lainnya terkait tema yang sama pada kitab, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 351.

580 Klaim ijma' di sini tidak bisa diterima. Karena para sahabat sendiri berselisih pendapat seputar hukuman *hadd* menenggak minuman keras pada masa sebelum dan setelah jabatan kekhilafahan dipegang oleh Umar Ibnul Khaththab r.a, sementara tidak ada riwayat dari Rasulullah saw. yang menunjukkan kadar tertentu untuk hukuman *hadd* menenggak minuman keras. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 142.

numan keras lainnya adalah empat puluh kali dera. Karena Rasulullah saw. tidak memberikan penjelasan secara pasti dan tertentu tentang hukuman *hadd*-nya. Akan tetapi, beliau hanya memukul orang yang mabuk dengan pukulan yang tidak tertentu, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a..[581] Lalu mereka pun mengira-ngirakannya dengan empat puluh kali pukulan. Anas Ibnu Malik r.a meriwayatkan,

كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَضْرِبُ فِي الْخَمْرِ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ أَرْبَعِيْنَ

"Rasulullah memukul orang yang meminum arak dengan pelapah kurma dan sendal sebanyak empat puluh kali."[582]

Ali Ibnu Abi Thalib r.a. berkata,

جَلَدَ النَّبِيُّ ﷺ أَرْبَعِيْنَ وَجَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِيْنَ وَعُمَرُ ثَمَانِيْنَ وَكُلٌّ سُنَّةٌ وَهَذَا أَحَبُّ إِلَيَّ

"Rasulullah mendera sebanyak empat puluh kali, Abu Bakar mendera sebanyak empat puluh kali, dan Umar ibnul Khaththab mendera sebanyak delapan puluh kali. Semuanya itu adalah sunnah, dan yang lebih kusenangi adalah empat puluh kali."[583]

Khamr atau minuman keras diharamkan pada tahun delapan hijriah, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Hafizh ibnu Hajar dalam kitab *Fathul Baarii.*

Berdasarkan zahir nash, deraan dalam hukuman *hadd* minuman keras dilakukan dengan tangan, sandal, dan ujung pakaian, sebagaimana yang dijelaskan dalam hadits Abu Hurairah r.a di atas. Cemeti yang digunakan untuk mendera adalah cemeti yang berbentuk sedang, terpidana dicambuk dengan cara tidak boleh dipentang, tidak boleh ditelanjangi, dan tidak diikat tangannya. Hal ini berdasarkan pada apa yang diriwayatkan dari Abdullah ibnu Mas'ud r.a., bahwasanya ia berkata, *"Di dalam umat ini tidak ada yang namanya pementangan (pembentangan), penelanjangan, pembelengguan, dan pemborgolan."* *Takhrij* perkataan ini telah disebutkan di bagian terdahulu.

2. MACAM-MACAM MINUMAN

a. Macam-Macam Minuman yang Diharamkan

Macam-macam minuman yang diharamkan ada tujuh,[584] yaitu:

1. Khamar

   Khamar adalah sebutan untuk air anggur yang tidak mengalami proses pemasakan dengan api. Setelah air anggur itu mengalami proses mendidih secara opti-

---

[581] HR. Ahmad, Bukhari, dan Abu Dawud dari Abu Hurairah r.a, ia berkata, *"Ada seorang laki-laki yang menenggak minuman keras dihadapkan kepada Rasulullah lalu beliau bersabda, 'Pukullah ia.' Lalu di antara kami ada yang memukulnya dengan tangan, ada yang memukulnya dengan sandal dan ada pula yang memukulnya dengan pakaian. Kemudian ketika orang itu telah selesai menjalani hukumannya dan berlalu pergi, sebagian di antara mereka ada yang berkata, "Semoga Allah menghinakan kamu." Lalu Rasulullah saw. bersabda, "Janganlah kamu sekalian berkata seperti itu, janganlah kamu sekalian membantu merealisasikan maksud dan tujuan setan untuk menghinakan dan mengalahkan diri si penenggak minuman keras itu."* Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 138. Hadits ini dikuatkan oleh sebuah hadits yang akan disebutkan di bagian mendatang dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a tentang tanggung jawab terhadap kasus kematian orang yang dihukum ta'zir.

[582] HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, dan Abu Dawud dari Anas Ibnu Malik r.a, *"Bahwasannya ada seorang laki-laki yang menenggak minuman keras dihadapkan kepada Rasulullah. Lalu beliau menderanya dengan pelepah kurma sekitar empat puluh kali –dalam sebuat riwayat disebutkan dengan redaksi "lalu beliau menderanya dengan dua batang pelepah kurma sekitar empat puluh kali- dan hal yang sama juga dilakukan oleh Abu Bakar."* Lihat, *Jaami'ul Ushuul*, juz 4, hlm. 330. *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 360; *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 138

[583] HR. Muslim dari hadits Hushain Ibnul Mundzir dari perkataan Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Lihat, *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 360; *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 138. Sedangkan dalam kitab fiqh, anda bias melihatnya pada kitab, *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 189; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 286 dan halaman berikutnya; *As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah* karya Ibnu Taimiyyah, hlm. 105

[584] Lihat *kitab Nataijul Afkar Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 8, hlm. 152 dan halaman berikutnya, *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 112; *Haasyiyah Ibni Abidin*, juz 5, hlm. 318 dan halaman berikutnya; *Al-Mabsuuth*, juz 24, hlm. 13 dan halaman berikutnya.

mal dan mengeluarkan buih, lalu proses mendidih itu berakhir dan buihnya itu telah hilang sehingga kembali menjadi bersih lagi. Ini adalah definisi khamar menurut Imam Abu Hanifah. Unsur memabukkan di dalamnya belum bisa optimal kecuali setelah air anggur itu mengalami proses pembuihan, sehingga air anggur itu belum bisa dikatakan telah menjadi khamar sebelum mengalami pembuihan.

Sementara itu, dua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) dan ketiga imam yang lain (Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad) mengatakan, apabila air anggur itu telah mengalami proses pendidihan secara optimal, itu sudah bisa disebut khamar, meskipun proses pendidihan itu belum berakhir. Karena unsur memabukkan di dalamnya sudah bisa terwujud meskipun belum sampai mengeluarkan buih. Ini adalah definisi yang *azhhar* menurut ulama Hanafiyah dalam rangka antisipasi dan menutup celah-celah yang bisa membawa kepada kerusakan.

Air anggur yang telah mengalami proses pendidihan atau telah didiamkan selama tiga hari tiga malam, statusnya telah menjadi haram dan najis. Dalil pengharaman khamr dan hikmahnya adalah ayat,

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya setan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu)." **(al-Maa`idah: 90-91)**

Ayat ini turun sebagai fase keempat atau terakhir dari fase-fase gradual dalam proses perjalanan pengharaman khamar. Adapun fase pertama, kedua, dan ketiga secara berurutan adalah ayat-ayat berikut,

"Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minimuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungggguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan." **(an-Nahl: 67)**

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah, "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya." **(al-Baqarah: 219)**

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, hingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan," **(an-Nisaa`: 43)**

Hikmah pengharaman khamr jelas, yaitu menjauhkan manusia dari kemudharatan dan kerusakan. Karena khamr adalah *ummul khabaa`its* (inti dan sumber segala perbuatan keji).

2. *As-Sakar*

Yaitu air rendaman tamar (kurma yang sudah matang dan mengering) yang masih empuk yang tidak mengalami proses pemasakan dengan api, atau air *ruthab*[585]

[585] *Ruthab* adalah buah kurma yang benar-benar telah matang sebelum menjadi tamar (kamus *Al-Mishbahul Munir*). Sedangkan *al-Balah* adalah buah kurma yang masih agak mentah pada awal proses pematangan (sudah enak dimakan, rasanya manis-manis sepat). Nama-nama buah kurma secara berurutan adalah seperti berikut, *thala'*, kemudian *khalal*, kemudian *balah*, kemudian *busr*, kemudian *ruthab*, kemudian *tamr*. *Az-Zahwu* artinya adalah *busr* yang sudah mulai berwarna, dikatakan, ketika warna merah dan kuning mulai nampak pada buah kurma, maka unsur *az-zahwu* (segar) telah muncul di dalamnya.

(kurma yang sudah matang tapi masih basah) yang tidak mengalami proses pemasakan dengan api ketika telah mengalami proses pendidihan secara optimal, mengeluarkan buih dan proses pendidihan itu telah berakhir menurut imam Abu Hanifah.

Sedangkan menurut dua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) dan para imam yang lain, ketika sudah mulai mengalami proses pendidihan, meskipun itu belum selesai, sebagaimana perbedaan pendapat di atas. Minuman *nabiidz* tamr ketika tidak dimasak dengan api, itu adalah minuman *as-sakar*, sebagaimana yang ditegaskan oleh Qadhi Zadah dalam kitab *Nataa'ijul Afkaar.*

3. *Al-Fadhiih.*

   Yaitu sebutan untuk air *busr*[586] yang kering ketika mengalami proses pendidihan secara optimal dan mengeluarkan buih, atau meskipun belum mengeluarkan buih, berdasarkan perbedaan pendapat di atas. Disebut *fadhiih*, karena *busr* tersebut diremukkan.

4. *Naqii' zabiib*

   Yaitu air hasil rendaman zabib (anggur kering) yang direndam dalam air hingga rasa manisnya keluar tanpa melalui proses pemasakan dengan api, dan sudah mengeluarkan buih, atau belum mengeluarkan buih berdasarkan perbedaan pendapat di atas.

5. *Ath-Thalaa'* atau *al-Mutsallats*

   Yaitu air anggur yang dimasak dengan api hingga berkurang dua pertiga dan tersisa sepertiga saja dan menjadi minuman yang memabukkan, berdasarkan definisi yang benar menurut ulama Hanafiyah. Menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, hukumnya adalah haram apabila tujuan dari meminumnya adalah untuk mencari kesenangan dan rasa sensasi kenikmatan, dan inilah yang diinginkan oleh mayoritas orang-orang yang meminumnya. Namun apabila maksudnya adalah untuk memulihkan kekuatan fisik atau pengobatan, dan ini adalah sangat langka sekali, maka itu boleh. Sedangkan menurut para imam yang lain, hukumnya adalah haram secara mutlak.

6. *Al-Baadzaq* atau *al-Munashshaf*

   Yaitu air anggur yang dimasak tidak terlalu lama hingga air yang berkurang tidak sampai dua pertiganya, baik apakah yang berkurang itu masih di bawah sepertiganya atau separuhnya, dan menjadi minuman yang memabukkan. Dalil yang menunjukkan keharaman air anggur yang dimasak tersebut yang sisanya masih di atas sepertiganya adalah, apa yang diriwayatkan dari Umar ibnul Khaththab r.a., bahwasannya ia menghalalkannya jika yang berkurang mencapai dua pertiga dan masih tersisa sepertiga. Selama yang berkurang tidak mencapai dua pertiga, maka kekuatan memabukkan yang dimiliki air anggur tersebut masih ada.

7. *Al-Jumhuri*

   Yaitu air minum *ath-Thalaa'* yang ditambahi air lagi hingga tingkat kekentalannya hilang dan jumlah volumenya mencapai jumlah volume asal, kemudian dimasak lagi sekadarnya dan tidak terlalu lama, dan menjadi minuman yang memabukkan. Menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, hukumnya adalah haram apabila tujuan dari meminumnya adalah untuk mencari kesenangan dan rasa sensasi kenikmatan, sedangkan menurut para imam yang lain, hukumnya adalah haram secara mutlak.

---

586 *Busr* adalah buah kurma yang sudah segar sebelum menjadi ruthab. Kata *at-Tamr* adalah isim jenis yang bisa mencakup arti kurma yang sudah kering, kurma *ruthab* dan kurma *busr*. Lihat, *Al-Mishbaahul Muniir, Al-Muntaqaa ala Al-Muwaththa'*, juz 3, hlm. 149.

b. Macam-Macam Minuman Halal Menurut Sebuah Pendapat yang Lemah, Yaitu Pendapat Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf

Macam-macam minuman tersebut ada empat jika maksud dan tujuan dari meminumnya adalah untuk memulihkan kekuatan, melezatkan makanan dan pengobatan, yaitu:[587]

1. *Nabiidz* tamr dan zabib apabila dimasak secara normal, yaitu hingga matang, yakni dimasak sekadarnya saja. Hukumnya adalah halal meskipun airnya kental apabila minumnya adalah tanpa ada maskud dan tujuan untuk mencari kesenangan dan sensasi kenikmatan, serta tidak sampai memabukkan. Oleh karena itu, apabila seseorang meminumnya dalam jumlah yang menurut dugaan kuatnya itu akan memabukkan, hukum gelas terakhir yang jika ia meminumnya, ia akan mabuk, adalah haram. Karena mabuk adalah haram, apa pun minumannya.
2. Campuran antara tamr dan zabib apabila dimasak secara normal dan sekadarnya saja, meskipun airnya mengental. Hukum meminumnya adalah halal apabila maksud dan tujuannya adalah bukan untuk mencari kesenangan dan sensasi kenikmatan, seperti untuk tujuan memulihkan kekuatan atau melezatkan makanan.
3. *Nabiidz* madu, buah tin, biji gandum dan jagung. Hukumnya adalah halal, baik dimasak maupun tidak, jika tujuan dan maksud meminumnya adalah bukan untuk mencari kesenangan dan sensasi kenikmatan. *Nabiidz* madu jika memabukkan disebut *al-bit'u*, *nabiidz* biji gandum jika memabukkan disebut *al-ji'ah*, dan *nabiidz* jagung ketika memabukkan disebut *al-mirzu*. Meskipun begitu, hukumnya adalah halal menurut Imam Abu Hanifah selama yang diminum jumlahnya tidak mencapai jumlah yang bisa memabukkan,[588] sebagaimana yang akan dijelaskan di bagian mendatang.
4. *Ath-thalaa`* atau *al-mutsallats* dari air anggur, meskipun mengental, yaitu air anggur yang dimasak hingga dua pertiganya hilang dan tersisa sepertiganya. Hukum meminumnya adalah halal menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf apabila maksud dan tujuan meminumnya adalah untuk melezatkan makanan, pengobatan, atau memulihkan kekuatan untuk menjalankan ketaatan kepada Allah SWT.

Pendapat yang terpilih menurut ulama Hanafiyah adalah haram hukumnya meminum keempat macam minuman di atas secara mutlak, berdasarkan pada pendapat Muhammad, sebagaimana yang akan dijelaskan di bagian mendatang.

3. HUKUM-HUKUM KHAMAR (MINUMAN KERAS)

Ada sejumlah hukum yang terkait dengan khamr. Hukum-hukum tersebut adalah seperti berikut:[589]

a. Haram meminumnya, baik sedikit maupun banyak, kecuali dalam keadaan darurat, karena khamr adalah benda yang diharamkan. Allah SWT berfirman,

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya khamar, berjudi, (berkorban

---

587 *AHasyiyah ibni 'Abidin: 3/ 322*

588 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 117

589 *Al-Mabsuuth*, juz 24, hlm. 2 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, juz 5 hlm. 112 dan halaman berikutnya; *Nataa'ijul Afkaar*, juz 8 hlm. 155 dan halaman berikutnya; *Haasyiyah Ibni Abidin*, juz 5 hlm. 319; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 286 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 304; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 361

untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah kotor dan keji termasuk perbuatan setan." **(Al-Maa`idah: 90)**

Allah SWT menyebutnya sebagai *ar-Rijsu* (kotor, keji). Ini menunjukkan bahwa khamar adalah sesuatu yang diharamkan karena bendanya itu sendiri.

Rasulullah saw. bersabda,

حُرِّمَتِ الْخَمْرُ بِعَيْنِهَا قَلِيلُهَا وَكَثِيرُهَا وَالسُّكْرُ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ

"Khamar diharamkan karena bendanya itu sendiri, baik sedikit maupun banyak, dan diharamkan setiap yang memabukkan dari setiap minuman."[590]

Hanya saja, apabila dalam keadaan darurat kehausan atau dipaksa, maka diberikan rukhshah untuk meminumnya sesuai dengan kadar kedaruratan tersebut.

Tidak boleh memanfaatkan khamar untuk tujuan pengobatan dan yang lainnya. Karena Allah SWT tidak menjadikan kesembuhan kita pada sesuatu yang Dia haramkan atas kita. Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ اللهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

"Sesungguhnya Allah tidak menjadikan kesembuhan kamu sekalian pada sesuatu yang Dia haramkan atas kamu sekalian."[591]

Hadits ini menunjukkan diharamkannya pengobatan dengan sesuatu yang diharamkan oleh Allah SWT, dan Dia tidak menjadikan kesembuhan pada sesuatu yang diharamkan-Nya. Karena khamr diharamkan, ini menunjukkan diharamkannya pengobatan dengan menggunakan khamar.

Seseorang tidak boleh memberi minum anak-anak kecil dengan khamar. Apabila ia melakukan hal itu, maka yang menanggung dosanya adalah dirinya, bukan si anak kecil tersebut, karena *khithaab* atau pesan pengharaman khamar adalah ditujukan kepadanya. Rasulullah saw. bersabda,

شَارِبُ الْخَمْرِ كَعَابِدِ وَثَنٍ

"Orang yang menenggak khamar adalah seperti orang yang menyembah dan memuja-muja berhala."[592]

---

590 HR. Al-Uqaili dari hadits Ali Ibnu Abi Thalib r.a dengan redaksi, *"Khamr adalah diharamkan karena bendanya itu sendiri (bi 'ainihaa), dan setiap yang memabukkan dari setiap minuman."* Ada versi redaksi riwayat lain dengan menggunakan kata, *"li 'ainihaa (karena barangnya itu sendiri)."* Hadits ini *ma'luul* (mengandung *illat*, cacat) oleh keberadaan perawi bernama Muhammad Ibnul Furat. Hadits ini juga diriwayatkan oleh an-Nasa`i dalam bentuk riwayat *mauquuf* pada Abdullah Ibnu Abbas r.a. Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bazzar dalam bentuk riwayat *mauquuf* juga, begitu juga oleh ath-Thabrani dalam *Mu'jam*-nya dalam bentuk riwayat *mauquuf* pada Abdullah Ibnu Abbas r.a. Ath-Thabrani juga meriwayatkan hadits serupa dari Abdullah Ibnu Abbas r.a melalui jalur Ibnul Musayyab dalam bentuk riwayat *marfuu'*. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Nu'aim dalam kitab *Al-Hilyah*. Ad-Daraquthni meriwayatkan hadits ini dalam kitab *Sunan*-nya dari Abdullah Ibnu Abbas r.a dalam bentuk riwayat *mauquuf*. Ia mengatakan, bahwa ini adalah yang benar dari Abdullah Ibnu Abbas r.a, karena diriwayatkan dari Rasulullah saw. bahwa beliau bersabda, *"Setiap minuman yang memabukkan adalah haram."* Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 306 dan halaman berikutnya; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 5, hlm. 53. Kata *as-Sakar* artinya adalah setiap sesuatu yang memabukkan, dan biasanya kata ini digunakan untuk menyebut minuman *nabiidz ruthab*.

591 HR. Al-Baihaqi dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Ibnu Hibban. Hadits ini juga diriwayatkan oleh imam Ahmad dari Ummu Salamah r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Bukhari dalam bentuk riwayat *mu'allaq* dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh as-Suyuthi.

592 HR. Al-Bazzar dari Abdullah Ibnu Amr Ibnul Ash r.a dalam bentuk riwayat *marfuu'*. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Abu Hurairah r.a dengan redaksi, *"Pecandu khamr adalah seperti penyembah dan pemuja berhala."* Dalam *Shahih Ibnu Hibban* diriwayatkan hadits serupa dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, al-Bazzar, dan ath-Thabrani dari Abdullah Ibnu Abbas r.a dengan redaksi, *"Pecandu khamr, apabila ia mati, maka ia menghadap Allah sebagai penyembah berhala."* Sanad milik imam Ahmad terdiri dari para perawi hadits shahih. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 298; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 5, hlm. 70, 74; *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 169.

Rasulullah saw. juga bersabda,

اَلْخَمْرُ أُمُّ الْخَبَائِث

"Khamr adalah pangkal segala perbuatan keji."[593]

Rasulullah saw. juga bersabda,

لَعَنَ اللهُ الْخَمْرَ وَشَارِبَهَا وَسَاقِيَهَا وَبَائِعَهَا وَمُبْتَاعَهَا وَعَاصِرَهَا وَمُعْتَصِرَهَا وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَآكِلَ ثَمَنِهَا

"Allah melaknat khamar itu sendiri, peminumnya, penuangnya, penjualnya, pembelinya, orang yang membuat perasannya, orang yang meminta dibuatkan perasannya, orang yang membawanya, orang yang dibawakan dan orang yang memakan dari hasil bisnis khamar."[594]

b. Orang yang menghalalkan khamar, maka ia menjadi kafir, karena keharaman khamar tertetapkan berdasarkan dalil yang *qath'i* (pasti), yaitu nash Al-Qur'an pada ayat yang telah disebutkan di atas,

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan."[595]

c. Haram atas setiap Muslim melakukan pemilikan terhadap khamar dengan segala bentuk kepemilikan, seperti jualbeli, hibah dan yang lainnya. Karena semua itu termasuk bentuk pemanfaatan terhadap khamar, sementara pemanfaatan khamar adalah diharamkan atas setiap Muslim. Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَدْ أَنْزَلَ تَحْرِيْمَ الْخَمْرِ فَمَنْ أَدْرَكَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ وَعِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ فَلَا يَشْرَبْهَا وَلَا يَبِعْهَا فَسَفَكُوهَا فِي طُرُقِ الْمَدِيْنَةِ

"Wahai penduduk Madinah, sesungguhnya Allah telah menurunkan ayat pengharaman khamar. Maka barangsiapa yang ayat ini telah sampai kepadanya, sementara ia masih memiliki sesuatu dari khamar, janganlah ia meminumnya dan jangan pula ia menjualnya." Lalu mereka pun me-

593 HR. An-Nasa'i dari Utsman Ibnu Affan r.a dalam bentuk riwayat *mauquuf.* Begitu juga, oleh Ibnu Abi Ad-Dunya dan al-Baihaqi dalam *Sunan*-nya dalam bentuk riwayat *mauquuf* pada Utsman r.a, dan ini adalah yang lebih shahih, ia berkata, "Saya mendengar Rasulullah bersabda, '*Jauhilah khamr, karena sesungguhnya khamr adalah pangkal segala kekejian.*'" Di dalam hadits ini disebutkan kisah tentang seorang laki-laki pada masa dahulu. Ath-Thabrani meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abbas r.a dari Rasulullah saw, beliau bersabda, *"Khamr adalah pangkal perbuatan keji dan dosa besar yang paling besar. Barangsiapa menenggak khamr, maka ia akan terjerumus menyetubuhi budaknya, khaalahnya (bibi dari jalur ibu) dan 'ammahnya (bibi dari jalur ayah."* Di dalam sanadnya terdapat seorang perawi da'if. Lihat, *Nashbur Raayah,* juz 4, hlm. 297; *Majma'uz Zawaa'id,* juz 5, hlm. 67; *At-Talkhiishul Habiir,* hlm. 360.

594 HR. Abu Dawud dari Abdullah Ibnu Umar r.a dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Ibnus Sakan. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan tambahan, *"...dan orang yang memakan dari hasil bisnis khamr."* Hadits senada juga diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan Ibnu Majah dengan sanad yang terdiri dari para perawi *tsiqah,* dari Anas Ibnu Malik r.a dengan adanya tambahan, *"orang yang membelinya dan orang yang dibelikan."* Juga, hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Hibban, dan Hakim dari Abdullah Ibnu Abbas r.a, juga dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a yang disebutkan oleh Ibnu Abi Hatim dalam kitab *Al-'Ilal.* Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Bazzar dan ath-Thabrani, dengan sanad yang di dalamnya terdapat seorang perawi dhaif. Juga hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Abu Hurairah r.a dalam bentuk riwayat *marfuu',* juga dari Abdullah Ibnu Umar r.a, *"Sesungguhnya Allah mengharamkan khamr dan hasil dari bisnis khamr, mengharamkan bangkai dan hasil dari bisnis bangkai, mengharamkan babi dan hasil dari bisnis babi."* Lihat, *Majma'uz Zawaa'id,* juz 5, hlm. 73; *At-Talkhiishul Habiir,* hlm. 359. Dalam sebagian riwayat disebutkan dengan redaksi, *"Sesungguhnya Rasulullah saw. melaknati, al-Hadiits (bukan, sesungguhnya Allah melaknati)."*

595 Al-Maa'idah: 90

numpahkan khamar di jalan-jalan kota Madinah."[596]

Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ بَيْعَهَا

"Sesungguhnya sesuatu yang Allah SWT mengharamkan meminumnya, maka Dia juga mengharamkan menjualnya."[597]

Hanya saja, khamar bisa diwarisi karena kepemilikan terhadap suatu warisan adalah tertetapkan secara syara' tanpa ada campur tangan manusia, sehingga hal itu tidak masuk kategori pemilikan dan kepemilikan. Khamar, jika memang merupakan sesuatu yang tidak memiliki nilai (*ghairu mutaqawwim*, tidak halal digunakan), namun secara garis besar termasuk harta yang bisa dimiliki.

d. Orang yang merusakkannya tidak terkena denda ganti rugi apabila khamar itu milik seorang Muslim. Karena khamar bagi seorang Muslim adalah tidak memiliki nilai, meskipun baginya khamar tetap bisa dikatakan sebagai harta.

e. Khamar adalah najis *mughallazhah*, hingga menurut ulama Hanafiyah, apabila khamar mengenai bagian baju dengan ukuran lebih besar dari dirham, maka baju itu tidak boleh digunakan untuk menunaikan shalat. Karena Allah SWT menyebut khamar dengan sebutan *ar-rijsu* (kotoran) dalam ayat 90 surah al-Maa`idah. Secara zahir, yang dimaksud dari kata *ar-rijsu* memang adalah najis maknawi, bukan najis materi.[598] Hanya saja, perintah untuk menjauhi dalam ayat tersebut menghendaki untuk benar-benar menghindari dan menjauhi khamar. Jumhur ulama menetapkan kenajisan khamar dan segala macam hal yang memabukkan yang berbentuk cair di atas pengharaman menenggaknya, supaya benar-benar dijauhi dan jangan sampai dekat-dekat kepada apa yang namanya minuman keras.[599] Dalil yang menunjukkan kenajisan khamar adalah hadits Abu Tsa'labah al-Khusyani r.a., ia berkata,

يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا بِأَرْضِ أَهْلِ كِتَابٍ أَفَنَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ؟ قَالَ: إِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَ آنِيَتِهِمْ فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا وَكُلُوا فِيهَا.

"Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami berada di negeri ahli kitab, apakah kami boleh makan di bejana dan wadah mereka?" Rasulullah menjawab, 'Apabila kamu sekalian bisa mendapatkan wadah selain

---

596 Hadits-hadits yang menjelaskan tentang pengharaman khamr masuk kategori hadits mutawatir. Di antaranya adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abu Sa'id al-Khudri r.a dengan redaksi, *"sesungguhnya Allah telah mengharamkan khamr, maka barangsiapa yang ayat ini telah sampai kepadanya, sementara ia masih memiliki sesuatu dari khamr, maka janganlah ia meminumnya dan jangan pula ia menjualnya." Lalu orang-orang pun berdatangan sambil membawa semua khamr yang mereka miliki ke jalan-jalan kota Madinah, lalu mereka pun menumpahkannya."* Di antaranya lagi adalah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Aisyah r.a, *"Setiap yang memabukkan adalah haram, dan apa yang satu al-Farq darinya memabukkan, maka jika hanya segenggam tangan pun tetap haram."* Kata *"al-Farq"* dengan huruf ra` dibaca sukun atinya adalah, seratus dua puluh rithl. Sedangkan jika dengan huruf ra` dibaca fathah (*al-Faraq*), artinya adalah enam belas rithl. Di antaranya lagi adalah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Jabir r.a, *"Sesuatu yang jika banyak memabukkan, maka sedikit juga tetap haram."* Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 296 dan halaman berikutnya; *Majma'uz Zawaa`id*, juz 5, hlm. 51; *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 169; *Faidhul Qadiir*, juz 5, hlm. 420.

597 HR. Ahmad, Muslim, dan an-Nasa`i dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Humaidi dalam *Musnad*-nya dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 169.

598 Tafsir Al-Manar, juz 7, hlm. 58

599 *Al-Fiqh ala Al-Madzaahib Al-Arba'ah*, juz 1, hlm. 18; *Haasyiyah Qalyubi wa Umairah 'ala Syarh Al-Mahalli 'ala Al-Minhaaj*, juz 1, hlm. 68.

milik mereka, jangan kamu makan di wadah mereka. Namun jika memang kamu tidak menemukannya, kamu boleh menggunakan wadah milik mereka, akan tetapi cuci dulu, baru setelah itu kamu boleh menggunakannya untuk makan.'"

Dalam riwayat Abu Dawud disebutkan,

إِنَّا نُجَاوِرُ أَهْلَ الْكِتَابِ وَهُمْ يَطْبُخُونَ فِي قُدُورِهِمُ الْخِنْزِيرَ وَيَشْرَبُونَ فِي آنِيَتِهِمُ الْخَمْرَ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: إِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَكُلُوا فِيهَا وَاشْرَبُوا وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا غَيْرَهَا فَارْحَضُوهَا بِالْمَاءِ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا.

"Sesungguhnya kami hidup bertetangga dengan ahli kitab, sementara mereka menggunakan periuk mereka untuk memasak babi dan menggunakan wadah mereka untuk meminum khamar." Lalu Rasulullah bersabda, "Apabila kamu sekalian bisa mendapatkan wadah selain milik mereka, gunakanlah wadah itu untuk makan dan minum. Namun jika memang kamu tidak menemukannya, kamu boleh menggunakan wadah milik mereka, akan tetapi cuci dulu, baru setelah itu kamu boleh menggunakannya untuk makan dan minum."[600]

Asy-Syaukani mengatakan, perintah untuk mencuci lebih dulu dalam hadits Abu Tsa'labah r.a. di atas bukan karena wadah itu terkena bekas hal-hal yang basah dari diri mereka, akan tetapi dikarenakan mereka menggunakan wadah mereka itu untuk memasak babi dan untuk meminum khamar.

Apabila ada binatang ternak diberi minum dengan khamar, kemudian binatang itu disembelih. Jika binatang itu disembelih sesaat setelah pemberian minum tersebut, binatang itu halal tanpa ada unsur kemakruhannya. Karena dengan begitu, berarti khamar yang diminumkan kepada binatang tersebut masih berada dalam perutnya belum menyebar, sehingga bisa disucikan dengan dicuci. Apabila penyembelihannya itu setelah berlalunya satu hari atau lebih dari waktu pemberian minum tersebut, maka menurut ulama Hanafiyah, binatang itu tetap halal, namun disertai dengan kemakruhan, karena ada kemungkinan khamar yang diminumkan tersebut telah menyebar ke urat-urat tubuhnya.

Seandainya ada biji gandum terendam dalam khamar, kemudian biji gandum itu dicuci hingga rasa dan bau khamarnya hilang, biji gandum itu halal dimakan. Namun, apabila pada biji gandum itu masih ditemukan rasa dan bau khamar, biji gandum itu tidak halal dimakan.

f. Orang yang menenggak khamar, maka ia dihukum *hadd*, apakah yang ia minum hanya sedikit maupun banyak. Hal ini berdasarkan hadits,

مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ

"Sesuatu yang jika banyak memabukkan, maka sedikit juga tetap haram."[601]

600 HR. Ad-Daraquthni. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 1, hlm. 95; *Nailul Awthaar*, juz 1, hlm. 19

601 Hadits ini diriwayatkan dari sembilan sahabat, mereka itu adalah, Abdullah Ibnu Amr r.a, Jabir r.a, Sa'd Ibnu Abi Waqqash r.a, Ali Ibnu Abi Thalib r.a, Aisyah r.a, Abdullah Ibnu Umar r.a, Khawat Ibnu Jubair r.a, Zaid Ibnu Tsabit r.a dan Anas Ibnu Malik r.a. Hadits Abdullah Ibnu Amr r.a diriwayatkan oleh an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan yang lainnya. Hadits Jabir r.a diriwayatkan oleh ad-Daraquthni, Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Ibnu Hibban. Hadits Aisyah r.a diriwayatkan oleh Abdu Dawud, at-Tirmidzi dan yang lainnya. Hadits Abdullah Ibnu Umar r.a diriwayatkan oleh Ishaq Ibnu Rahawaih dalam *Musnad*-nya dan ath-Thabrani dalam *Mu'jam*-nya. Hadits Khawat Ibnu Jubair r.a diriwayatkan oleh Hakim

Juga berdasarkan ijma' para sahabat atas hal itu.[602]

Jika ada seseorang menenggak khamar dicampur dengan air, apabila yang lebih dominan adalah unsur khamrnya, ia tetap dikenai hukuman *hadd*. Namun apabila yang lebih dominan adalah unsur campuran airnya, hingga rasa dan bau khamrnya hilang, ia tidak dikenai hukuman *hadd*, namun air yang tercampur dengan khamr tetap haram diminum, karena berarti air tersebut mengandung unsur-unsur khamr dengan senyatanya.

g. Sesungguhnya kadar ukuran hukuman *hadd* menenggak khamar dan hukuman *hadd as-sukr* (mabuk karena menenggak minuman keras selain khamar) adalah delapan puluh kali dera untuk orang merdeka, berdasarkan praktik sahabat dan pengqiyasan mereka dengan hukuman *hadd qadzf* sebagaimana yang telah kita ketahui bersama. Ini adalah pendapat jumhur ulama. Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan, hukuman *hadd* menenggak khamar atau minuman keras adalah empat puluh kali dera bagi orang merdeka. Karena Utsman Ibnu Affan r.a. mendera al-Walid ibnu Uqbah sebanyak empat puluh kali. Ali ibnu Abi Thalib r.a. juga berkata, "Dalam kasus menenggak khamar, Rasulullah mendera pelakunya sebanyak empat puluh kali, Abu Bakar mendera sebanyak empat puluh kali, Umar ibnul Khaththab mendera sebanyak delapan puluh kali, dan semuanya itu adalah sunnah."[603]

h. Apabila khamar berubah menjadi cuka dengan sendirinya, cuka tersebut halal dikonsumsi tanpa diperselisihkan lagi. Hal ini berdasarkan hadits,

نِعْمَ الْإِدَامُ الْخَلُّ

"Sebaik-baik lauk adalah cuka."[604]

Perubahan khamar menjadi cuka bisa diketahui dengan adanya perubahan rasa dari rasa pahit menjadi rasa asam, sekiranya rasa pahitnya sudah hilang sama sekali menurut Imam Abu Hanifah. Oleh karena itu, apabila masih ada sisa rasa pahitnya, itu belum halal dikonsumsi. Karena menurut Imam Abu Hanifah, khamar belum bisa dikatakan telah berubah menjadi cuka kecuali setelah makna kecukaannya benar-benar telah sempurna dan benar-benar menjadi cuka secara total, sebagaimana air anggur belum bisa dikatakan telah menjadi khamar kecuali setelah makna kekhamarannya benar-benar telah sempurna dan benar-benar telah menjadi khamar secara total.

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, khamar sudah bisa dikatakan telah berubah menjadi cuka dengan munculnya sedikit rasa asam pada khamar tersebut, karena munculnya indikasi unsur kecukaan pada khamar itu sudah cukup, se-

---

dan yang lainnya. Hadits Sa'd Ibnu Abi Waqqash r.a diriwayatkan oleh an-Nasa'i dan ad-Daraquthni. Hadits Ali Ibnu Abi Thalib r.a diriwayatkan oleh ad-Daraquthni. Hadits Zaid Ibnu Tsabit r.a diriwayatkan oleh ath-Thabrani dalam *Mu'jam*-nya. Hadits Anas Ibnu Malik r.a diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Ya'la, dan yang lainnya. Hadits ini termasuk hadits mutawatir. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 301 dan halaman berikutnya; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 5, hlm. 56 dan halaman berikutnya; *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 179; *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 35; *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 359.

602 Tafsir Al-Manar, juz 7, hlm. 77

603 Kisah penderaan al-Walid Ibnu Uqbah diriwayatkan oleh al-Baihaqi. Sedangkan perkataan Ali Ibnu Abi Thalib r.a diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Hushain Ibnul Mundzir.

604 HR. Muslim, Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Jabir Ibnu Abdillah r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Muslim dan at-Tirmidzi dari Aisyah r.a oleh Hakim dari Ummu Hani' r.a, dan oleh al-Baihaqi dari Ummu Aiman r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 310; *Al-Maqaashid Al-Hasanah*, hlm. 447; *Al-Jaami' Ash-Shaghiir*, juz 2, hlm. 188.

bagaimana air anggur sudah dikatakan telah berubah menjadi khamar dengan munculnya indikasi unsur khamar di dalamnya.

Adapun apabila khamar itu sengaja diproses dan diubah menjadi cuka oleh pemiliknya dengan cara mencampurnya dengan cuka, garam atau lain sebagainya hingga khamar itu berubah rasanya menjadi asam, cuka itu juga halal dikonsumsi. Jadi, memproses khamar supaya menjadi cuka menurut jumhur adalah boleh, diqiyaskan dengan penyamakan kulit, karena penyamakan menjadikan kulit itu suci. Juga berdasarkan hadits,

خَيْرُ خَلِّكُمْ خَلُّ خَمْرِكُمْ

"Sebaik-baik cuka kamu sekalian adalah cuka khamar kamu sekalian."[605]

Juga hadits,

"Sebaik-baik lauk adalah cuka."

Rasulullah saw. tidak membedakan antara cuka khamr yang mengalami perubahan menjadi cuka dengan sendirinya dan cuka khamar yang memang sengaja diolah dan diproses untuk dijadikan cuka. Mengolah dan memproses khamar menjadi cuka berarti menghilangkan sifat yang merusak dari khamar tersebut dan menjadikan di dalamnya sifat yang baik, sementara memperbaiki tentunya diperbolehkan.

Apabila khamar telah berubah menjadi cuka, maka wadah yang menjadi tempat khamar tersebut juga menjadi suci, dan bagian atas wadah itu juga bisa menjadi suci dengan dibasuh memakai cuka tersebut. Ada pendapat yang mengatakan, bagian atasnya juga ikut menjadi suci secara otomatis, dan ini adalah yang difatwakan.[606]

Sementara itu, Imam Syafi'i mengatakan, tidak boleh mengubah khamar menjadi cuka dengan cara diproses dan diolah, sehingga khamar tersebut tetap tidak suci. Alasannya, karena kita diperintahkan untuk menjauhi dan menghindari khamar. Apabila kita sengaja memproses dan mengolah khamar menjadi cuka, itu berarti bentuk sikap mendekati khamar untuk tujuan dijadikan sebagai harta. Ini yang bertentangan dengan perintah untuk menjauhinya. Juga, karena sesuatu yang dimasukkan ke dalam khamar supaya khamar itu menjadi cuka, sesuatu itu berarti terkena najis. Setelah khamar itu menjadi cuka, maka sesuatu itu membuat cuka tersebut menjadi najis.[607]

Apabila khamar dipindahkan dari tempat yang teduh ke tempat yang bisa terkena matahari atau sebaliknya, lalu khamar itu berubah menjadi cuka dengan sendirinya, cuka itu halal dikonsumsi menurut jumhur. Hal itu juga menurut ulama Syafi'iyah berdasarkan pendapat yang *ashahh.*

4. HUKUM-HUKUM MINUMAN YANG MEMABUKKAN LAINNYA SELAIN KHAMAR

Minuman keras atau minuman yang memabukkan selain khamar bisa dibagi menjadi tiga kelompok seperti berikut:

a. **Kelompok Pertama, Minuman Memabukkan yang Rata-Rata tidak Dimasak,** yaitu, minuman *as-sakar, al-fadhiih* yang tidak dimasak, *al-baadzaq* yang dimasak,

---

605 HR. Al-Baihaqi dalam *Al-Ma'rifa* dari Jabir r.a. Al-Baihaqi mengatakan, hadits ini diriwayatkan seorang diri oleh al-Mughirah Ibnu Ziyad, dan ia bukanlah seorang perawi yang kuat. Perlu dicatat, bahwa penduduk Hijaz *menyebut* cuka anggur dengan nama cuka khamr. Lihat, *Nashbur Raayah,* juz 4, hlm. 311.

606 *Al-Mabsuuth,* juz 24, hlm. 7; *Al-Badaa'i',* juz 5 hlm. 113 dan halaman berikutnya; *Nataa'ijul Afkaar,* juz 8 hlm. 166; *Haasyiyah Ibni Abidin,* juz 5 hlm. 320.

607 *Haasyiyah Qalyubi wa Umairah 'ala Syarh Al-Jalal Al-Mahalli 'ala Al-Minhaaj li An-Nawawi,* juz 1, hlm. 72

naqii' zabib (rendaman zabib) dan *naqii'* tamr tanpa dimasak (keterangan seputar nama-nama minuman ini sudah pernah disebutkan di bagian terdahulu).

Hukum-hukum yang terkait dengan jenis-jenis minuman kelompok yang pertama ini adalah seperti berikut,[608]

1. Haram diminum sedikit maupun banyak berdasarkan kesepakatan ulama. Hal ini berdasarkan hadits,

   "Khamar adalah dari dua pohon ini."[609]

   Maksudnya adalah, pohon kurma dan anggur. Jenis-jenis minuman kelompok pertama ini ada kalanya terbuat dari kurma atau anggur. Jika minuman ini dimasak hingga volumenya berkurang dan berkurangnya itu tidak mencapai dua pertiganya, sehingga yang tersisa masih lebih dari sepertiganya, maka keharamannya masih tetap ada.
2. Orang yang menghalalkannya tidak sampai menjadi kafir, akan tetapi ia adalah orang yang menyesatkan. Karena tingkat keharamannya masih berada di bawah keharaman khamar, karena keharamannya tertetapkan berdasarkan dalil yang tidak *qath'i*, yaitu berupa sejumlah hadits *aahaad* dan sejumlah *atsar* dari sahabat.
3. Menurut ulama Hanafiyah, orang yang meminumnya hanya sedikit tidak sampai dikenai hukuman *hadd*, akan tetapi yang dikenai hukuman *hadd* adalah orang yang meminumnya sampai ia mabuk. Karena nash hadits di atas, *"dan setiap yang memabukkan dari setiap minuman"* mengharamkan mabuk dan menjadikannya seperti keharaman khamar. Hal-hal yang karenanya khamar diharamkan dalam ayat, *"Sesungguhnya setan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu),"* **(Al-Maa'idah: 91)** hal-hal tersebut bisa terjadi karena kondisi mabuk dari setiap minuman. Oleh karena itu, Ali ibnu Abi Thalib r.a. berkata, "Hukuman *hadd* untuk yang memabukkan dari minuman *nabiidz* adalah delapan puluh kali dera, dan untuk khamar baik sedikit maupun banyak adalah delapan puluh kali dera."
4. Kadar hukuman *hadd*-nya adalah delapan puluh kali dera menurut jumhur sebagaimana yang telah kita ketahui, sedangkan menurut ulama Syafi'iyah adalah hanya empat puluh kali dera.
5. Haram menggunakannya untuk pengobatan. Abdullah ibnu Mas'ud r.a. ditanya tentang pengobatan dengan menggunakan minuman yang memabukkan, lalu ia menjawab, "Sesungguhnya Allah tidak menjadikan kesembuhan kalian pada apa yang Dia haramkan atas kalian."[610]

---

608 *Al-Mabsuuth*, juz 24, hlm. 4; *Al-Badaa'i'*, juz 5 hlm. 114 dan halaman berikutnya; *Nataa'ijul Afkaar*, juz 8 hlm. 158 dan halaman berikutnya

609 HR. Ahmad, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah r.a dari Rasulullah saw. beliau bersabda, *"Khamr adalah dari dua pohon ini, kurma dan anggur."* Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 295; *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 172

610 HR. Abdurrazzaq, Ath-Thabrani dalam Mu'jamnya dan Ibnu Abi Syaibah dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a, ia berkata, "Sesungguhnya Allah sekali-kali tidak menjadikan kesembuhan kalian pada apa yang Dia haramkan atas kalian." Riwayat ini disebutkan oleh Bukhari dalam bentuk riwayat *mu'allaq* dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Perkataan ini juga diriwayatkan oleh Baihaqi dan Ibnu Hibban, dan ia memasukkannya ke dalam kategori riwayat shahih. Perkataan ini juga diriwayatkan oleh Ahmad dari Ummu Salamah r.a dari Rasulullah saw. beliau bersabda, *"Sesungguhnya Allah tidak menjadikan kesembuhan kalian pada apa yang Dia haramkan*

6. Menurut Imam Abu Hanifah, boleh menjualnya namun makruh, dan orang yang merusakkannya juga terkena denda. Karena jual beli adalah penukaran sesuatu yang disenangi dengan sesuatu yang disenangi, dan jenis-jenis minuman tersebut adalah disenangi, hanya saja jika menyangkut khamr, meskipun khamr memang termasuk sesuatu yang disenangi, namun tetap tidak boleh diperjual-belikan berdasarkan nash hadits di atas, *"Wahai penduduk Madinah, sesungguhnya Allah telah menurunkan ayat pengharaman khamar, maka barangsiapa yang ayat ini telah sampai kepadanya, sementara ia masih memiliki sesuatu dari khamr, janganlah ia meminumnya dan jangan pula ia menjualnya."* Nash hadits ini menyebutkan masalah khamar. Oleh karena itu, hadits tersebut hanya terbatas pada apa yang dinash di dalamnya.

   Di samping itu, riwayat-riwayat yang ada menyangkut masalah halal dan haramnya jenis-jenis minuman ini saling kontradiktif. Imam Abu Hanifah menyatakan keharaman meminumnya sebagai langkah kehati-hatian, namun keharaman meminumnya itu tidak sampai membatalkan sifat kehartaannya sebagai langkah kehati-hatian. Karena langkah kehati-hatian tidak berlaku dalam pembatalan hak-hak manusia.

   Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, memperjualbelikan jenis-jenis minuman tersebut adalah tidak boleh sama sekali dan orang yang merusakkannya tidak terkena denda. Karena jenis-jenis minuman tersebut bukan termasuk harta yang memiliki nilai. Karena harta yang memiliki nilai adalah, harta yang boleh dimanfaatkan secara hakikat dan secara syara', sementara jenis-jenis minuman tersebut adalah tidak boleh dimanfaatkan.

7. Menyangkut masalah kenajisan jenis-jenis minuman tersebut, ada dua versi riwayat dari Imam Abu Hanifah. Versi riwayat yang *raajih* menganggap bahwa kenajisan jenis-jenis minuman tersebut adalah najis *mughallazhah* (berat) sama seperti kenajisan khamar. Karena jenis-jenis minuman tersebut haram diminum sedikit maupun ba-nyak, maka jika ada pakaian yang terkena minuman tersebut dan bagian yang terkena adalah lebih besar dari ukuran satu keping dirham, itu tidak bisa dimaafkan dan tidak bisa ditolerir (*ghairu ma'fuw 'anhu*).

   Sedangkan versi riwayat yang lain menilai bahwa kenajisannya adalah najis *mukhaffafah* (ringan). Oleh karena itu, pakaian yang terkena minuman tersebut, selama bagian yang terkena masih di bawah seperempat pakaian tersebut, itu masih dimaafkan dan ditolerir menurut ulama Hanafiyah. Sehingga dengan begitu, kenajisannya tidak sama dengan kenajisan khamar. Kenajisan khamar ditetapkan berdasarkan syara', yaitu yang ditunjukkan oleh kata *rijsun* pada ayat 90 surah al-Maa`idah. Kenajisan yang disebutkan dalam ayat ini hanya khusus untuk apa yang disebut khamar. Diriwayatkan dari Abu Yusuf, bahwa yang najis adalah jika terkena dalam ukuran yang terlalu banyak (*faahisy*), karena tingkat keharamannya berada di bawah tingkat keharaman khamar. As-

Sarakhsi memilih bahwa kenajisan *as-akar* dan *naqii'* zabib adalah najis *mukhaffafah*. Namun yang difatwakan adalah, kenajisannya sama seperti kenajisan khamar.[611]

b. Minuman *al-Mutsallats* atau *ath-Thalaa`*, Minuman *al-Jumhuri* dan Air Rendaman Zabib dan Tamar yang Dimasak Sekadarnya

Yakni, perasan anggur yang dimasak hingga berkurang dua pertiga dan tersisa sepertiga, air rendaman tamar dan zabib ketika dimasak meski tidak sampai berkurang hingga dua pertiga, ini adalah jenis-jenis minuman kelompok kedua.

Hukum jenis-jenis minuman kelompok kedua ini menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf adalah, boleh diminum dalam kadar yang sedikit yang belum sampai memabukkan Namun jika sampai kadar yang memabukkan maka gelas terakhir yang bisa menjadikan si peminumnya mabuk adalah haram (misalnya, jika meminumnya hanya empat gelas, tidak sampai membuat si peminumnya mabuk. Namun jika ia tambah lagi satu gelas, ia bisa mabuk, maka yang empat gelas itu halal, sedangkan satu gelas yang terkahir, yaitu gelas kelima adalah haram). Apabila si peminumnya mabuk, maka ia dijatuhi hukuman *hadd*. Boleh memperjualbelikannya, memilikkannya, dan orang yang merusakkannya terkena denda. Dalil yang mereka berdua jadikan landasan dalam hal ini adalah, sebuah hadits dan sejumlah *atsar*. Hadits tersebut adalah, hadits yang diriwayatkan dari Abdullah Ibnu Umar r.a., *"Bahwasanya Rasulullah disuguhi nabiidz, lalu beliau menciumnya dan mengernyitkan wajah beliau karena keras dan menyengatnya nabiidz tersebut. Lalu beliau meminta sejumlah air, lalu beliau tuangkan dan campurkan ke nabiidz tersebut, lalu beliau meminum sebagiannya."*[612]

Adapun dalil yang berupa *atsar*, di antaranya adalah *atsar* yang diriwayatkan dari Umar ibnul Khaththab r.a., bahwasanya ia meminum *nabiidz* yang kental. Di antaranya lagi adalah *atsar* yang diriwayatkan dari Ali ibnu Abi Thalib r.a., bahwasanya ia menerima tamu sejumlah orang, lalu beliau menyuguhi mereka minuman, lalu ada sebagian di antara mereka yang sampai mabuk, lalu ia pun menjatuhinya

---

atas kalian." Abu Dawud meriwayatkan dari Abud Darda` r.a, ia berkata, "Rasulullah bersabda, *'Sesungguhnya Allah SWT. menurunkan penyakit dan obat, dan Dia menjadikan untuk setiap penyakit ada obatnya, berobatlah kamu sekalian, dan janganlah kamu sekalian berobat dengan menggunakan sesuatu yang haram.'"* Ahmad, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ibnu Hibban meriwayatkan dari Wa`il Ibnu Hujr, *"Bahwasannya Thariq Ibnu Suwaid bertanya kepada Rasulullah tentang khamr, lalu beliau melarangnya. Lalu Thariq Ibnu Suwaid r.a berkata, "Saya membuatnya untuk obat." Lalu Rasulullah saw. bersabda, "Sesungguhnya khamr bukanlah obat, akan tetapi penyakit."* Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh at-Tirmidzi. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 299; *Majma'uz Zawaa`id*, juz 5, hlm. 72; *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 203; *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 36; *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 359.

611 *Al-Badaa`i'*, juz 5 hlm. 115; *Nataa`ijul Afkaar*, juz 8 hlm. 160; *Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 321

612 HR. Ath-Thabrani dengan sanad yang di dalamnya terdapat seorang perawi bernama Hud Ibnu Aththab, ia adalah seorang perawi dhaif. Hadits ini dikuatkan oleh hadits yang diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dari Al-Muththalib Ibnu Abi Wada'ah, *"Bahawasannya Rasulullah saw. disuguhi wadah yang berisikan minuman, lalu beliau menuangkan air ke dalamnya, hingga minuman itu cair, kemudian beliau meminum sebagian darinya."* Dalam sanadnya terdapat seorang perawi dhaif. Al-Uqaili meriwayatkan dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a, ia berkata, *"Rasulullah melakukan sa'i antara Shafa dan Marwa selama satu minggu, kemudian beliau istirahat dengan bersandar pada sebuah tembok Makkah, lalu beliau berkata, "Apakah ada air minum?" Lalu beliau disuguhi satu wadah nabiidz, lalu beliau mengernyitkan muka beliau dan menolaknya. Lalu ada seorang laki-laki dari keluarga Hathib menghampiri beliau dan berkata, "Wahai Rasulullah, itu adalah minuman penduduk Mekah." Lalu beliau pun menuangkan air ke nabiidz tersebut, kemudian beliau pun minum. Kemudian beliau bersabda, "Khamr diharamkan karena bendanya itu sendiri, dan diharamkan pula yang memabukkan dari segala sesuatu."* Di dalam sanad hadits ini terdapat seorang perawi dhaif. Sanad hadits ini dianggap cacat karena keberadaan perawi bernama Muhammad Ibnul Furat, ia adalah perawi *munkarul hadiits* (hadits yang diriwayatkannya masuk kategori hadits munkar). Lihat, *Majma' Az-Zawaa`id*, juz 5, hlm. 66; *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 306.

hukuman *hadd*. Lalu orang yang ia hukum *hadd* itu protes dan berkata, "Anda menyuguhi kami minuman, namun kemudian justru anda menjatuhi saya hukuman *hadd*?" Ali ibnu Abi Thalib r.a. pun menjawab, "Aku menghukummu karena kamu mabuk."[613] Sebenarnya, *atsar* ini tidak sahih karena dalam sanadnya terdapat seorang perawi *mudallis* dan *dhaif*.

Imam Abu Hanifah memasukkan kehalalan minuman *al-mutsallats* sebagai bagian dari tanda-tanda madzhab Ahlussunnah wal Jamaah. Ia mengatakan, termasuk sunnah adalah, kamu mengutamakan dua syaikh, mencintai menantu, mengusap khuff, dan tidak mengharamkan *nabiidz al-jarr* (minuman *al-Mutsallats* atau *ath-Thalaa`*). Namun kehalalan meminumnya hanya terbatas pada kadar yang sedikit, atau maksud dan tujuan dari meminumnya adalah untuk memulihkan stamina dan kekuatan untuk melakukan ketaatan kepada Allah SWT, atau untuk pengobatan, atau untuk melezatkan makanan. Adapun jika maksud dan tujuan dari meminumnya adalah untuk mencari kesenangan dan mendapatkan sensasi kenikmatan, maka hukumnya haram.

Sementara itu, Muhammad mengatakan, kedua jenis minuman tersebut adalah tidak halal, akan tetapi orang yang meminumnya tidak dikenai hukuman *hadd* selama ia tidak sampai mabuk. Hal ini berdasarkan hadits, *"Sesuatu yang jika banyak memabukkan, maka sedikit darinya juga tetap haram."* Pendapat Muhammad inilah yang difatwakan di kalangan ulama Hanafiyyah.

Di pihak lain, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah berpendapat, setiap minuman yang jika banyak memabukkan, sedikit darinya juga tetap haram, dan orang yang meminumnya dikenai hukuman *hadd* apabila ia adalah orang mukallaf dan ia meminumnya atas keinginan sendiri, bukan karena dipaksa. Hal ini berdasarkan hadits,

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ

"Setiap yang memabukkan adalah disebut khamr, dan setiap khamr adalah haram."

أَنْهَاكُمْ عَنْ قَلِيلِ مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ

"Aku melarang kamu sekalian dari yang sedikit dari sesuatu yang jika banyak memabukkan."

مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ

"Sesuatu yang jika banyak memabukkan, maka sedikit darinya juga tetap haram."[614]

Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits sahih oleh at-Tirmidzi.

c. Kelompok Ketiga, Jenis-Jenis Minuman Halal Menurut Sebuah Pendapat yang Lemah

Yaitu campuran antara tamr dan zabib yang dimasak dan minuman yang terbuat dari selain anggur dan kurma.

---

613 *Al-Mabsuuth*, juz 24, hlm. 15; *Al-Badaa`i'*, juz 5 hlm. 116; *Nataa`ijul Afkaar*, juz 8 hlm. 162. Kisah ini diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dalam *Sunan*-nya, juga oleh Ibnu Abi Syaibah dalam Mushannafnya dari asy-Sya'bi. Hal senada juga diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dari Umar Ibnul Khaththab r.a, juga oleh Al-Uqaili dari Umar Ibnul Khaththab r.a juga. Riwayat ini memiliki sejumlah jalur periwayatan yang lain yang disebutkan oleh Ibnu Abi Syaibah, juga terdapat dalam kitab *Al-Athraaf* dan disebutkan juga oleh Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*-nya. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 350. Perlu dicatat bahwa riwayat kisah ini tidak kuat.

614 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 187; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 286; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 434 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 304

Keempat jenis minuman yang halal menurut sebuah pendapat yang lemah yang sudah pernah disebutkan di bagian terdahulu, seperti campuran air rendaman antara zabib dan tamar, *al-mizr, al-bit'u, al-ji'ah,* dan *al-mutsallats* jika maksud dan tujuan dari meminumnya adalah untuk pengobatan, bukan untuk mencari kesenangan dan sensasi kenikmatan, maka boleh, baik sedikit maupun banyak, selama yang diminum tidak sampai membuatnya mabuk. Orang yang meminumnya tidak dikenai hukuman *hadd,* sekalipun ia sampai mabuk. Ini pendapat Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf. Alasannya, karena jenis-jenis minuman ini tidak mengandung unsur atau makna kekhamaran, karena sifatnya tidak keras. Juga, karena Rasulullah saw. bersabda, *"Khamr adalah dari dua pohon ini, yakni pohon kurma dan anggur."*

Di sini, Rasulullah saw. menyebut kata khamar dengan menggunakan *lam al-jins* (*al-khamru*), yang berarti menghendaki bahwa sifat khamarnya hanya terbatas pada minuman yang terbuat dari buah kedua pohon tersebut. Adapun orang yang meminumnya tidak sampai dikenai hukuman *hadd,* sekalipun ia meminumnya sampai mabuk karena itu adalah kondisi mabuk yang terjadi karena mengonsumsi sesuatu yang mubah. Oleh karena itu, kondisi mabuk tersebut tidak sampai berimplikasi hukuman *hadd,* sama seperti kondisi mabuk karena mengonsumsi *al-banju* (jenis tanaman medis yang digunakan untuk membius).

Berbeda jika mabuknya karena meminum minuman *al-mutsallats,* ia dikenai hukuman *hadd,* karena kondisi mabuk yang dialaminya itu terjadi karena ia mengonsumsi sesuatu yang dilarang, yaitu gelas terakhir dari minuman *al-mutsallats* yang membuatnya mabuk.

Inti dari perbedaan di antara ketiga kelompok jenis minuman di atas adalah, kelompok pertama adalah haram, baik sedikit maupun banyak, dan orang yang meminumnya hingga mabuk dikenai hukuman *hadd.* Kelompok kedua, yang diharamkan hanyalah jumlah yang memabukkan saja, dan orang yang mabuk karenanya dikenai hukuman *hadd.* Kelompok ketiga, halal meminumnya jika tujuannya adalah untuk pengobatan dan memulihkan stamina, meskipun sampai memabukkan. Menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, orang yang mabuk karenanya tidak dikenai hukuman *hadd.*

Salah satu rekan Imam Abu Hanifah, yaitu Muhammad secara tegas mengharamkan keempat jenis minuman yang menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf adalah halal, yaitu minuman yang dibuat dari madu, buah tin dan sebagainya, baik sedikit maupun banyak, tetap haram menurut Muhammad. Pendapat yang *ashahh* adalah, orang yang mabuk karena minuman tersebut dikenai hukuman *hadd,* dan ini adalah pendapat yang difatwakan dalam madzhab Hanafi.[615]

Sementara itu, ketiga imam yang lain (Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ah-

---

615 Sebagian kalangan peminat minuman bir dan yang sejenisnya mengira bahwa jika hanya sedikit adalah halal menurut madzhab Hanafi. Namun, sebenarnya, baik sedikit maupun banyak adalah haram menurut pendapat semua madzhab yang ada dan berdasarkan kesepakatan seluruh ulama Hanafiah. Karena perbedaan pendapat seputar apa yang disebut minuman halal, hanya terbatas pada kasus jika tujuan meminumnya adalah untuk memperkuat dan memulihkan stamina tubuh yang lemah. Adapun jika maksud dan tujuan dari meminumnya adalah untuk mencari kesenangan dan sensasi kenikmatan seperti yang dilakukan oleh mereka para peminat bir, itu adalah haram, meskipun hanya sedikit, bahkan meskipun hanya satu tetes sekalipun. Lihat, *Al-Fiqh ala Al-Madzaahib Al-Arba'ah,* juz 2, catatan pinggir hlm. 7.

mad) mengatakan, peminumnya dikenai hukuman *hadd*, baik ia hanya minum sedikit maupun banyak.[616] Hal ini berdasarkan hadits,

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ

"Setiap yang memabukkan disebut khamar, dan setiap khamar adalah haram."

مَا أَسْكَرَ كَثِيْرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ

"Sesuatu yang jika banyak memabukkan, sedikit darinya juga tetap haram."

كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ

"Setiap minuman yang memabukkan, itu adalah haram."

إِنَّ مِنَ الْعِنَبِ خَمْرًا وَمِنَ الْعَسَلِ خَمْرًا وَمِنَ الزَّبِيبِ خَمْرًا وَمِنَ الْحِنْطَةِ خَمْرًا وَمِنَ التَّمْرِ خَمْرًا وَأَنَا أَنْهَاكُمْ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ

"Sesungguhnya khamar bisa terbuat dari anggur, madu, zabib, hinthah (gandum), dan tamar, dan aku melarang kamu sekalian dari setiap yang memabukkan."[617]

• *Al-Hasyiisy (Ganja, Marijuana), al-Afyuun (Opium), dan al-Banju (Narkotika, Tumbuhan yang Mengandung Obat Bius)*[618]

Di samping minuman keras, setiap bahan yang bisa menghilangkan kesadaran akal juga haram, seperti *al-Banju*, ganja, marijuana, opium dan jenis-jenis narkoba lainnya, karena bahan-bahan tersebut mengandung bahaya yang nyata dan pasti, sementara dalam Islam tidak ada yang namanya kemudharatan dan menimbulkan kemudharatan (*laa dharara wa laa dhiraara*). Akan tetapi, tidak ada hukuman *hadd* bagi pemakainya, karena bahan-bahan tersebut tidak enak dan tidak memberikan rasa seperti yang diberikan oleh minuman keras, juga sedikit dari pemakaian bahan-bahan itu tidak menimbulkan dorongan untuk mengonsumsinya dalam jumlah yang banyak. Pemakainya hanya dikenai hukuman *ta'zir*, karena bahan-bahan itu membahayakan. Hal ini berdasarkan pada apa yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Ummu Salamah r.a., ia berkata,

نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَمُفَتِّرٍ

"Rasulullah melarang dari setiap yang memabukkan dan membius."

Halal menggunakan sedikit yang bermanfaat dari *al-banju* dan bahan-bahan narkotika lainnya untuk tujuan medis dan sebagainya. Karena keharaman barang-barang narkotika seperti itu bukan karena bendanya itu sendiri, akan tetapi karena bahaya dan kemudharatannya.[619]

• *Kopi dan Rokok*

Pengarang kitab *Al-'Ubab* salah satu ulama Syafi'iyah, pernah ditanya tentang kopi, lalu ia menjawab, hukum suatu wasilah sesuai dengan maksud dan tujuannya, apabila wasilah itu bertujuan untuk mendukung dalam melaksanakan

---

616 *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 140; *Al-Badaa'i'*, juz 5 hlm. 117; *Nataa'ijul Afkaar*, juz 8 hlm. 160 dan halaman berikutnya; *Haasyiyah Ibni Abidin*, juz 5 hlm. 322 dan halaman berikutnya.

617 HR. Ahmad, at-Tirmidzi, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari an-Nu'man Ibnu Basyir r.a. Dalam riwayat Imam Ahmad dan Abu Dawud terdapat tambahan, *"dan aku melarang kamu sekalian dari setiap yang memabukkan."* Lihat, *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 359; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 5, hlm. 56; *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 173

618 *Al-Banj* dalam bahasa Arab disebut *syaikraan*, yaitu tumbuhan yang membuat pusing dan tidak sadarkan diri (obat bius, narkotika)

619 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 187; *Al-Mambsuuth*, juz 24, hlm. 9; *Haasyiyah Ibni Abidin*, juz 5, hlm. 325; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 184

ibadah, wasilah itu adalah ibadah. Atau untuk mencapai sesuatu yang mubah, wasilah itu adalah mubah. Jika untuk mencapai sesuatu yang dimakruhkan, wasilah itu juga makruh. Dan bila untuk mencapai sesuatu yang haram, wasilah itu juga haram. Pengklasifikasian ini didukung oleh sebagian ulama Hanabilah.

Syaikh Mar'i ibnu Yusuf al-Hanbali, pengarang kitab *Ghaayatul Muntahaa* mengatakan, yang terlintas adalah kehalalan mengonsumsi rokok dan kopi, namun yang lebih utama bagi orang yang memiliki *muru`ah* adalah lebih baik meninggalkannya dan tidak mengonsumsinya.[620]

Namun, sejatinya hukum rokok paling tidak adalah makruh atau makruh *tahriim*. Bisa saja, hukum rokok mencapai tingkatan hukum haram, apabila memang kemudharatannya terhadap jiwa atau harta benar-benar nyata adanya, atau si perokok membutuhkan harta untuk memenuhi nafkah dirinya dan keluarganya.

Ulama al-Ibadhiyyah secara tegas mengharamkan tembakau, karena tembakau termasuk barang yang kotor dan buruk (*al-khabaa`its*). Negara Iran pada tahun 1991 M mengeluarkan perintah pelarangan dan pengharaman tembakau serta larangan mengangkat pegawai dari para perokok. Syaikh Muhammad ibnu Ja'far al-Kattani dalam kitabnya yang berjudul *Hukum merokok menurut para imam madzhab empat dan yang lainnya* [621]menyebutkan tujuh belas dalil keharaman rokok dan memaparkan berbagai dampak kerusakan yang diakibatkan oleh rokok. Fatwa para ulama madzhab Islam menyebutkan keharaman rokok dan menyangkal berbagai dalil yang digunakan oleh pihak-pihak yang memperbolehkan rokok.

Dalil-dalil keharaman rokok tersebut secara singkat adalah seperti berikut:

1. Rokok termasuk sesuatu yang kotor dan buruk (*al-khabaa`its*) yang diharamkan berdasarkan nash Al-Qur'an. *Al-Khabaa`its* adalah, setiap sesuatu yang dibenci oleh jiwa dan merasa jijik terhadapnya.
2. Tanpa diragukan lagi, rokok sangat berbahaya bagi tubuh secara nyata, dan tidak ada kesamaran lagi pada masa sekarang bagi orang-orang yang bijak, karena rokok termasuk penyebab utama kanker paru-paru, jantung, dan berbagai penyakit yang sangat berbahaya lainnya.
3. Asap rokok yang kotor dan baunya yang tidak sedap sangat mengganggu bagi orang-orang yang tidak mengonsumsinya, seperti istri, suami, atau orang yang ada di dekat orang yang merokok.
4. Bau rokok yang tidak sedap sangat mengganggu para malaikat juru tulis dan para malaikat yang mulia lainnya.
5. Rokok membahayakan keagamaan orang yang mengonsumsinya, serta melalaikannya dari hal-hal yang bisa mengangkat derajatnya.
6. Berdasarkan pengalaman dan pengamatan, rokok merusak serta memperlemah tubuh dan fisik.
7. Rokok, di samping memperlemah, yakni membius kelopak mata dan anggota tubuh, terkadang juga bisa menimbulkan kondisi mabuk bagi sebagian orang pada awal-

[620] *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 331.

[621] HR. Ath-Thabrani, Abdurrazzaq dan Ishaq Ibnu Rahawaih dari Abu Majid Al-Hanafi, ia berkata, "Ada seorang laki-laki datang membawa keponakannya yang sedang mabuk kepada Abdullah Ibnu Mas'ud r.a, lalu Abdullah Ibnu Mas'ud r.a berkata, "Goyang-goyangkanlah tubuhnya supaya ia sadar dan ciumlah bau mulutnya." Lalu orang-orang pun melakukannya, lalu Abdullah Ibnu Mas'ud r.a memasukkannya ke dalam penjara. Kemudian keesokan harinya, Abdullah Ibnu Mas'ud r.a membawa orang itu, lalu ia meminta cambuk dari tandan kurma, lalu buahnya dibuang, lalu tandan itu ditumbuk-tumbuk hingga menjadi agak lemas, kemudian ia berkata kepada tukang cambuk, "Cambuklah ia, dan berilah setiap anggota tubuh haknya." Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 349; *Majma'uz Zawaa`id*, juz 6, hlm. 275, 279.

awal dirinya mencoba mengisap rokok, sementara Rasulullah saw. telah melarang segala sesuatu yang memabukkan dan membius.

8. Merokok merupakan tindakan pemubaziran dan penyia-penyiaan harta dengan menggunakannya dalam hal yang tidak memberi faedah keagamaan maupun faedah duniawi.
9. Merokok berbenturan dengan fitrah manusia, menyebabkan kebimbangan, keraguan dan ketidaktenangan hati, karena merokok adalah perbuatan yang masih diragukan dan syubhat. Barangsiapa menjauhi perkara-perkara syubhat, berarti ia telah menjaga agama dan kehormatannya. Kebaikan (*al-birru*) adalah, sesuatu yang jiwa dan hati merasa tenang terhadapnya.
10. Merokok berarti memakan sesuatu yang terbakar dan unsur-unsur yang terdapat dalam rokok meresap ke tenggorokan setiap kali perokok mengisapnya.
11. Merokok berarti memakan api yang bercampur dengan bahan pembakarnya, yaitu kertas rokok.
12. Merokok bisa merusak kealamiahan fisik, karena rokok mengeringkan dan membakar kelembapan tubuh.
13. Merokok merupakan perbuatan main-main dan tanpa guna, dan itu adalah haram hukumnya menurut ulama Hanafiyah.
14. Para raja dan sultan Islam di Turki, Maroko, Sudan dan penguasa kawasan-kawasan Islam lainnya, bahkan para raja di Eropa melarang rokok.
15. Rokok termasuk bid'ah dan perkara baru yang diada-adakan dalam agama setelah tiga abad pertama masa kebaikan dan keemasan Islam, bahkan setelah sepuluh abad pertama Islam. Abu Dawud meriwayatkan dari al-Irbadh ibnu Sariyah r.a., *"Waspadalah kamu sekalian terhadap perkara-perkara baru yang diada-adakan dalam agama, karena setiap perkara baru yang diada-adakan dalam agama adalah bid'ah, dan setiap bid'ah adalah kesesatan, dan setiap kesesatan adalah neraka tempatnya."*
16. Rokok mengandung bahan sejenis alkohol yang membuat kecanduan, sehingga jika tidak merokok, seseorang yang biasa merokok akan merasa tidak tenang, kacau, gelisah dan merasa tersiksa, sehingga ia akan kembali untuk merokok lagi dan tidak mampu untuk meninggalkannya. Setiap sesuatu yang mengandung bahan alkohol yang membuat kecanduan adalah dilarang, berdasarkan ayat yang di dalamnya Allah SWT menjelaskan tentang khamar surga, bahwa, *"Tidak ada dalam khamar itu alkohol dan mereka tiada mabuk karena-nya."* **(Ash-Shaaffaat: 47)**
17. Suatu masalah yang masih diragukan, apakah halal ataukah haram, dan kita tidak menemukan suatu nash yang menjelaskan hukumnya dari Rasulullah saw., maka yang dijadikan pegangan menyangkut masalah itu adalah amal orang-orang yang memiliki ketakwaan, kewara'ian, dan menjauhi perkara-perkara syubhat.

5. PEMBUKTIAN DAN PENETAPAN TINDAK KEJAHATAN MENENGGAK KHAMAR DAN MINUMAN KERAS LAINNYA

Jumhur fuqaha sepakat, tindak kejahatan menenggak khamar dan minuman keras lainnya bisa dibuktikan dan ditetapkan berdasarkan kesaksian dua orang laki-laki Muslim dan adil yang mereka berdua memberikan kesaksian bahwa si tertuduh mabuk, atau berdasarkan pengakuan si pelaku sendiri dan cukup dengan pengakuan satu kali saja. Dalam kasus menenggak minuman keras, kesaksian orang perempuan beserta orang laki-laki tidak bisa

diterima. Dalam pengakuan atau kesaksian tersebut, cukup dengan ucapan, "Si Fulan menenggak khamar."

Sementara itu, Abu Yusuf dan Zufar berpendapat, jika kasusnya ditetapkan berdasarkan pengakuan, maka disyaratkan pengakuannya itu sebanyak dua kali dalam dua majelis (kesempatan). Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa jika berdasarkan kesaksian, saksinya harus dua orang. Begitu juga, jika berdasarkan pengakuan, pengakuan itu juga harus sebanyak dua kali.

Menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, suatu pengakuan atau kesaksian sudah tidak bisa diterima lagi setelah bau minuman keras dari si peminumnya hilang dan kejadiannya telah kadaluwarsa. Sementara itu, Muhammad berpendapat bahwa si tertuduh tetap dikenai hukuman *hadd*, meskipun pengakuan atau kesaksian yang diajukan adalah setelah hilangnya bau minuman keras dari si peminumnya. Namun, khusus untuk kasus menenggak minuman keras yang ditetapkan berdasarkan kesaksian, kesaksiannya itu harus diajukan selambat-lambatnya kurang dari satu bulan.

Pembuktian dan penetapan kasus menenggak minuman keras dengan berdasarkan pada bau minuman keras

Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat. Ulama Malikiyah mengatakan, hukuman *hadd* bisa dijatuhkan dengan berdasarkan pada bau minuman keras jika memang ada dua orang saksi yang adil, yang mencium bau minuman keras itu dari mulut si peminum atau ia muntah-muntah minuman keras, lalu mereka berdua memberikan kesaksian berdasarkan hal itu di hadapan hakim. Karena Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. pernah mendera seorang laki-laki yang dari mulutnya tercium bau minuman keras.[622] Juga sebagai bentuk menyerupakan kesaksian dengan berdasarkan bau dengan kesaksian berdasarkan suara.[623]

Sementara itu, ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, hukuman *hadd* tidak dijatuhkan terhadap seseorang yang mulutnya mengeluarkan bau minuman keras atau muntah-muntah minuman keras. Karena munculnya bau minuman keras dari mulutnya itu bisa saja ia hanya berkumur dengan minuman keras atau ia meminumnya karena mengira itu adalah air biasa, lalu ketika sudah di mulutnya, ia memuntahkannya lagi. Atau ia mengira bahwa itu adalah minuman yang tidak memabukkan, atau ia meminumnya karena dipaksa, atau terpaksa karena dalam keadaan darurat, atau ia meminumnya secara tersalah dan tidak sengaja, atau bisa saja ia hanya minum jus apel, karena jus apel memiliki bau seperti bau khamar.

Karena adanya kemungkinan-kemungkinan seperti itu, hukuman *hadd* tidak bisa dijatuhkan sebab adanya unsur keraguan, karena hukuman *hadd* tidak bisa dijatuhkan apabila mengandung unsur syubhat. Hukuman *hadd* juga tidak bisa dijatuhkan hanya berdasarkan pada sepengetahuan hakim saja akan kejadian kasus yang ada.[624]

Perlu digarisbawahi di sini, pelaksanaan eksekusi hukuman *hadd* tidak dilakukan ketika si terpidana masih dalam keadaan mabuk, akan tetapi harus ditunda hingga ia sadar, berdasarkan kesepakatan para imam madzhab yang ada, supaya maksud dan tujuan dari hu-

---

622 *Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4 hlm. 353; *Al-Muntaqa ala Al-Muwatthta'*, juz 3, hlm. 142; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 436; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 362.

623 *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 180, 186; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 196; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 3, hlm. 193; *Mukhtashar Ath-Thahawi*, hlm. 280; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 190; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 309; *Haasyiyah Al-Bajuri ala Matni Abi Syuja'*, juz 2, hlm. 246; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 330.

624 *At-Tadaakhul* adalah, seorang pelaku kejahatan hanya dikenai satu bentuk hukuman atas sejumlah tindak kriminal yang dilakukannya.

kuman tersebut bisa tercapai, yaitu memberi efek jera.

6. BERBAGAI BAHAYA NARKOBA DAN HUKUM-HUKUMNYA DALAM ISLAM

Aturan dan syariat-syariat Tuhan yang ditutup oleh syariat Islam, dalam hukum perundang-undangannya untuk mengatur dan menata kehidupan dan tingkah laku manusia. Maksud dan tujuan utama yang diinginkan tidak lain adalah menciptakan kemaslahatan dan kemanfaatan manusia yang hakiki, serta menjauhkan segala bentuk kemudharatan, kerusakan, menjauhkan berbagai bentuk bahaya dan kejelekan. Hal ini bisa dibuktikan berdasarkan penelitian dan pengamatan secara utuh dan komprehensif terhadap setiap apa yang dibawa oleh Al-Qur'an, berupa hukum-hukum ibadah, muamalat, jinayat, hubungan sosial pribadi maupun umum. Kita tidak mendapati sesuatu yang diperintahkan secara syara', baik yang bersifat wajib maupun sunnah, kecuali di dalamnya pasti terdapat kebaikan bagi individu dan kelompok atau kebaikan pribadi dan umat. Kita tidak mendapati sesuatu yang dilarang secara syara', baik yang bersifat haram maupun makruh, kecuali di dalamnya pasti terdapat kejelekan atau indikasi kuat kejelekan bagi seseorang dan manusia secara keseluruhan.

Akal pikiran yang objektif yang tidak terpengaruh oleh ego dan hawa nafsu, oportunisme dan kepentingan sesaat yang tidak pasti, akan memahami betul mana kemaslahatan yang murni dan mana kemudharatan yang nyata, serta pasti akan mendukung penuh apa yang dibawa oleh syariat langit. Karena setiap orang yang berakal tentu mengetahui secara jelas bahwa menciptakan kemaslahatan-kemaslahatan yang murni atau yang memiliki dampak jangka panjang, serta menolak dan menjauhkan segala bentuk mafsadah yang murni atau yang berdampak cepat dari jiwa manusia dan yang lainnya adalah sesuatu yang terpuji dan baik.

Sebagaimana pula, ia juga pasti sadar betul bahwa menolak mafsadah dan kemudharatan yang dominan dan potensial adalah lebih diprioritaskan daripada mendatangkan kemaslahatan yang tidak potensial, sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Izz Ibnu Abdis Salam dalam mukaddimah kitab *Qawaa'idul Ahkaam fii Mashaalih al-Anaam.*

Orang-orang bijak dan semua undang-undang, satu kata dalam hal ini. Oleh karena itu, darah, kemaluan, harta benda, dan kehormatan adalah perkara-perkara yang dihormati dan dilindungi. Semua agama yang ada sepakat dalam hal menjaga dan melindungi lima perkara pokok, yaitu agama, akal, jiwa, nasab atau kehormatan, dan harta. Agama-agama yang memiliki sumber dari Tuhan mengarahkan untuk menggapai yang terbaik berupa perkataan, amal perbuatan, etika, dan moral. Begitu juga, dalam dunia medis, para dokter ketika menghadapi dua penyakit yang saling kontradiktif, mereka akan memprioritaskan untuk menghilangkan salah satu dari dua penyakit itu yang lebih berbahaya dengan tetap membiarkan penyakit yang lebih ringan.

Dari titik tolak inilah, syariat Islam memerangi dan mengharamkan segala hal yang memabukkan dan segala bentuk narkoba dengan berbagai macam dan jenisnya yang beragam. Karena barang-barang itu mengandung bahaya yang nyata bagi manusia; kesehatan, akal, kehormatan, reputasi, prestis, dan nama baiknya. Ibnu Majah dan ad-Daraquthni meriwayatkan dalam bentuk riwayat *musnad*, juga Imam Malik dalam kitab *Al-Muwaththa'* dalam bentuk riwayat *mursal* dari Abu Sa'id al-Khudri r.a. bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Laa dharara wa laa dhiraara."* Ini adalah hadits *hasan.*

Maksud hadits ini adalah, tidak boleh me-

nimbulkan kemudharatan dan bahaya terhadap diri sendiri atau orang lain. Oleh karena itu, seseorang tidak boleh membahayakan dirinya sendiri atau orang lain tanpa alasan yang benar dan tanpa adanya tindak kejahatan sebelumnya. Juga, tidak boleh membalas kemudharatan dengan kemudharatan yang lain, karena itu, apabila ada seseorang mencaci-maki kamu, janganlah kamu balas dengan mencaci-maki dirinya. Jika ada seseorang menimpakan kemudharatan terhadap diri kamu, janganlah kamu balas dengan menimpakan kemudharatan juga terhadap dirinya. Akan tetapi tempuhlah jalur hukum untuk menuntut hak kamu di hadapan hakim, tanpa saling balas mencaci-maki.

Dalam kitab Injil yang beredar sekarang, disebutkan perkataan Sayyid al-Masih a.s., *"Para pemabuk dan pezina, mereka tidak bisa masuk ke dalam kerajaan langit."* Ketika mabuk dan zina adalah dua perkara yang dilarang karena bahaya dan kejelekannya, begitu juga dengan narkoba dan obat-obatan terlarang yang sangat berbahaya bagi akal pikiran, merusak jiwa, hati nurani, dan perasaan. Sudah kita pahami bahwa dampak bahaya mengonsumsi minuman keras, narkoba, dan obat-obatan terlarang adalah sangat luas dan multidimensial, tidak hanya membahayakan bagi pemakainya saja, akan tetapi juga bagi keluarga, anak-anak, masyarakat, dan umat.

Adapun bahaya bagi si pemakai sendiri adalah, dampaknya yang sangat buruk bagi tubuh dan akal sekaligus. Karena minuman keras dan obat-obatan terlarang memiliki kekuatan merusak yang sangat dahsyat terhadap kesehatan, saraf, akal, pikiran, berbagai organ pencernaan dan sebagainya berupa berbagai bahaya yang sangat dahsyat bagi tubuh secara keseluruhan. Tidak hanya itu saja, dampak bahaya minuman keras dan obat-obatan terlarang juga menyerang reputasi, nama baik, kedudukan dan kehormatan seseorang, sekiranya kejiwaan dan kepribadiannya akan tergoncang, ia akan menjadi objek cemoohan dan sindiran, serta menjadi sasaran empuk berbagai macam penyakit.

Adapun dampak bahayanya bagi keluarga adalah, berbagai perlakuan buruk yang diterima oleh istri dan anak-anak. Rumah tangga berubah menjadi bagai neraka yang tak terperikan akibat pertengkaran, ketegangan, gejolak, umpatan, caci-maki, dan kata-kata cerai yang kerap meluncur dari mulut, suara pecah barang-barang di rumah, anak dan istri telantar, tidak peduli lagi terhadap nafkah rumah tangga. Bahkan, pengonsumsi minuman keras dan obat-obatan terlarang, berpotensi melahirkan anak-anak yang cacat fisik atau mental. Semua itu saya lihat dan saksikan sendiri pada banyak anak-anak dari orang tua pecandu minuman keras dan obat-obatan terlarang.

Adapun dampak bahaya dan kerugian umumnya adalah, tampak jelas pada penyia-nyiaan harta dalam jumlah yang luar biasa tanpa memberikan timbal balik keuntungan apa pun, terbengkalainya berbagai kemaslahatan dan kerja, keteledoran dalam menunaikan berbagai tugas dan kewajiban, terganggunya stabilitas umum, baik yang terkait dengan kemaslahatan-kemaslahatan negara, lembaga, organisasi, tempat kerja, maupun individu.

Di samping itu, kondisi mabuk dan kecanduan sangat berpotensi mendorong pelakunya melakukan berbagai tindak kriminal terhadap jiwa, harta, dan kehormatan. Bahkan dampak bahaya narkoba dan obat-obatan terlarang lebih berat dari dampak bahaya minuman keras, karena narkoba dan obat-obatan terlarang merusak nilai-nilai moral.

a. Macam-Macam Narkoba dan Hukumnya Menurut Syara'

Narkoba dan minuman keras sangat beragam macam dan jenisnya. Para pemakainya

begitu kreatif menciptakan berbagai jenis dan nama-nama minuman keras dan narkoba. Bahkan ada sebagian dari mereka meracik sendiri bahan-bahan tertentu yang bisa memberikan efek yang sama dengan yang didapat dari minuman keras dan narkoba. Semuanya itu memiliki hukum yang sama, yaitu haram, disebabkan oleh dampak bahaya pasti yang terkandung di dalamnya.

Di antara jenis-jenis narkoba yang paling terkenal adalah, ganja, opium, kokain, morfin, *al-banju* (marijuana, tumbuhan beracun yang di dunia medis digunakan untuk obat bius), buah pala, *al-bursy* (racikan kombinasi antara opium dan *al-banju*), *al-qaat* (jenis tumbuh-tumbuhan yang dikonsumsi dengan cara dikunyah-kunyah. Jika sedikit bisa memberikan efek seseorang menjadi giat dan bersemangat, akan tetapi jika banyak, akan membuatnya lemah, malas dan enggan melakukan aktivitas) dan sebagainya, baik yang dikonsumsi dengan cara disuntikkan, dikunyah, dihirup, dan sebagainya.

Hukum narkoba dan penyalahgunaan obat-batan terlarang adalah haram selain untuk tujuan medis dalam kondisi terpaksa atau butuh dan selain untuk campuran bumbu masak dalam jumlah yang sedikit saja, seperti sedikit buah lada untuk campuran bumbu masak dan pelezat masakan untuk merangsang selera. Keharaman narkoba dan penyalahgunaan obat-obatan terlarang sama seperti keharaman minuman keras yang diharamkan berdasarkan nash-nash Al-Qur'an dan hadits yang bersifat *qath'i* (pasti).

Dalil-dalil keharaman mengonsumsi narkoba dan penyalahgunaan obat-obatan terlarang sangat banyak, di antaranya adalah sebagaimana berikut:

1. Narkoba dan obat-obatan terlarang memiliki dampak bahaya dan kerugian yang sangat besar seperti yang telah disebutkan di atas. Bahkan terkadang bahaya narkoba dan obat-obatan terlarang melebihi bahaya minuman keras, karena narkoba dan obat-obatan terlarang merugikan ekonomi dan amal usaha umat dengan kerugian yang sangat besar, merusak akal pikiran, menghalang-halangi dari mengingat Allah SWT dan dari mengerjakan shalat. Narkoba dan obat-obatan terlarang sangat membahayakan bagi akal, tubuh, agama, dan akhlak. Setiap sesuatu yang bendanya itu sendiri berbahaya atau setiap sesuatu yang memiliki dampak bahaya, itu adalah haram. Di antara hal-hal yang keharamannya jelas dan pasti adalah perkara-perkara yang membahayakan dan merugikan.
2. Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya dan Abu Dawud dalam *Sunan*-nya meriwayatkan dari Ummu Salamah r.a., ia berkata,

   نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَمُفَتِّرٍ

   "Rasulullah melarang setiap sesuatu yang memabukkan dan melemahkan (mufattir)."

   Al-mufattir adalah setiap sesuatu yang memiliki efek melemahkan, melesukan, dan membius. Ibnu Hajar mengatakan, hadits ini secara khusus mengandung dalil diharamkannya *hasyiisy* (ganja, marijuana), karena *hasyiisy* memiliki efek memabukkan, membius, dan melemahkan. Dalam sebuah hadits lain yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Abdullah Ibnu Abbas r.a, disebutkan, *"Setiap mukhammir (sesuatu yang bisa menutupi dan menghilangkan kesadaran akal) dan setiap sesuatu yang memabukkan adalah haram." Al-mukhammir* adalah setiap sesuatu yang menutupi dan menghilangkan kesadaran akal.
3. Al-Qarafi dan Ibnu Taimiyyah menceritakan adanya ijma' atas diharamkannya *hasyiisy*. Ibnu Taimiyyah mengatakan, barang-

siapa menghalalkan *hasyiisy*, sungguh ia telah kafir. Para imam madzhab empat memang tidak menyinggung masalah hukum *hasyiisy*, karena memang *hasyiisy* belum dikenal pada zaman mereka. *Hasyiisy* baru dikenal pada akhir abad keenam dan awal abad ketujuh pada saat munculnya negeri Tartar.

4. Ibnu Taimiyyah dalam kitab *Al-Fataawaa Al-Kubraa* mengatakan, setiap yang bisa menghilangkan kesadaran akal, itu adalah haram, meskipun tidak sampai memberi efek sebuah kondisi "*fly*." Karena menghilangkan kesadaran akal adalah haram berdasarkan ijma' kaum Muslimin, maksudnya kecuali untuk suatu maksud dan tujuan yang diterima dan diperhitungkan secara syara'.

Dalam kitab *As-Siyaasah asy-Syar'iyyah* Ibnu Taimiyyah juga mengatakan, *hasyiisy* adalah haram dan orang yang mengonsumsinya dikenai hukuman *hadd* sama seperti orang yang meminum minuman keras. Bahkan *hasyiisy* lebih buruk dari minuman keras, berdasarkan pertimbangan bahwa *hasyiisy* merusak akal dan tabiat, hingga membuat seorang laki-laki bisa bertingkah kebanci-bancian, dan berbagai dampak kerusakan lainnya, *hasyiisy* juga dapat menghalang-halangi dari mengingat Allah SWT dan dari mengerjakan shalat. Oleh karena itu, *hasyiisy* masuk ke dalam kategori apa yang diharamkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya berupa khamr dan segala yang memabukkan.

Juga, di berbagai tempat dalam fatwa-fatwa Ibnu Taimiyyah berulang kali disebutkan, bahwa *hasyiisy* ini yang terlaknat barangnya, pemakainya, dan orang-orang yang menghalalkannya, yang membawa kepada murka Allah SWT, murka Rasul-Nya dan murka para hamba-Nya yang beriman, yang membawa pemiliknya kepada siksa Allah SWT.

Hasyiisy ini mengandung ancaman bahaya bagi agama, akal, moral dan watak seseorang, merusak dan mengganggu kenormalan tabiat kejiwaannya, hingga membuat banyak orang yang mengonsumsinya bisa menjadi gila, dan berbagai dampak bahaya lainnya yang justru tidak ditimbulkan oleh minuman keras. *Hasyiisy* memiliki berbagai dampak kerusakan yang tidak ditemukan dalam minuman keras. Oleh karena itu, secara prioritas, *hasyiisy* tentunya lebih diharamkan lagi. Kaum Muslimin sepakat bahwa mabuk karena mengonsumsi *hasyiisy* adalah haram.

Barangsiapa menghalalkan *hasyiisy* dan menganggapnya halal, ia diminta untuk bertobat. Jika setelah diminta untuk bertobat, ia tetap tidak mau bertobat, maka ia dihukum bunuh sebagai orang murtad, sehingga jenazahnya tidak dishalati dan tidak dikuburkan di pemakaman kaum Muslimin. Sedikit dari *hasyiisy* juga tetap haram berdasarkan nash-nash yang menunjukkan keharaman khamar dan keharaman setiap yang memabukkan.

Dalam hal ini, Ibnul Qayyim mendukung penuh gurunya, Ibnu Taimiyyah terkait semua itu. Dalam kitab *Zaadul Ma'aad*, Ibnul Qayyim menegaskan, khamar mencakup setiap bahan yang memabukkan, baik yang berbentuk cair maupun padat, baik berupa hasil perasan buah maupun yang dimasak, termasuk di antaranya adalah *luqmatul fisq wal fujuur* (sesuap kefasikan dan kemaksiatan, maksudnya adalah *hasyiisy*). Karena semua itu masuk kategori khamar berdasarkan nash hadits Rasulullah saw. yang sahih dan jelas, sanadnya sangat kuat dan tidak memiliki celah kritikan, matan, atau redaksinya pun sangat jelas tanpa mengandung unsur *ijmaal* (keglobalan), yaitu, *"setiap yang memabukkan adalah khamar."* Juga, berbagai pernyataan yang sahih yang bersumber dari para sahabat yang mulia, yang mereka adalah orang-orang yang paling tahu dan mengerti tentang

pesan Rasulullah saw. dan maksudnya, yaitu khamar adalah setiap sesuatu yang menutupi akal.

Jika diasumsikan, bahwa perkataan Rasulullah saw. secara lahiriah tidak mencakup setiap perkara yang memabukkan, namun tentunya qiyas yang sahih dan jelas yang di dalamnya perkara asal dan perkara cabang sama persis dilihat dari segala sudut dan aspek, menetapkan kesamaan di antara berbagai jenis barang yang memabukkan. Membedakan antara jenis satu dengan jenis yang lain, merupakan bentuk pembedaan antara dua hal yang serupa persis dari segala sisi dan aspeknya.

Dalam kitab *Subulus Salaam*, Ash-Shan'ani mengatakan, sesungguhnya segala sesuatu yang memabukkan adalah haram, apa pun jenis dan bentuknya, meskipun bukan berbentuk minuman, seperti *hasyiisy* misalnya. Sebagian ulama Hanafiyah mengatakan, barangsiapa mengatakan bahwa *hasyiisy* adalah halal, ia adalah orang zindiq dan pembuat bid'ah.

Al-Hafizh ibnu Hajar mengatakan, barangsiapa mengatakan, bahwa *hasyiisyah* tidak memabukkan, akan tetapi hanya membius, ia adalah orang yang sok tahu dan keras kepala. Karena, *hasyiisy* memiliki efek yang sama dengan khamar, yaitu kondisi "*fly*."

Ibnul Baithar menyebutkan, bahaya dan dampak buruk *hasyiisy* sangat banyak sekali. Ada sebagian ulama yang menghitung sebagian darinya hingga mencapai angka seratus dua puluh bahaya dan dampak buruk *hasyiisy*, baik terhadap agama maupun dunia. Ibnul Baithar juga mengatakan, macam-macam bentuk bahaya dan dampak buruk *hasyiisy* juga ditemukan dalam opium, bahkan bahaya dan dampak buruk opium lebih banyak lagi daripada *haysiisy*.

Adapun tumbuhan *al-qaat* hukumnya juga haram. Tumbuhan ini banyak dikonsumsi oleh masyarakat Yaman, sehingga mereka berapologi bahwa *al-qaat* tidak memiliki efek membius, akan tetapi justru bisa merangsang semangat serta menyegarkan daya ingat dan berfikir. Namun, semua itu hanyalah khayalan, omong kosong dan sama sekali tidak benar, karena yang diperhitungkan adalah efek dan dampaknya. Dunia kedokteran membuktikan bahwa tanaman *al-qaat* termasuk tanaman yang mengandung bius dan berbahaya. Hal yang sama juga ditegaskan dalam keputusan Organisasi Kesehatan Internasional (WHO).

Di antara bahaya dan dampak buruknya yang jelas terlihat adalah, masyarakat Yaman termasuk masyarakat yang terbelakang dan tertinggal, ekonomi mereka stagnan, mereka sibuk membeli dan mengonsumsi *al-qaat* sejak pertengahan hari hingga tengah malam. Keuangan mereka banyak tersedot untuk membeli dan mendapatkan *al-qaat*. Perhatian dan usaha mereka lebih terfokus pada pengembangan pertanian tanaman *al-qaat* dengan mengorbankan berbagai bidang pertanian lainnya.

Abu Bakar al-Muqri asy-Syafi'i berpendapat bahwa tanaman *al-Qaat* adalah haram. Ia berkata, "Dari pengalaman mengonsumsi, saya merasakan sendiri dampak bahaya dan dampak buruknya pada tubuh dan agama saya, sehingga akhirnya saya meninggalkannya dan berhenti total dari mengonsumsinya." Para ulama menyebutkan, *"Al-Madharraat min asyharil muharramaat"* (bahwa hal-hal yang menimbulkan mudharat adalah termasuk perkara-perkara haram yang paling jelas dan gamblang). Di antara bahaya dan dampak buruk mengonsumsi tanaman *al-qaat* adalah, orang yang mengonsumsinya akan merasakan sensasi tenang, rileks, damai, dan hilang kesedihannya, kemudian dua jam setelah mengonsumsinya, ia akan terhinggapi suasana hati yang sedih, galau dan tidak karuan rasanya, juga muncul dorongan perilaku yang tidak baik.

Pakar fiqh Hamzah an-Nasyiri juga mengharamkan *al-qaat* dengan berlandaskan pada hadits Ummu Salamah r.a. di atas, *"Rasulullah melarang setiap yang memabukkan dan mufattir."* *Al-mufattir* adalah sesuatu yang menimbulkan kondisi lemah dan tidak berdaya pada tubuh.

Kesimpulannya, setiap jenis dan bentuk narkoba dan obat-obatan terlarang yang terus bermunculan setelah enam abad pertama adalah haram sama seperti minuman keras. Karena semuanya memiliki efek menutupi dan mengacaukan kesadaran akal. Semua bahaya dan dampak buruk minuman keras ada pada semua jenis narkoba dan obat-obatan terlarang, dan bahkan jauh lebih banyak dan lebih besar. Oleh karena itu, bahaya dan dampak buruknya jauh lebih besar dan berat daripada minuman keras, karena bahaya dan dampak buruknya begitu luas dan multidimensial, tidak hanya terhadap pemakainya saja, akan tetapi juga terhadap orang lain dan masyarakat luas, baik bahaya dan dampak buruk materi, kesehatan maupun moral.

Tidak diragukan lagi, bahwa syariat Islam mengharamkan segala bentuk mafsadah dan kemudharatan, memperbolehkan perkara yang mengandung berbagai kemaslahatan yang hakiki dan murni atau potensial dan dominan. Adapun apa yang mereka kira dan asumsikan sebagai kemaslahatan dan kemanfaatan, maka semua itu hanyalah khayalan, omong kosong dan kebohongan yang menipu.

Oleh karena itu, semua lembaga dan organisasi dunia melarang narkoba dan segala bentuk penyalahgunaan obat-obatan terlarang. Kita tidak menemukan suatu konsensus internasional seperti yang kita lihat pada konsensus dan kesepakatan untuk memerangi segala bentuk narkoba, penyalahgunaan obat-obatan terlarang, penyelundupan dan pengedarannya, menghancurkan narkoba dan obat-obatan terlarang yang berhasil disita, menjatuhi hukuman penjara dan bentuk hukuman lainnya terhadap para penyelundup dan pengedar.

b. Bisnis Narkoba dan Obat-Obatan Terlarang

Bisnis narkoba dan obat-obatan terlarang, baik membeli, menjual, menyelundupkan, mengedarkan dan memasarkan adalah haram, sama seperti keharaman mengonsumsi itu sendiri. Karena wasilah, menurut syariat, hukumnya mengikuti hukum maksud dan tujuan dari wasilah tersebut. Menutup setiap celah yang bisa menjadi pintu masuk kepada perkara yang diharamkan adalah sebuah kewajiban dan keharusan semaksimal mungkin. Karena pedagang narkoba, berarti ia membantu mempermudah penyebaran dan pemakaiannya. Oleh karena itu, hasil dari memperdagangkan narkoba adalah haram, tindakan memperdagangkannya adalah sebuah tindakan sesat, berbisnis narkoba berarti membantu tindakan kemaksiatan, dan transaksi jual beli yang dilakukan adalah batal dan tidak sah. Allah SWT berfirman,

"Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran." **(al-Maa`idah: 2)**

Dengan begitu, larangan memperjualbelikan khamar dan menghukumi batal transaksi jual beli tersebut, mencakup jual beli narkoba dan obat-obatan terlarang. Karena semua itu masuk kategori membantu kemaksiatan, berkonspirasi dalam usaha merusak generasi muda dan umat, menghancurkan akhlak, moral dan nilai-nilai umat, merusak ekonomi umat dan menjadikannya lemah di hadapan umat-umat lain. Keuntungan bisnis narkoba yang memang sangat menggiurkan merupakan sebuah sebab dan faktor yang nyata dalam konspirasi meng-

hancurkan eksistensi umat, meluluhlantakkan usaha dan kerja keras putra-putra umat, pengkhianatan terhadap umat, serta memiliki kontribusi besar dalam menyebabkan keterbelakangan dan ketertinggalan umat serta dalam menjadikan bangunan umat tidak bisa kokoh dan stabil.

c. Usaha Pertanian Tanaman *Hasyiisy* (Ganja, Marijuana), *al-Khasykhaasy* (Poppy, Sejenis Tanaman Opium), Memproduksi Opium, Kokain, dan Heroin

Setiap sesuatu yang bisa membawa kepada keharaman, hukumnya juga haram. Setiap sesuatu yang memberikan kontribusi pada kemaksiatan, itu juga disebut kemaksiatan. Oleh karena itu, menanam tanaman *hasyiisy* dan yang lainnya, memproduksi bahan-bahan narkoba, ikut memberikan kontribusi dalam proses penjagaan, perawatan, pengepakan, penyelundupan, pendistribusian, semua itu adalah haram menurut syara', aturan dan agama Allah SWT, karena alasan-alasan berikut,

1. Sesungguhnya menanam sesuatu yang membawa kepada keharaman, itu dianggap sebagai sebuah sikap setuju yang nyata dari para penanamnya terhadap penggunaan sesuatu tersebut serta memperdagangkannya. Sikap setuju terhadap kemungkaran atau kemaksiatan adalah sebuah kemaksiatan dan kemungkaran juga.
2. Dari penjelasan di atas bisa diketahui, setiap sesuatu yang memiliki kontribusi terhadap suatu kemaksiatan adalah kemaksiatan juga, sebagaimana menanam berbagai tanaman yang bisa dijadikan bahan narkoba adalah sebuah kemaksiatan.
3. Abu Dawud dalam *Sunan*-nya meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abbas r.a., bahwasanya Rasulullah saw. bersabda,

"Sesungguhnya orang yang menahan dan menimbun buah anggur pada masa panen, supaya ia bisa menjualnya kepada orang yang menjadikannya sebagai bahan untuk membuat khamar, sungguh ia telah menjerumuskan dirinya ke dalam neraka."

Hadits ini merupakan dalil yang jelas atas keharaman menanam *hasyiisy, al-qaat* dan segala jenis tanaman yang bisa dijadikan bahan pembuatan opium, heroin, kokain, dan sebagainya.

4. Imam Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a,

لَعَنَ رَسُولُ اللهِ ﷺ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكِلَهُ وَشَاهِدَيْهِ وَكَاتِبَهُ

"Sesungguhnya Rasulullah melaknat orang yang memakan (mengambil) riba, orang yang memberi riba, dua orang yang menjadi saksi untuk transaksi riba dan juru tulisnya."

Redaksi riwayat an-Nasa`i berbunyi,

عَلِمُوا ذَلِكَ مَلْعُونُونَ عَلَى لِسَانِ مُحَمَّدٍ ﷺ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"Orang yang memakan (mengambil) riba, orang yang memberikan riba, dua orang yang menjadi saksi di dalam transaksi riba dan juru tulisnya, apabila mereka mengetahui bahwa transaksi itu adalah transaksi riba, mereka semua dilaknati lewat lisan Muhammad kelak di hari kiamat."

Mereka adalah empat kelompok orang yang dilaknati terkait masalah riba.

Abu Dawud dan Hakim meriwayatkan dari Abdullah ibnu Umar r.a., Rasulullah saw. bersabda,

لَعَنَ اللهُ الْخَمْرَ وَشَارِبَهَا وَسَاقِيَهَا وَبَائِعَهَا وَمُبْتَاعَهَا وَعَاصِرَهَا وَمُعْتَصِرَهَا وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَآكِلَ ثَمَنِهَا

"Allah melaknat khamar itu sendiri, peminumnya, penuangnya, penjualnya, pembelinya, orang yang membuat perasannya, orang yang meminta dibuatkan perasannya, orang yang membawanya, orang yang dibawakan dan orang yang memakan dari hasil bisnis khamar."

Persepsi yang langsung tebersit dalam benak adalah, yang dilaknat hanyalah orang yang memakan riba dan orang yang meminum khamar, bukan yang lainnya. Akan tetapi, dalam masalah riba, syara' secara jelas mengharamkan tindakan tiga orang lainnya selain pemakan riba, dan dalam masalah khamar, syara' mengharamkan tindakan sembilan orang lainnya selain khamar itu sendiri. Karena mereka semua menjadi sebab dalam suatu kemaksiatan, dan penolong dalam suatu tindakan haram. Pihak yang ikut menjadi faktor penyebab atau pihak yang memberikan bantuan dan kontribusi, hukumnya sama seperti pelakunya.

Berdasarkan hal ini, pengedar, pedagang, penyelundup, dan setiap pihak yang memiliki peran dalam pemakaian narkoba, mereka semua juga termasuk orang yang melakukan pebuatan dosa besar, orang yang melakukan keharaman dan kemungkaran berat.

d. Hasil Keuntungan dari Bisnis Narkoba

Keuntungan yang didapatkan oleh setiap pihak yang ikut berbisnis dan melakukan transaksi narkoba, semuanya adalah harta yang haram, berdasarkan hal-hal berikut:

1. Allah SWT berfirman,

   "Janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil." **(Al-Baqarah: 188)**

   Memakan harta orang lain dengan cara yang batil mencakup kejahatan pencurian, pengkhianatan (korupsi), kezaliman, peng-*ghashab*-an, taruhan, judi, segala bentuk transaksi yang diharamkan seperti jual beli yang diharamkan dan bentuk-bentuk perniagaan yang diharamkan lainnya, setiap bentuk pelayanan yang diberikan dalam tindakan kemaksiatan dan kemunkaran serta segala hal yang diharamkan oleh syara', sekalipun pemiliknya setuju.

2. Ibnu Abi Syaibah meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abbas r.a., bahwasanya Rasulullah saw. bersabda,

   إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ

   "Sesungguhnya jika Allah mengharamkan sesuatu, Dia juga mengharamkan harga hasil dari bisnis sesuatu itu."

   Setiap hal yang Allah SWT mengharamkan pemanfaatannya, Dia juga mengharamkan pemanfaatan sesuatu yang menjadi penukar atau harganya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Muslim, dan an-Nasa`i dari Abdullah Ibnu Abbas r.a, juga oleh al-Humaidi dari Abu Hurairah r.a, terkait masalah jual-beli minuman keras,

   إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ بَيْعَهَا

   "Sesungguhnya sesuatu yang diharamkan untuk diminum, maka juga diharamkan memperjualbelikannya."

   Imam Muslim dan yang lainnya meriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudri r.a, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda,

إِنَّ اللهَ تَعَالَى حَرَّمَ الْخَمْرَ فَمَنْ أَدْرَكَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ وَعِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ فَلَا يَشْرَبْ وَلَا يَبِعْ، قَالَ: فَاسْتَقْبَلَ النَّاسُ بِمَا كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا فِي طَرِيقِ الْمَدِينَةِ فَسَفَكُوهَا

"Sesungguhnya Allah telah mengharamkan khamar, barangsiapa yang ayat ini (yakni, ayat 90 surah al-Maa`idah) telah sampai kepadanya, sementara ia masih memiliki sesuatu dari khamar, janganlah ia meminumnya dan jangan pula ia menjualnya." Lalu orang-orang pun berdatangan sambil membawa semua khamar yang mereka miliki ke jalan-jalan kota Madinah, lalu mereka pun menumpahkannya."

Abu Dawud meriwayatkan dari Abu Hurairah r.a dalam bentuk riwayat *marfu',*

إِنَّ اللهَ حَرَّمَ الْخَمْرَ وَثَمَنَهَا وَحَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَثَمَنَهَا وَحَرَّمَ الْخِنْزِيرَ وَثَمَنَهُ

"Sesungguhnya Allah mengharamkan khamar dan hasil dari bisnis khamar, mengharamkan bangkai dan hasil dari bisnis bangkai, mengharamkan babi dan hasil dari bisnis babi."

e. Sanksi Hukum bagi Pengonsumsi Narkoba

Ibnu Taimiyyah, sebagaimana yang sudah pernah disinggung di atas, menegaskan bahwa hukuman *hadd* menenggak minuman keras juga dikenakan terhadap orang yang mabuk karena mengonsumsi *hasyiisy*, karena *hasyiisy* menimbulkan daya tarik dan efek ketagihan. Jadi, menurut Ibnu Taimiyyah, patokan hukumnya adalah unsur daya tarik dan efek ketagihan.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah berpendapat, opium dan yang lainnya, apabila dilarutkan, memiliki sifat keras dan mengeluarkan buih, maka hukumnya disamakan dengan khamar dalam hal kenajisannya dan sanksi hukuman *hadd* bagi pengonsumsinya, sama seperti roti ketika dicairkan dan dilarutkan serta menjadi seperti itu, yaitu memilik sifat keras dan mengeluarkan buih, bahkan opium yang diolah seperti itu bisa lebih berat daripada minuman keras.

Fuqaha sepakat bahwa pengonsumsi narkoba tanpa ada uzur dan alasan yang dibenarkan seperti untuk kepentingan pengobatan medis, maka ia dikenai sanksi hukuman *ta'zir*. Hukuman *ta'zir* tersebut bisa dengan kecaman, dipukul, dipenjara, dipublikasikan, dikenai sangsi denda berupa harta, dan bentuk-bentuk hukuman *ta'zir* lainnya sesuai dengan kebijakan hakim yang menurutnya bisa memberi efek jera baik bagi pelaku dan orang lain supaya tidak berani melakukan kejahatan dan kemunkaran.

Fuqaha Hanafiyah dan Malikiyah memperbolehkan hukuman *ta'zir* itu sampai berupa hukuman bunuh. Mereka menyebutnya dengan istilah hukuman bunuh sebagai bentuk kebijakan yang pas dan tepat. Artinya, jika memang hakim melihat adanya kemaslahatan di dalamnya dan jenis kejahatan yang dilakukan memang ancaman hukumannnya adalah hukuman bunuh, seperti dalam kasus si pelaku berulang kali melakukannya atau mencandu minuman keras dan narkoba, biasa dan selalu melakukan tindak kriminal atau perilaku menyimpang berupa melakukan hubungan seks dengan sesama jenis, atau pembunuhan dengan batu, tongkat, atau kayu.

Ini bisa dijadikan dalil atau landasan bagi apa yang difatwakan oleh sebagian mufti pada masa sekarang berupa usulan rancangan undang-undang yang menetapkan hukuman mati bagi para pelaku kejahatan narkoba. Hal ini bisa menjadi dukungan bagi pemerintah dalam memerangi narkoba dan memberikan efek takut dan jera bagi setiap orang yang memperda-

gangkan, mengedarkan, atau menyelundupkan narkoba.

Pada masa sekarang, mafia-mafia narkoba dan jaringannya sudah menjadi ancaman yang sangat serius bagi negara-negara di dunia. Oleh karena itu, harus ada sikap tegas dengan menerapkan hukuman yang seberat-beratnya dan sekeras-kerasnya kepada mereka, untuk melindungi masyarakat dari berbagai ancaman bahaya narkoba yang luar biasa.

Tidak diragukan lagi bahwa menghancurkan narkoba yang berhasil ditangkap dan disita oleh negara adalah wajib hukumnya secara syara'. Karena sesuatu yang berbahaya itu sendiri, harus dibasmi dengan berbagai cara dan menghukum pihak-pihak yang bermain-main dengannya.

Saya memiliki pandangan perlunya ada kesepakatan dan perjanjian internasional untuk mencegah perdagangan, peredaran dan penyelundupan narkoba, menghukum para penjual, pengedar dan perantaranya. Begitu juga, saya memiliki pandangan perlunya sebuah undang-undang bersama di antara negara-negara Arab dan Islam yang menyatakan pemberlakuan hukuman yang berat bagi semua pihak yang melakukan kejahatan narkoba, baik para penjual, pengedar, perantara, pemakai, dan para penyelundupnya.

- ***Suplemen Terkait Masalah Hukuman* Hadd**

a. Prinsip *at-Tadaakhul* pada Hukuman *Hadd*

Apabila ada seseorang melakukan sejumlah kejahatan yang kesemuanya itu ancaman hukumannya adalah hukuman *hadd*, maka dalam hal ini bisa dibagi menjadi tiga kelompok. *Pertama*, ada kalanya ancaman hukuman *hadd*-nya itu semuanya adalah murni hak Allah SWT. *Kedua*, ancaman hukuman *hadd*-nya itu adalah murni hak Adami. *Ketiga*, campuran, ada yang untuk hak Allah SWT dan ada yang untuk hak Adami.[625]

1. Kelompok pertama, ada dua macam,
   a. Di antara hukuman *hadd* tersebut terdapat hukuman *hadd* bunuh, seperti seseorang melakukan kejahatan pencurian, perzinaan sementara ia berstatus muhshan, menenggak minuman keras, membunuh dalam aksi pembegalan. Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat.

   Ulama Hanafiyah, ulama Malikiyah, dan ulama Hanabilah mengatakan, dalam hal ini berlaku prinsip *at-tadaakhul* pada semua hukuman *hadd* untuk kasus-kasus kejahatan tersebut, sehingga si terpidana dihukum *hadd* bunuh saja, sedangkan hukuman-hukuman *hadd* lainnya gugur dan sudah terintegrasikan ke dalam hukuman bunuh itu. Hal ini berdasarkan pernyataan Abdullah ibnu Mas'ud r.a., *"Apabila ada dua hukuman hadd berkumpul dan salah satunya adalah hukuman hadd dibunuh, maka yang dilaksanakan cukup hukuman hadd dibunuh saja."*

   Ibrahim an-Nakha'i mengatakan bahwa yang dijatuhkan cukup hukuman *hadd* dibunuh saja, karena semua hukuman *hadd* tersebut adalah murni hak Allah SWT yang tujuannya adalah untuk memberi efek jera terhadapnya, dan jika ia dihukum bunuh, maka tentunya tidak dibutuhkan lagi untuk memberinya efek jera.

---

[625] Uraiannya secara lebih lengkap bisa dilihat pada, *Al-Badaa`i',* juz 7 hlm. 62; *Fathul Qadiir,* juz 4 hlm. 208; *Tabyiinul Haqaa`iq,* juz 3, hlm. 207; *Haasyiyah Ad-Dasuqi,* juz 4 hlm. 347; *Al-Muntaqaa ala Al-Muwaththa`,* juz 3, hlm. 145; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 362; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4 hlm. 184; *Al*-Miizaan karya Asy-Sya'rani, juz 2, hlm. 169; Al-*Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 288; *Takmilatul Majmuu',* juz 18, hlm. 351; *Haasyiyah Asy-Syarqawi,* juz 2, hlm. 427; *Al-Mughnii,* juz 8, hlm. 298

Sementara itu, Imam Syafi'i mengatakan, semua hukuman *hadd* tersebut harus dipenuhi. Karena suatu hukuman *hadd* yang harus ditegakkan yang keberadaannya tanpa disertai dengan adanya hukuman *hadd* lain berupa dibunuh, maka hukuman *hadd* itu juga harus ditegakkan ketika disertai dengan hukuman *hadd* lain berupa dibunuh, seperti potong tangan sebagai hukuman qishash. Karena semua hukuman *hadd* itu muncul dikarenakan sejumlah sebab yang berbeda, hukuman-hukuman *hadd* itu tidak bisa mengalami *at-Tadaakhul*.

b. Di antara hukuman *hadd* tersebut tidak terdapat hukuman *hadd* bunuh, seperti seseorang melakukan sejumlah tindak kejahatan berupa pencurian, perzinaan (dan ia tidak berstatus muhshan) dan menenggak minuman keras, maka dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama, bahwa hukuman *hadd* untuk kasus-kasus kejahatan itu tidak bisa mengalami *at-tadaakhul* dan harus dilaksanakan semuanya.

   Menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, di sini yang lebih didahulukan pelaksanaannya adalah hukuman *hadd* yang paling ringan, lalu yang agak berat dan begitu seterusnya. Sehingga dalam contoh kasus ini, yang dilaksanakan terlebih dahulu adalah hukuman *hadd* menenggak minuman keras, kemudian hukuman *hadd* zina, kemudian yang terakhir baru hukuman *hadd* potong tangan untuk kasus pencuriannya. Jika di sini ada tambahan hukuman potong tangan karena kasus pembegalan, maka hukuman *hadd* potong tangan untuk kasus pencurian dan hukuman *hadd* potong tangan untuk kasus pembegalan mengalami *at-Tadaakhul*, karena anggota tubuh yang dipotong adalah sama.

   Sementara itu, ulama Malikiyah mengatakan, dalam contoh kasus di atas, yang dilaksanakan terlebih dahulu adalah hukuman *hadd* potong tangan, baru kemudian hukuman *hadd* cambuk.

   Sementara itu, ulama Hanafiyah mengatakan, dalam masalah mana hukuman *hadd* yang lebih dahulu dilaksanakan, maka itu diserahkan kepada kebijakan hakim. Ia bisa memilih untuk melaksanakan hukuman *hadd* perzinaan terlebih dahulu, ataukah hukuman *hadd* pencurian. Hukuman *hadd* menenggak minuman keras dilaksanakan paling terakhir. Karena hukuman *hadd* perzinaan dan hukuman *hadd* pencurian ditetapkan berdasarkan nash Al-Qur'an, sementara hukuman *hadd* menenggak minuman keras tertetapkan berdasarkan ijtihad. Namun, semua hukuman *hadd* itu, pelaksanaannya tidak boleh sekaligus dalam satu waktu. Akan tetapi, masing-masing dilaksanakan setelah si terpidana sembuh dari bekas hukuman *hadd* yang sebelumnya, supaya hukuman *hadd* yang dilaksanakan terhadapnya tidak berakibat kematiannya.

2. Kelompok kedua, yaitu sejumlah hukuman *hadd* yang kesemuanya adalah murni untuk hak Adami, yaitu hukuman *hadd* qishas dan hukuman *hadd qadzf* (menuduh orang lain berbuat zina) berdasarkan pendapat jumhur ulama. Adapun menurut ulama Hanafiyah, hukuman *hadd qadzaf* terdiri dari dua unsur, yaitu hak Allah SWT dan hak hamba (hak Adami), hanya saja, hak

Allah SWT di dalamnya lebih dominan, sebagaimana yang telah kita ketahui bersama. Dengan begitu, berarti hukuman *hadd qadzf* menurut ulama Hanafiyah masuk ke kelompok pertama, sehingga pelaksanannya didahulukan daripada hukuman *hadd* yang lainnya, karena di dalamnya mengandung unsur hak hamba juga.

Ulama Malikiyah mengatakan, setiap hukuman *hadd*, apabila berkumpul dengan hukuman *hadd* bunuh seperti murtad, qishas atau pembegalan, maka hukuman *hadd* tersebut sudah terwakili oleh hukuman *hadd* bunuh tersebut. Kecuali hukuman *hadd qadzf*, maka apabila ada hukuman *hadd qadzf* berkumpul dengan hukuman *hadd* bunuh, maka hukuman *hadd qadzf* itu harus dipenuhi terlebih dahulu, kemudian baru dilaksanakan hukuman *hadd* bunuh. Oleh karena itu, apabila berkumpul hukuman *hadd* zina (muhshan), hukuman *hadd* menenggak minuman keras dan hukuman *hadd* pencurian, maka hukuman *hadd* menenggak minuman keras dan hukuman *hadd* pencurian itu gugur dan terwakili oleh hukuman *hadd* bunuh (zina muhshan).

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, semua hukuman *hadd* yang ada harus dipenuhi semuanya, dan caranya adalah dengan melaksanakan hukuman *hadd* yang paling ringan terlebih dahulu, kemudian dilanjutkan dengan hukuman *hadd qadzf*, kemudian hukuman *hadd* potong tangan, kemudian yang terakhir baru hukuman *hadd* bunuh. Karena semua hukuman *hadd* tersebut adalah hak Adami yang memungkinkan untuk dipenuhi dan dilaksanakan, sehingga wajib dilaksanakan dan dipenuhi, sama seperti hak-hak Adami yang lain. Karena hukuman *hadd* selain hukuman *hadd* bunuh itu adalah hak Adami, maka oleh karena itu, tidak bisa gugur karena berkumpul dengan hukuman *hadd* bunuh.

Ulama Hanafiyah mengatakan, hukuman *hadd* selain hukuman *hadd* bunuh bisa terwakili oleh hukuman *hadd* bunuh tersebut. Dalam hal ini, mereka berlandaskan pada perkataan Abdullah ibnu Mas'ud r.a, di atas, juga mengqiyaskannya dengan hukuman *hadd* kelompok pertama.

3. Kelompok ketiga, yaitu berkumpulnya sejumlah hukuman *hadd* yang sebagiannya merupakan hak Allah SWT dan sebagiannya lagi merupakan hak Adami. Kelompok ketiga ini terbagi menjadi tiga macam,
    a. Di antara hukuman-hukuman *hadd* itu tidak ada hukuman *hadd* bunuh.

       Ulama Hanafiyah, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, semua hukuman *hadd* itu dipenuhi dan dilaksanakan. Hanya saja, ulama Malikiyah mengatakan, jika di antaranya terdapat hukuman *hadd* menenggak minuman keras dan hukuman *hadd qadzf*, maka terjadi *at-tadaakhul* di antara keduanya, dalam arti yang dilaksanakan hanya salah satunya saja dan itu sudah mewakili yang satunya lagi, dengan alasan bahwa maksud dan tujuan dari dua hukuman *hadd* itu adalah satu, yaitu mencegah tindakan melakukan *al-iftiraa'* (kebohongan).
    b. Di antara hukuman-hukuman *hadd* itu terdapat hukuman *hadd* bunuh.

       Jumhur ulama mengatakan, hukuman-hukuman *hadd* yang untuk hak Allah SWT terwakili oleh hukuman *hadd* bunuh tersebut. Adapun hukuman-hukuman *hadd* yang untuk hak hamba, semuanya dilaksanakan.

       Sementara itu, Imam Syafi'i menga-

takan, semua hukuman *hadd* yang ada dipenuhi dan dilaksanakan semuanya. Karena hukuman-hukuman *hadd* itu memiliki sebab-sebab sendiri, sehingga tidak bisa saling mewakili.

c. Di dalamnya terdapat dua hak yang sama di satu objek. Oleh karena itu, apabila ada dua hak berkumpul, salah satunya adalah hak Allah SWT dan yang satunya lagi adalah hak Adami, seperti qishas dengan rajam karena kasus perzinaan. Maka menurut ulama, yang didahulukan adalah qishas, karena kuatnya hak Adami, dan dengan itu pula, hak Allah SWT sudah terakomodasi juga.

b. Pengguguran Hukuman *Hadd* dengan Tobat

Apabila para pelaku kemaksiatan dan kejahatan selain pelaku kejahatan pembegalan, seperti penenggak minuman keras, pezina dan pencuri, bertobat, maka menurut ulama Hanafiyah, ulama Malikiyah, dan berdasarkan pendapat yang *azhhar* menurut ulama Syafi'iyah, hukuman *hadd* tetap tidak bisa gugur karenanya, apakah hal itu setelah perkaranya sampai kepada hakim maupun sebelumnya. Karena Rasulullah saw. tidak menggugurkan hukuman *hadd* dari diri Ma'iz r.a, tatkala dirinya datang menghadap kepada beliau dan memberikan pengakuan bahwa dirinya telah berzina. Tidak diragukan lagi bahwa Ma'iz r.a, tidak datang menghadap kepada beliau kecuali tentunya ia adalah orang yang telah bertobat. Begitu juga, dengan hukuman-hukuman *hadd* lainnya, karena tidak ada nash menyangkut pengguguran hukuman *hadd* dari para pelaku kejahatan tersebut.

Al-Kasani, dalam kitab *Al-Badaa'i* mengecualikan hukuman *hadd* pencurian biasa, hal itu bisa gugur oleh tobatnya si pencuri sebelum ia dihadapkan kepada hakim dan dengan syarat ia mengembalikan harta yang dicurinya kepada pemiliknya. Ibnu Abidin mengatakan, yang zahir adalah tobat tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd* yang telah diputus positif oleh hakim setelah perkaranya sampai kepadanya. Adapun sebelum itu, hukuman *hadd* bisa gugur oleh tobatnya si pelaku, bahkan dalam kasus pembegalan sekalipun.

Sementara itu, Imam Ahmad menurut versi riwayat yang *azhhar* dari dua riwayat darinya mengatakan bahwa tobat bisa menggugurkan hukuman *hadd* dari diri si pelaku tanpa disyaratkan harus disertai dengan persyaratan berlalunya waktu (untuk membuktikan kebenaran dan kesungguhan tobatnya itu). Hal ini berdasarkan hadits,

اَلتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لاَ ذَنْبَ لَهُ

"Seseorang yang bertobat dari dosa, maka ia seperti orang yang tidak memiliki dosa."[626]

Juga berdasarkan hadits,

اَلتَّوْبَةُ تَجُبُّ مَا قَبْلَهَا

[626] HR. Ibnu Majah, ath-Thabrani dalam kitab *Al-Mu'jamul Kabiir* dan al-Baihaqi dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Sanad milik Ath-Thabrani terdiri dari para perawi hadits shahih hanya saja perawi yang bernama Abu Ubaidah perawi yang meriwayatkan hadits ini dari ayahnya, Abdullah, tidak mendengar darinya. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Abid Dunya dan al-Baihaqi dalam bentuk riwayat *marfuu'* juga dari hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a. Di dalamnya terdapat tambahan, *"dan orang yang beristighfar meminta ampunan dari suatu dosa, sementara ia tetap saja melakukannya, maka ia sama saja seperti orang yang meledek Tuhannya."* Hadits dengan tambahan seperti ini juga diriwayatkan dalam bentuk *mauquuf*, dan barangkali riwayat yang *mauquuf* ini adalah yang lebih mendekati kebenaran, bahkan riwayat *raajih*, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Mundziri. Ath-Thabrani meriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudri r.a, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, *"Penyesalan adalah tobat, dan orang yang bertobat dari suatu dosa bagaikan orang yang tidak memiliki dosa."* Al-Haitsami memberikan komentar, "Di dalam sanadnya terdapat sejumlah perawi yang aku tidak mengenalnya." Lihat *At-Targhiib wa at-Tarhiib*, juz 4, hlm. 97; *Al-Maqaashid Al-Hasanah*, hlm. 152; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 10, hlm. 200.

"Tobat mengamputasi dan membatalkan dosa sebelumnya."[627]

Juga, karena pengguguran hukuman *hadd* bisa memberi dorongan dan motivasi untuk bertobat. Namun hal ini untuk selain hukuman *hadd qadzf*, karena hukuman *hadd qadzf* tidak bisa gugur, sebab itu adalah hak Adami (hak individu).

Berdasarkan uraian di atas, tampak bahwa tidak ada ijma' dalam masalah ini, tidak seperti yang diduga oleh sebagian kalangan.

Adapun hukuman *hadd muhaarabah* (pembegalan), maka tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama, bahwa para pelaku kejahatan *hiraabah* (pembegalan, penyamunan) apabila mereka telah bertobat sebelum tertangkap, maka hukuman *hadd* terhadap mereka gugur, berdasarkan ayat,[628]

"Kecuali orang-orang yang tobat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." **(Al-Maa`idah: 34)**

Ulama Hanafiyah berpandangan, apabila hukuman *hadd* telah dijatuhkan kepada si terpidana di dunia, kelak di akhirat ia tidak dikenai hukuman lagi. Hal ini berdasarkan hadits,

مَنْ أَصَابَ حَدًّا فَعُجِّلَ عُقُوبَتَهُ فِي الدُّنْيَا فَاللهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُثَنِّيَ عَلَى عَبْدِهِ الْعُقُوبَةَ فِي الْآخِرَةِ

"Barangsiapa melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman hadd, lalu hukuman hadd terhadapnya itu disegerakan di dunia (lalu ia menjalani hukuman hadd itu), maka Allah adalah Zat Yang lebih adil dan pemurah dari mengulang kembali penjatuhan hukuman terhadap hamba-Nya itu di akhirat."[629]

اَلْحُدُودُ كَفَّارَاتٌ لِأَهْلِهَا

"Hukuman hadd merupakan kafarat (pelebur dosa pelanggaran itu) bagi terpidana yang menjalaninya."[630]

Hukuman *hadd* bagi orang yang meninggalkan shalat dan hukuman *hadd* bagi orang yang murtad bisa gugur dengan tobat yang sungguh-sungguh, jujur, dan nashuh.

---

627 Yang populer adalah, tobat bisa sah dengan Islam, dan Islam memutus dan membatalkan dosa-dosa yang dilakukan sebelum Islam, seperti yang terdapat dalam hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Sa'd dari Az-Zubair dan dari Jubair Ibnu Muth'im. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits dhaif oleh As-Suyuthi. Hadits, *"Tobat mengamputasi dan membatalkan dosa yang dilakukan sebelumnya,"* tersebutkan dalam kitab *Mughnil Muhtaaj* karya al-Khathib, juz 4, hlm. 184; dan dalam kitab *Al-Mughni* karya Ibnu Qudamah, juz 9, hlm. 201. Hadits ini dikuatkan oleh sejumlah hadits semakna yang terdapat dalam kitab *Majma' Az-Zawaa`id* juz 1, hlm. 31; juz 2, hlm. 199 dan berikutnya, di antaranya adalah hadits, *"Menyesal adalah tobat,"* yang diriwayatkan oleh ath-Thabrani dalam kitab *Al-Mu'jamush Shaghiir* dari Abu Hurairah r.a dengan sanad yang terdiri dari para perawi yang masuk kategori para perawi *tsiqah*, dan terdapat perbedaan penilaian terhadap mereka. Lihat *Majma' az-Zawaa`id* juz 10, hlm. 199.

628 Lihat, *Al-Badaa`i'*, juz 7 hlm. 96; *Fathul Qadiir*, juz 4 hlm. 272; *Raddul Muhtaar*, juz 3, hlm. 154; *Al-Furuuq* karya Al-Qarafi, juz 4, hlm. 181; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 184; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 285; *Al-Miizaan*, juz 2 hlm. 169; *Haasyiyah Qalyubi wa Umairah 'ala Syarh Al-Mahalli 'ala Al-Minhaaj*, juz 4, hlm. 201; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 295 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 357, 362 dan halaman berikutnya; *As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah* karya Ibnu Taimiyah, hlm. 67; *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 2 hlm. 78, juz 3, hlm. 19, dan juz 4, hlm. 398; *Ihyaa` Uluumiddiin* karya Al-Ghazali, juz 4 hlm. 14 dan halaman berikutnya; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3 hlm. 345 dan halaman berikutnya.

629 HR. Ahmad, at-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Al-Hakim dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a, *"Barangsiapa melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman hadd, lalu hukuman hadd terhadapnya itu disegerakan di dunia (lalu ia menjalani hukuman hadd itu), maka Allah adalah Zat Yang lebih adil dan pemurah dari mengulang kembali penjatuhan hukuman terhadap hamba-Nya itu di akhirat. Dan barangsiapa melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman hadd, lalu Allah SWT. menutup-nutupinya dan mengampuninya, maka Allah adalah Zat Yang lebih pemurah dari kembali mengungkit sesuatu yang Dia telah mengampuni dan menghapusnya."* Lihat *Jaami' Al-Ushuul*, juz 4, hlm. 349; *Al-Jaami'ush Shaghiir*, juz 2, hlm. 164.

630 Banyak hadits lain yang semakna dengan hadits ini, di antaranya adalah, hadits yang diriwayatkan oleh ath-Thabrani dan Ahmad dari Khuzaimah Ibnu Tsabit r.a, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa melakukan sesuatu dari perkara-perkara yang dilarang, lantas ia dihukum hadd, maka hukuman hadd itu merupakan kafarat (pelebur dosa itu) baginya."* Dalam sebuah riwayat disebutkan dengan redaksi, *"Barangsiapa melakukan suatu perbuatan dosa, lantas ia dihukum hadd atas perbuatan dosa itu, maka hukuman hadd itu merupakan kafarat (pelebur) dosa itu."* Di dalam sanadnya terdapat seorang perawi yang tidak

- ***Orang yang Pernah Menjalani Hukuman* Hadd *karena Melakukan Tindak Kejahatan* Qadzf, *Apabila Ia Telah Bertobat, Apakah Kesaksiannya Itu Bisa Diterima***

Ulama Hanafiyah dan jumhur ulama berbeda pendapat seputar hal ini. Ulama Hanafiyah mengatakan, kesaksian orang seperti itu tidak diterima lagi selamanya, sekalipun ia telah bertobat dan memperbaiki perilakunya. Berdasarkan hal ini, tobat menurut ulama Hanafiyah adalah amal perbuatan hati antara seorang hamba dengan Tuhannya, sehingga suatu pertobatan tidak harus tampak dan terlihat oleh kita. Karena tidak ada suatu hukum praktis yang menjadi konsekuensi pertobatan tersebut.

Sementara itu, jumhur ulama mengatakan, apabila orang tersebut telah bertobat, setelah ia memberikan suatu kesaksian, kesaksiannya itu bisa diterima. Tobatnya pelaku kejahatan *qadzf* adalah dengan cara ia mendustakan dirinya sendiri. Al-Ishtukhri, salah satu rekan Imam Syafi'i menjelaskannya, yaitu seperti ia berkata, "Saya berbohong di dalam apa yang saya katakan dan tuduhkan itu, dan aku tidak akan kembali melakukannya lagi."

Abu Ishaq al-Marwazi, salah satu rekan asy-Syafi'i, mengatakan, pertobatannya itu tidak boleh dengan menggunakan kata-kata, "Saya berbohong," karena bisa saja perkataan dan tuduhannya itu sebenarnya adalah benar, sehingga jika ia berkata, "Saya berbohong" berarti itu adalah sebuah kebohongan, dan kebohongan adalah maksiat, sementara pertobatan dari suatu kemaksiatan tidak bisa dilakukan dengan cara melakukan kemaksiatan yang lain. Akan tetapi, pertobatannya adalah dengan cara ia berkata, "*Qadzf* itu batal, saya menyesal atas apa yang aku ucapkan dan tuduhkan itu, dan saya mencabutnya kembali, serta tidak akan kembali mengulanginya lagi."

Alasan kenapa Imam Syafi'i mensyaratkan pertobatannya pelaku *qadzf* harus disertai dengan ucapan lisan, padahal tobat merupakan amal perbuatan hati, adalah, karena hal itu memiliki konsekuensi hukum syara', yaitu supaya kesaksiannya bisa diterima lagi ketika ia bertobat, sehingga dalam hal ini, hakim harus mengetahui pertobatannya itu, supaya hakim bisa kembali menerima kesaksiannya lagi.

Hal yang melatarbelakangi perbedaan pendapat antara jumhur ulama dengan ulama Hanafiyyah dalam masalah ini adalah, perbedaan pandangan mereka dalam memahami ke mana kembalinya *istitsnaa`* (pengecualian) yang terdapat dalam ayat, *"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik, kecuali orang-orang yang bertobat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* **(an-Nuur: 4-5)**

Apakah pengecualian itu (*kecuali orang-orang yang bertobat sesudah itu dan memperbaiki dirinya*) kembalinya kepada ke seluruh susunan kalimat sebelumnya, sehingga tertolaknya kesaksian dan sifat kefasikan kedua-duanya bisa hilang dan terhapus dengan adanya pertobatan. Ataukah pengecualian itu hanya kembali kepada susunan kalimat yang terakhir, yaitu kefasikan saja. Perbedaan dalam memandang dan memahami status pengecualian seperti ini dilatarbelakangi oleh sebuah masalah dalam ushul fiqih yang terkenal, yaitu apakah pengecualian yang jatuh setelah beberapa susunan kalimat yang terhubung dengan kata sambung adalah kembali kepada seluruh susunan kalimat tersebut, ataukah hanya kembali kepada susunan kalimat yang paling akhir saja?

Ulama Hanafiyah mengatakan, kesaksian seseorang yang pernah dijatuhi hukuman *hadd* karena kasus *qadzf* tidak bisa diterima selamanya, karena pengecualian dalam ayat tersebut hanya terkhusus untuk susunan kalimat yang terakhir saja. Karena susunan kalimat yang terakhir itu adalah susunan kalimat baru dalam bentuk kalimat berita, yang terputus dari susunan kalimat sebelumnya yang disebutkan untuk mengantisipasi munculnya persepsi keliru bahwa tindakan *qadzf* tidak layak menjadi sebab untuk hukuman tersebut.

Argumentasi ini disanggah, bahwa alasan hukuman tersebut karena kefasikan mereka, dan kefasikan menjadi sebab tertolaknya kesaksian. Jadi, tertolaknya kesaksian posisinya adalah sebagai akibat atau *ma'luul*. Apabila kefasikan yang posisinya sebagai sebab tersebut hilang dan terhapus dengan tobat, konsekuensi logisnya adalah tertolaknya kesaksian yang posisinya adalah sebagai *ma'luul*-nya juga ikut terhapus. Karena suatu hukum hilang dengan hilangnya alasan (*illat*) hukum tersebut.

Jumhur ulama, yaitu ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, kesaksian orang tersebut bisa diterima kembali dengan dirinya bertobat. Karena *istitsnaa`* dalam ayat tersebut kembalinya adalah kepada ketiga susunan kalimat sebelumnya yang saling terhubung dengan kata sambung wawu, sehingga tertolaknya kesaksian bisa hilang dan terhapus dengan tobat sebagaimana kefasikan. Akan tetapi, hukuman *hadd qadzf* tidak bisa gugur dengan adanya tobat, karena adanya ijma' bahwa hukuman *hadd qadzf* tidak bisa gugur dengan tobat, sebab hukuman *hadd qadzf* di dalamnya menyangkut hak hamba (hak Adami), sehingga harus dilaksanakan dan dipenuhi. *Istitsnaa`* dalam ayat tersebut adalah tetap pada zahirnya, yaitu kembali kepada tertolaknya kesaksian dan sifat fasik sehingga dengan adanya tobat maka sanksi moral berupa tertolaknya kesaksian dan sifat fasik menjadi hilang. Ini adalah yang ditetapkan oleh az-Zamakhsyari, dan ini adalah pendapat kebanyakan tabi'in dan fuqaha *al-Amshaar* selain ulama Hanafiyah.[631]

Selanjutnya, para fuqaha berbeda pendapat seputar kapan kesaksian orang yang melakukan kejahatan *qadzf* mulai ditolak dan tidak diterima. Imam Abu Hanifah dan Imam Malik mengatakan, kesaksiannya tidak ditolak kecuali setelah dijalankannya eksekusi hukuman, yaitu dera terhadapnya. Alasannya, karena meskipun huruf sambung wawu pada ayat di atas tidak mesti menunjukkan arti urut, akan tetapi jika dilihat zahir ayat tersebut yang penyebutannya adalah secara urut, maka hukumnya dipahami sesuai dengan urutan tersebut.

Sementara itu, Imam Syafi'i mengatakan, tertolaknya kesaksian orang tersebut tidak bergantung kepada pelaksanaan eksekusi *hadd* tersebut. Karena zahir ayat menunjukkan, kapan ia menuduh seseorang telah melakukan perzinaan dan ia tidak mampu mendatangkan *bayyinah* (saksi), maka ia berhak mendapatkan tiga sanksi yang ada, yaitu sanksi berupa hukuman *hadd*, sanksi berupa kesaksiannya tidak diterima dan sanksi *tafsiiq* (stigma sebagai orang fasik).

---

disebutkan namanya, namun para perawi yang lain adalah para perawi *tsiqah*. Hadits yang semakna dengan itu juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dari Abdullah Ibnu Umar r.a dalam bentuk riwayat *marfuu'*, dan di dalam sanadnya terdapat seorang perawi *matruuk*. Di dalam Syarah al-Bukhari karya Al-Qasthalani, juz 7, hlm. 380 disebutkan, bahwa hukuman *hadd* adalah kafarat. Imam Nawawi dalam *Syarah Shahih Muslim* membuat sebuah bab dengan judul *"Hukuman hadd adalah kafarat bagi terpidana yang menjalaninya,"* yaitu ketika mensyarah hadits Ubadah Ibnush Shamit r.a yang akan disebutkan pada pembahasan mendatang. Lihat, *Majma'uz Zawaa`id*, juz 6, hlm. 265.

631 *Takhriijul Furuu' 'ala Al-Ushuul*, hlm. 207 dan halaman berikutnya; *Tafsiir aayaat al-Ahkaam bi Al-Azhar*, juz 3, hlm. 131 dan halaman berikutnya, cet. Tahun 1953; *Al-Muharrar fi Fiqh Al-Hanbali*, juz 2, hlm. 251 dan halaman berikutnya.

- ***Apakah Tobat Bisa Menggugurkan Qishash dan* Diyat?**

Apabila seseorang terbukti membunuh, maka sanksi hukumannya ada kalanya berupa qishas, atau diyat. Qishas tidak bisa gugur kecuali dengan adanya pengampunan dari wali korban dengan meminta kompensasi berupa diyat atau tanpa meminta kompensasi apa pun. Jadi, qishas atau diyat tidak bisa gugur dengan tobat, karena masalahnya terkait hak individu wali korban. Berdasarkan hal ini, tobatnya pelaku pembunuhan tidak sah kecuali dengan dirinya menyerahkan diri untuk diqishas, atau membayar diyat ketika ia diampuni atau ketika kasusnya adalah pembunuhan tersalah.

Tobatnya pelaku pembunuhan tidak bisa hanya dengan beristighfar meminta ampunan kepada Tuhan dan rasa penyesalan saja, akan tetapi sangat bergantung kepada usaha mendapatkan kerelaan dari keluarga korban, yaitu dengan cara apabila kasus pembunuhannya adalah pembunuhan sengaja, maka harus dengan cara bagaimana supaya keluarga korban bisa melakukan qishas terhadapnya, sehingga selanjutnya, terserah kepada keluarga korban, mereka bisa memilih untuk mengqishasnya, atau jika mau mereka bisa mengampuninya secara cuma-cuma tanpa meminta diyat atau kompensasi apa pun. Apabila mereka mengampuninya, tobatnya itu baru mencukupi bagi dirinya, dan dengan adanya pengampunan itu, berarti ia telah terbebas dari hukuman di dunia. Lalu apakah hal itu juga berarti ia terbebas dari pertanggungjawabannya kepada Allah SWT?

Dalam hal ini, Ibnu Abidin mengungkapkan bahwa kezalimannya itu tetap belum bisa gugur dengan tobat, karena di sini masalahnya terkait dengan hak korban yang dibunuhnya, sehingga kelak di akhirat, si korban itu memperkarakan dan menuntut dirinya. Adapun kezaliman si pelaku terhadap dirinya sendiri, yaitu dengan dirinya melakukan suatu kemaksiatan, maka itu sudah gugur dengan adanya tobat.[632]

Sementara itu, Imam Nawawi dan kebanyakan ulama mengatakan, bahwa zahir dalil-dalil syara' memberikan suatu pengertian bahwa apabila si pelaku pembunuhan itu telah bertobat, maka ia sudah tidak menghadapi tuntutan hukuman kelak di akhirat. Hadits-hadits yang ada menunjukkan, bahwa ia tidak lagi dituntut. Di antaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim tentang kisah tobatnya seorang pelaku pembunuhan seratus orang pada masa umat terdahulu dan Allah SWT menerima tobatnya itu.[633]

- ***Pengguguran Hukuman* Ta'zir *dengan Tobat***

Dalam kesempatan pembahasan seputar pengaruh tobat terhadap hukuman yang telah ditentukan bentuk dan kadarnya oleh syara' (hukuman *hadd* dan qishas), maka ada baik-nya juga untuk membicarakan pengaruh tobat terhadap hukuman yang tidak ditentukan bentuk dan kadarnya oleh syara', yaitu hukuman *ta'zir*.

Dari pembahasan seputar pandangan-pandangan fuqaha menyangkut masalah pengguguran hukuman *hadd* dengan tobat, maka dalam kaitannya dengan masalah hukuman *ta'zir*, perlu adanya pengklasifikasian dan pembedaan antara hukuman *ta'zir* menyangkut hak Allah SWT dan hukuman *ta'zir* menyangkut hak Adami atau hak individu.[634] Karena definisi dan

632 *Raddul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 389

633 HR. Abu Sa'id Al-Khudri r.a. Lihat, *Riyaadhush Shaalihiin*, hlm. 14; Kitab *at-Tawwaabiin* karya Ibnu Qudamah, hlm. 85, cet. Damaskus

634 *Raddul Muhtaar*, juz 3, hlm. 190, 198, 204 dan halaman berikutnya, juga halaman 209; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 7, hlm. 175; *Risaalah At-Ta'ziir* karya Dr. Abdul Aziz Amir, hlm. 41, 436-441

kriteria *ta'zir* adalah, setiap orang yang melakukan suatu kemunkaran atau menyakiti orang lain tanpa alasan yang benar dengan ucapan, perbuatan, atau isyarat. Oleh karena itu, hukuman *ta'zir* ada kalanya adalah hak Allah SWT, hak manusia, atau campuran di antara keduanya namun unsur salah satunya lebih dominan.

Apabila hukuman *ta'zir* itu adalah murni untuk hak manusia, atau unsur hak manusia di dalamnya lebih dominan, seperti hukuman *ta'zir* atas kasus cacian, umpatan, penyerangan dan pemukulan tanpa alasan yang benar, pemalsuan, memberikan kesaksian palsu dan sebagainya berupa tindakan-tindakan pelanggaran yang berdasarkan pada adanya laporan perkara dan gugatan seseorang, maka hukuman *ta'zir* atas bentuk-bentuk perbuatan itu tidak bisa gugur dengan tobat, sebagaimana pula tidak bisa gugur dengan pengampunan yang diberikan oleh hakim kecuali jika memang si korban berlapang dada memberikan maaf.

Adapun jika hukuman *ta'zir* itu adalah murni untuk hak Allah SWT, seperti hukuman *ta'zir* atas tindakan tidak berpuasa pada bulan Ramadhan secara sengaja tanpa ada uzur, meninggalkan shalat, memakan riba, hadir di perjamuan khamar dan majelis-majelis kefasikan, atau hukuman *ta'zir* yang unsur hak Allah SWT di dalamnya lebih dominan, seperti bercumbu dengan perempuan yang bukan istrinya namun tidak sampai pada tingkatan jima', seperti mencium, memeluk, berdua-duaan dengannya dan sebagainya, maka hukuman *ta'zir* untuk kasus-kasus seperti ini bisa gugur dengan tobat, sebagaimana pula juga bisa gugur dengan ada-nya pengampunan dari hakim.

Perincian dan pengklasifikasian ini sebenarnya adalah menurut pendapat ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyah. Akan tetapi, terdapat sejumlah pernyataan dari sebagian fuqaha yang secara umum memberikan pengertian bahwa hukuman *ta'zir* secara mutlak bisa gugur dengan tobat berdasarkan kesepakatan fuqaha.

Al-Qarafi al-Maliki berkata, "Sesungguhnya *ta'zir* bisa gugur dengan tobat dan saya tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di dalamnya."[635]

Pengarang kitab *Al-Bahr Az-Zakhkhaar* mengatakan, hukuman *ta'zir* bisa gugur dengan tobat, dan hal ini mendekati ijma' kaum Muslimin pada masa sekarang karena banyaknya kasus perlakuan yang tidak baik di antara sesama mereka, dan tidak diketahui ada seseorang yang tetap menuntut hukuman *ta'zir* atas orang lain yang telah meminta maaf kepadanya dan meminta ampunan. Juga tidak diketahui ada seseorang tetap dikenai hukuman *ta'zir* setelah ia mengakui telah melakukan perbuatan dosa ringan dan ia telah bertobat. Jika hukuman *ta'zir* tetap diberlakukan, tentunya akan banyak sekali orang-orang baik yang terkena hukuman *ta'zir*, karena kebanyakan dari mereka tentu pada suatu waktu pernah melakukan suatu dosa yang tampak pada sua-tu perkataan atau tindakan.[636]

Kemungkinan, yang dimaksudkan oleh pernyataan-pernyataan seperti di atas adalah hukuman *ta'zir* menyangkut hak Allah SWT. Karena perbedaan yang ada antara hukuman *ta'zir* dan hukuman *hadd* adalah terkait hak-hak Allah SWT. Adapun yang terkait hak-hak individu, tidak bisa gugur kecuali dengan pemberian maaf atau pengguguran oleh korban, sebagaimana yang telah diketahui. Karena fuqaha telah menegaskan bahwa hak-hak Adami yang dilanggar tidak bisa gugur dengan tobat selama hak-hak yang dilanggar itu tidak dikembalikan ke-

---

635 *Al-Furuuq*, juz 4, hlm. 181

636 *Al-Bahruz Zakhkhaar*, juz 5, hlm. 211

pada pemiliknya, sebagaimana pula Allah SWT tidak berkenan memberi ampunan kecuali jika pihak yang teraniaya bersedia memberikan maaf, dan Allah SWT tidak pula berkenan menggugurkannya kecuali jika pihak yang teraniaya berkenan menggugurkannya.[637]

Di bagian mendatang akan disebutkan penjelasan lebih lanjut tentang tema pengguguran hukuman dengan tobat.

c. Apakah Hukuman *Hadd* Berfungsi untuk *az-Zawaajir* ataukah Berfungsi untuk *al-Jawaabir*?

Sesungguhnya maksud dan tujuan dari pensyariatan hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir* adalah untuk memberi pelajaran dan efek jera kepada manusia serta mencegah mereka dari melakukan perkara-perkara yang dilarang dan meninggalkan perkara-perkara yang diperintahkan demi mencegah terjadinya kerusakan di muka bumi serta mencegah tindakan menimbulkan kemudharatan kepada orang lain baik secara individu maupun kelompok.[638]

Akan tetapi, ada perkara lain yang masih diperdebatkan oleh para fuqaha, yaitu, apakah hukuman akan dijatuhkan lagi kepada seorang pelaku kejahatan kelak di akhirat, sementara ketika di dunia ia telah menjalani hukuman?

Ulama Hanafiyah mengatakan, sesungguhnya hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir* hanya disyariatkan untuk memberi pelajaran dan efek jera kepada para pelaku kemaksiatan berupa merusak hubungan suami-istri, penyianyiaan nasab, merusak kehormatan, merusak harta benda, merusak akal dan merusak jiwa. Ketersucian dari dosa di akhirat tidak bisa terjadi kecuali dengan tobatnya si pelaku kejahatan. Dalam hal ini, mereka melandaskan pandangan di atas pada keumuman ayat-ayat hukuman dan siksaan yang menunjukkan bahwa seorang pendosa berhak mendapatkan siksa di neraka, seperti ayat,

"Barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, balasannya ialah Jahannam, kekal ia di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutukinya serta menyediakan azab yang besar baginya." **(an-Nisaa`: 93)**

Juga, seperti firman Allah SWT tentang para pelaku pembegalan setelah penyebutan hukuman mereka di dunia,

"Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar." **(al-Maa`idah: 33)**

Allah SWT memberitahukan bahwa mereka mendapatkan hukuman di dunia dan hukuman akhirat kecuali orang yang bertobat. Dengan demikian, tobat menggugurkan hukuman akhirat dari dirinya.[639]

Sementara itu, kebanyakan ulama mengatakan, bahwa hukuman-hukuman yang ditetapkan syara', di samping memang secara pokok bertujuan untuk memberi pelajaran dan efek jera di dunia, juga bagi seorang Muslim, hukuman-hukuman tersebut berfungsi sebagai *al-jawaabir* (restorasi, penambalan, penggantian) untuk gugurnya hukuman akhirat apabila ketika di dunia hukuman itu telah dipenuhi dan dijalani, sedangkan bagi orang kafir hanya sebagai *zawaajir*. Oleh karena itu, apabila suatu hukuman telah dilaksanakan terhadap seorang Muslim ketika di dunia, hal itu akan melindunginya dari hukuman dan siksa akhirat kelak. Jadi, pemberlakuan hukuman di dunia

---

637 *Ahkaamul Qur'an* karya Ibnul Arabi, juz 2, hlm. 600; *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 18, hlm. 200

638 *Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah* karya Al-Mawardi, hlm. 213; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 112; *Tabyiinul Haqaa`iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 163

639 *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 112; *Tabyiinul Haqaa`iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 163; *Al-Bahr Ar-Raa`iq*, juz 5, hlm. 3; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Haasyiyah Ibni Abidin*, juz 3, hlm. 154; *Ahkaamul Qur'an* karya Al-Jashshash, juz 2, hlm. 412.

memiliki maksud dan tujuan ganda. Hal ini berdasarkan hadits yang sudah pernah disebutkan di atas,

"Barangsiapa melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman hadd, lalu hukuman hadd terhadapnya itu disegerakan di dunia (lalu ia menjalani hukuman hadd itu), Allah adalah Zat Yang lebih adil dan pemurah dari mengulang kembali penjatuhan hukuman terhadap hamba-Nya itu di akhirat."

Dalam sebuah riwayat disebutkan,

"Barangsiapa melakukan suatu perbuatan dosa, lalu ia dihukum di dunia, maka ia tidak akan dihukum lagi atas dosa itu kelak di akhirat."

Juga, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim dari Ubadah Ibnush Shamit r.a., ia berkata,

كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِي مَجْلِسٍ فَقَالَ تُبَايِعُونِيْ عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا وَلاَ تَزْنُوا وَلاَ تَسْرِقُوا وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَعُوقِبَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَسَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ فَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ

"Suatu ketika, kami berada bersama Rasulullah dalam suatu majelis, lalu beliau bersabda, 'Kamu sekalian mengambil janji setia kepadaku, bahwa kamu sekalian tiada akan menyekutukan Allah, tidak akan berzina, tidak akan mencuri, tidak akan membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah kecuali karena alasan yang benar. Maka barangsiapa di antara kamu yang memenuhi dan mematuhi (hal-hal itu), pahalanya atas (tanggungan) Allah dan barangsiapa yang melakukan pelanggaran terhadap sesuatu dari perkara-perkara itu, lantas ia dihukum di dunia, maka hukuman itu merupakan kafarat (pelebur dosa pelanggaran itu) baginya, dan barangsiapa yang melakukan pelanggaran terhadap sesuatu dari perkara-perkara itu, kemudian Allah menutupinya, maka urusannya terserah kepada Allah jika berkehendak maka Allah. memberikan ampunan kepadanya, dan jika berkehendak maka Allah menyiksanya."[640]

- ***Kaidah* az-Zawaajir *dan* al-Jawaabir *dalam Syariat***

Al-Izz bin Abdis Salam, Al-Qarafi dan pengarang kitab *Tahdziibul Furuuq*[641] mengatakan, *al-jawaabir* disyariatkan untuk menarik dan mengganti kemaslahatan-kemaslahatan yang hilang dan terlewatkan. *Az-zawaajir* disyariatkan untuk menolak berbagai *mafsadah* (kerusakan). Maksud dan tujuan dari *al-jawaabir* adalah, menambal, merostarsi dan mengganti berbagai kemaslahatan hak-hak Allah SWT dan hak-hak para hamba-Nya yang terlewatkan. Orang yang menanggung kewajiban untuk melakukan penambalan, penggantian, dan perbaikan (restorasi) tidak mesti selalu orang yang melakukan dosa.

Keduanya dapat terbedakan dari empat sisi,

[640] HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i dari Ubadah Ibnush Shamit r.a. Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, juz 1, hlm. 161; *Syarh Shahih Muslim* karya an-Nawawi, juz 11, hlm. 223 dan halaman berikutnya; *Al-Qasthalni Syarh Al-Bukhari*, juz 7, hlm. 380; *Mughnil Muhtaaj*, juz 3 hlm. 359 dan juz 4, hlm. 2; *Haasyiyah Al-Bujairmi 'ala Al-Khathib Asy-Syarbini 'ala Al-Minhaj*, bab *al-Huduud*; *Al-Umm* karya Imam Syafi'i, bab *al-Huduud*; *Asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir, juz 4, hlm. 136; *Qawaa'idul Ahkaam* karya Al-Izz Ibnu Abdis Salam, juz 1, hlm. 150; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 315.

[641] *Qawaa'idul Ahkaam* karya Al-Izz Ibnu Abdis Salam, juz 1, hlm. 150 dan halaman berikutnya; *Al-Furuuq*, juz 1, hlm. 213; *Tahdziibul Furuuq*, juz 1, hlm. 211.

a. *Az-zawaajir* disyariatkan untuk mencegah terjadinya *mafsadah* (kerusakan) yang memiliki potensi untuk terjadi. Sedangkan *al-jawaabir* disyariatkan untuk menyusul, mengejar, dan mengganti kemaslahatan-kemaslahatan yang terlewatkan.

b. Sebagian besar *az-zawaajir* diberlakukan terhadap para pelaku kemaksiatan untuk memberikan pelajaran dan efek jera terhadap mereka supaya tidak melakukan perbuatan kemaksiatan lagi, juga terhadap orang-orang selain mereka supaya tidak berani melakukan perbuatan yang sama. Namun, terkadang *az-zawaajir* juga diberlakukan meski tidak disertai dengan adanya suatu tindakan yang bisa dikategorikan sebagai kemaksiatan, seperti yang terdapat pada usaha mendidik dan mendisiplinkan anak kecil dan orang gila. Karena kita menghukum dan memberi pelajaran kepada anak kecil dan orang gila bukan karena tindakan kemaksiatan yang mereka lakukan, akan tetapi karena untuk memperbaiki dan meluruskan perilaku mereka. Juga, seperti tindakan represif terhadap para pembangkang dan pemberontak demi untuk mencegah terpecah belahnya persatuan dan kesatuan, meskipun tindakan mereka tidak dikategorikan sebagai perbuatan dosa, karena mereka melakukan itu berdasarkan suatu interpretasi (*ta'wil*).

   Sedangkan sebagian besar *al-jawaabir* diberlakukan terhadap orang yang tidak terkategorikan sebagai pelaku dosa. Hal ini berdasarkan bukti bahwa *al-jawaabir* diberlakukan dalam kasus-kasus tindakan tersalah (tidak sengaja) dan tindakan sengaja, tindakan yang dilakukan dalam keadaan tidak tahu dan tindakan yang dilakukan dalam keadaan tahu, serta tindakan yang dilakukan dalam keadaan lupa dan tindakan yang dilakukan dalam keadaan ingat, juga diberlakukan terhadap anak kecil dan orang gila. Berbeda dengan *az-zawaajir*, karena sebagian besar *az-zawaajir* tidak diberlakukan kecuali terhadap pelaku kemaksiatan untuk memberikan efek jera terhadap mereka supaya tidak melakukan lagi kemaksiatan.

c. Sebagian besar *az-zawaajir* ada kalanya berupa hukuman *hadd* dan ada kalanya berupa hukuman *ta'zir*. Oleh karena itu, *az-zawaajir* tidak dilaksanakan sendiri oleh orang yang *az-zawaajir* itu ditujukan kepadanya, akan tetapi yang melaksanakannya adalah pemimpin ditujukan kepada orang yang dikenai *az-zawaajir*. Sedangkan kalau *al-jawaabir*, dilaksanakan sendiri langsung oleh pihak yang *al-jawaabir* tersebut ditujukan bagi mereka.

   Terdapat perbedaan pendapat seputar beberapa bentuk kafarat, apakah itu masuk kategori *az-zawaajir* karena mengandung unsur beban tanggungan harta dan yang lainnya, ataukah masuk kategori *al-jawaabir* karena kafarat tersebut merupakan bentuk ibadah yang tidak sah kecuali harus dengan disertai niat, sementara suatu ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT tidak bisa disebut sebagai bentuk hukuman pembelajaran (*az-zajr*).

   Berbeda dengan hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir* yang memang bukan merupakan bentuk ibadah, karena yang melaksanakannya bukanlah orang yang dikenai *az-zawaajir* sebagaimana yang telah diketahui. Zahirnya adalah, kafarat masuk kategori *al-jawaabir*, karena kafarat merupakan bentuk ibadah dan tindakan mendekatkan diri kepada Tuhan yang tidak sah kecuali dengan niat.

d. Sesungguhnya yang menjadi lahan *al-jawaabir* adalah jiwa (nyawa), anggota tubuh, kemanfaatan dan fungsi anggota tu-

buh, luka, ibadah, harta benda, dan kemanfaatan. Sedangkan yang menjadi lahan *az-zawaajir* adalah berbagai tindak kejahatan dan pelanggaran. Dalam kitab *Bidaayatul Mujtahid*[642] karya Ibnu Rusyd disebutkan, tindak kejahatan yang diancam dengan hukuman *hadd* ada lima, yaitu,

1. Kejahatan terhadap fisik, atau jiwa (nyawa) dan anggota tubuh, yaitu kejahatan yang disebut dengan kejahatan pembunuhan dan kekerasan fisik (*al-jarh*).
2. Kejahatan terhadap kemaluan, yaitu yang dikenal dengan perzinaan.
3. Kejahatan terhadap harta benda. Jika kejahatan itu berupa pengambilan harta dengan menggunakan cara kekerasan, maka disebut *hiraabah* (pembegalan, perampokan) jika itu dilakukan tanpa berdasarkan *ta`wil*. Jika itu dilakukan dengan berdasarkan ta`wil, maka disebut pemberontakan (*al-baghyu*). Apabila itu berupa pengambilan harta dari tempat penyimpanannya secara *mughafashah*[643] dan memanfaatkan kelengahan pemiliknya, itu disebut pencurian. Jika itu berupa pengambilan harta dengan menggunakan dan memanfaatkan status tinggi dan kekuatan kekuasaan, itu disebut peng-*ghashab*-an.
4. Kejahatan terhadap kehormatan, yaitu yang dikenal dengan sebutan *qadzf*.
5. Kejahatan berupa tindakan pelanggaran dengan menghalalkan makanan dan minuman yang diharamkan oleh syara'. Dalam hal ini, terdapat hukuman *hadd* terhadap tindakan menenggak minuman keras, dan ini adalah hukuman *hadd* yang telah disepakati.

Contoh bentuk-bentuk *al-jawaabir* yang disebutkan di atas adalah:

1. *Al-jawaabir* terkait masalah ibadah.

   Yaitu seperti tayamum, sujud sahwi, shalat sunnah dengan tidak menghadap ke qiblat ketika sedang di tengah-tengah menempuh perjalanan, shalat dengan menghadap ke arah musuh dalam shalat *khauf* ketika situasi dan kondisi yang ada memaksa untuk melakukan hal itu, menambal dan mengganti puasa Ramadhan dengan membayar fidyah bagi orang yang telah lanjut usia, puasa, memberi makan dan memotong hewan dam karena melakukan suatu larangan haji.

   Perlu dicatat di sini bahwa shalat tidak bisa ditambal dan diganti kecuali dengan suatu amal fisik. Harta benda tidak bisa ditambal dan diganti kecuali dengan tambalan berupa harta, haji dan umrah ada kalanya bisa ditambal dan direstorasi dengan amal fisik seperti dengan puasa dan ada kalanya ditambal dan direstorasi dengan tambalan berupa harta yaitu dengan memotong hewan dam dan memberi makan. Puasa ada kalanya bisa ditambal dan diganti dengan puasa bagi orang yang meninggal dunia dalam keadaan masih memiliki tanggungan kewajiban puasa, dan ada kalanya ditambal dan diganti dengan tambalan berupa harta seperti dengan membayar fidyah bagi orang yang telah lanjut usia.

2. *Al-jawaabir* terkait masalah harta benda.

   Secara prinsip adalah dengan mengembalikan harta benda itu sendiri kepada pemiliknya jika memang memungkinkan. Apabila seseorang telah mengembalikan harta benda itu kepada pemiliknya dalam keadaan utuh, lengkap, dan sempurna spe-

642 *Bidaayatul Mujtzhid*, Juz 2, hlm. 387
643 Maksudnya secara diam-diam

sifikasinya seperti semula, ia sudah terbebas dari kewajiban dan tanggung jawabnya. Namun, apabila harta itu ia kembalikan dalam keadaan tidak utuh dan tidak sempurna spesifikasinya seperti semula, kekurangannya itu ditambal dan diganti dengan nilainya, karena spesifikasi tidak termasuk kategori harta *mitsli*, sehingga harus diganti dengan nilainya.

3. *Al-Jawaabir* terkait masalah kemanfaatan.

   Kemanfaatan ada dua macam. *Pertama*, kemanfaatan yang diharamkan seperti kemanfaatan alat-alat *al-malaahii*, kemanfaatan kemaluan yang diharamkan, rabaan, sentuhan, ciuman dan pelukan yang diharamkan, maka kemanfaatan ini tidak ditambal dan tidak diganti sebagai bentuk penghinaan dan perendahan terhadapnya, sebagaimana tidak ada penambalan dan ganti terhadap barang-barang najis, karena barang-barang najis adalah barang yang hina dan rendah.

   Kedua, kemanfaatan yang mubah dan memiliki nilai, maka kemanfaatan seperti ini ditambal dan diganti dalam akad-akad yang rusak, dan akad-akad yang sah dalam kasus rusaknya barang di tangan orang yang melakukan pelanggaran terhadapnya seperti tangan peng-*ghashab*. Karena syara' menetapkan bahwa kemanfaatan yang mubah sama dengan harta yang memiliki nilai, oleh karena itu, tidak ada perbedaan antara penambalan terhadapnya karena akad seperti akad sewa, dan penambalan terhadapnya karena rusak dan perusakan serta membuat pemiliknya tidak bisa memanfaatkannya. Karena kemanfaatan adalah yang diinginkan dan dimaksudkan dari semua harta benda. Oleh karena itu, barangsiapa meng-*ghashab* suatu perkampungan atau suatu rumah, ia harus mengganti nilai (harga sewa) kemanfaatan perkampungan atau rumah tersebut selama dalam peng-*ghashab*-an. Sedangkan menurut ulama Hanafiyah, peng-*ghashab* tidak menanggung untuk mengganti nilai kemanfaatan (biaya sewa) barang yang di-ghashab-nya, kecuali yang di-*ghashab*-nya itu adalah harta milik anak yatim atau harta wakafan, atau harta yang memang diperuntukkan untuk dieksploitasi dan dibisniskan menurut pendapat ulama Hanafiyah generasi terakhir.

4. *Al-jawaabir* dalam masalah jiwa, anggota tubuh, kemanfaatan dan fungsi anggota tubuh, serta luka.

   Dalam hal ini, apa yang ditetapkan oleh syara' berupa diyat, kafarat, atau *hukuumah* (ganti rugi luka yang ditimbulkan sesuai dengan penilaian hakim), itu masuk kategori *al-jawaabir*. Sedangkan apa yang ditetapkan oleh syara' berupa qishas, dipukul, dipenjara, atau pembelajaran (*ta'diib*), itu masuk kategori *az-zawaajir*.

Prinsip as-satr (menutup-nutupi) dan syafa'at (menjadi perantara untuk melakukan lobi supaya terpidana tidak dijatuhi hukuman) dalam masalah hukuman hadd

Menutup-nutupi orang yang melakukan suatu kemaksiatan yang memiliki ancaman hukuman *hadd* adalah dianjurkan secara mutlak selama perkaranya belum sampai dilaporkan kepada imam.[644] Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan Hakim dari Abu Hurairah r.a.,

مَنْ سَتَرَ عَلَى مُسْلِمٍ سَتَرَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

"Barangsiapa yang menutupi (aib) seorang Muslim, Allah akan berkenan menutupi (aib)nya baik di dunia maupun di akhirat."

Juga hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu

644 *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 136

Majah dari Abdullah ibnu Abbas r.a. dalam bentuk riwayat *marfuu'*,

مَنْ سَتَرَ عَوْرَةَ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ سَتَرَ اللهُ عَوْرَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ كَشَفَ عَوْرَةَ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ كَشَفَ اللهُ عَوْرَتَهُ حَتَّى يَفْضَحَهُ بِهَا فِي بَيْتِهِ

"Barangsiapa menutupi aurat (cela, aib) saudaranya sesama Muslim, maka pada hari kiamat kelak Allah akan berkenan menutupi aurat (cela)nya. Dan barangsiapa yang membuka aurat (cela, aib) saudaranya Allah pun akan membuka aurat (cela)nya sekalipun itu ia lakukan di dalam rumahnya."

Di bagian mendatang pada kajian seputar masalah kesaksian akan disebutkan dalil-dalil lainnya.

Haram hukumnya memberi dan menerima syafaat (perantara untuk melakukan lobi supaya terpidana tidak dijatuhi hukuman) dalam kasus hukuman *hadd* setelah perkaranya sampai kepada hakim.[645] Adapun jika perkaranya belum sampai kepada hakim, maka itu boleh. Hal ini berdasarkan hadits,

مَنْ حَالَتْ شَفَاعَتُهُ دُونَ حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ فَهُوَ مُضَادٌّ اللهَ فِي أَمْرِهِ

"Barangsiapa yang syafaatnya (perantara, melobi supaya si terpidana tidak dijatuhi hukuman) menghalangi pelaksanaan suatu hukuman hadd yang telah ditetapkan oleh Allah (yang telah divoniskan terhadap seorang terpidana), berarti ia melawan perintah Allah."[646]

Juga berdasarkan hadits,

حَدٌّ يُعْمَلُ بِهِ فِي الْأَرْضِ خَيْرٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ مِنْ أَنْ يُمْطَرُوا أَرْبَعِينَ صَبَاحًا

"Suatu hukuman hadd yang dilaksanakan di muka bumi ini adalah lebih baik bagi penduduk bumi daripada mereka diberi hujan selama empat puluh hari."[647]

Rasulullah saw. mengingkari dan mengecam terhadap seseorang yang berusaha memberikan syafaat (melobi) supaya si terpidana tidak dikenai hukuman *hadd*, dan beliau melarang sikap dan tindakan seperti itu. Aisyah r.a berkata,

كَانَتِ امْرَأَةٌ مَخْزُومِيَّةٌ تَسْتَعِيرُ الْمَتَاعَ وَتَجْحَدُهُ فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِقَطْعِ يَدِهَا فَأَتَى أَهْلُهَا أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ فَكَلَّمُوهُ فَكَلَّمَ أُسَامَةُ النَّبِيَّ ﷺ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: يَا أُسَامَةُ، لاَ أَرَاكَ تَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ. ثُمَّ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ خَطِيبًا، فَقَالَ: إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ قَطَعُوهُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ كَانَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ لَقَطَعْتُ يَدَهَا فَقَطَعَ يَدَ الْمَخْزُومِيَّةِ

"Ada seorang perempuan Makhzumiyah meminjam sebuah barang, lalu kemudian ia meng-

---

645 *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 312

646 HR. Ahmad dan Abu Dawud dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Hakim dan ia memasukkannya ke dalam kategori hadits shahih. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah dari Abdullah Ibnu Umar r.a melalui jalur lain yang shahih dalam bentuk riwayat *mauquuf* pada Abdullah Ibnu Umar r.a. Hadits senada juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dalam *Al-Mu'jamul Awsath* dari Abu Hurairah r.a dalam bentuk riwayat *marfuu'*, dan di dalamnya disebutkan dengan redaksi, "Maka ia telah menentang Allah di dalam kerajaan-Nya." Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 107.

647 HR. An-Nasa'i dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 107

ingkarinya. Maka oleh Rasulullah diperintahkan supaya dipotong tangannya. Lalu keluarganya menemui Usamah ibnu Zaid r.a. supaya bersedia melobi Rasulullah agar perempuan itu tidak dipotong tangannya. Usamah pun melobi Rasulullah saw. supaya perempuan tersebut jangan dipotong tangannya. Rasulullah berkata kepada Usamah, 'Hai Usamah, apakah kamu ingin memintakan ampunan di dalam masalah hukuman hadd yang telah ditentukan oleh Allah?' Kemudian Rasulullah berdiri menyampaikan khutbah, 'Sesungguhnya umat sebelum kamu sekalian itu menjadi binasa lantaran apabila di kalangan mereka ada seorang terhormat yang mencuri, maka mereka membiarkannya. Tetapi kalau kebetulan yang mencuri itu dari kalangan orang yang lemah, mereka potong tangannya. Demi Zat Yang jiwaku berada di dalam genggaman-Nya, sungguh seandainya Fathimah putri Muhammad yang melakukannya, pasti akan kupotong tangannya.' Begitulah, lalu Rasulullah pun memotong tangan perempuan Makhzumiyah itu."[648]

- **KONSEP TOBAT DAN IMPLIKASINYA TERHADAP SANKSI HUKUM**

  Rancangan pembahasan

- **Konsep tobat**

1. Motivasi tobat
2. Definisi tobat
3. Syarat-syarat tobat
4. Hukum tobat menurut syara'
   a. Tobat wajib dilakukan segera
   b. Hal-hal yang ditobati dan kapan tobat itu diterima
   c. Janji yang terjamin akan didapatkan dengan diterimanya tobat
   d. Kehendak Tuhan dalam pengampunan dosa
5. Tobat dan hukuman
   a. Dua macam hukuman dalam Islam
   b. Maksud dan tujuan dari hukuman
   c. Kebutuhan akan hukuman
   d. Filosofi tobat, atau apakah suatu tobat memiliki implikasi terhadap kemaslahatan yang diinginkan dari suatu hukuman
   e. Klasifikasi kemaksiatan yang ditobati dan bagaimana mekanisme dan tata cara bertobat dari kemaksiatan tersebut
      - Klasifikasi pertama, pengklasifikasian dosa menjadi dua, yaitu, dosa kecil dan dan dosa besar
      - Klasifikasi kedua, pengklasifikasian dosa menjadi dua, yaitu dosa yang terkait dengan hak Allah SWT dan yang kedua adalah dosa yang terkait dengan hak hamba (hak Adami)

- **Pengaruh tobat yang sungguh-sungguh terhadap sanksi hukum akhirat**

1. Tobatnya orang kafir
2. Tobatnya orang munafik
3. Tobatnya orang zindiq
4. Tobatnya pelaku bid'ah

- **Pengaruh tobat terhadap sanksi hukum dunia**

  Kata pengantar

1. Pandangan fuqaha seputar masalah pengguguran hukuman *hadd* dengan tobat
   a. Hukuman karena tindakan murtad dan pemberontakan
   b. Hukuman *qadzf*
   c. Hak-hak personal manusia
   d. Hukuman zina, pencurian dan menenggak minuman keras
2. Apakah tobat bisa menggugurkan qishas dan diyat?

[648] HR. Muslim, an-Nasa'i, dan Ahmad dari Aisyah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 7, hlm. 131

3. Pengguguran hukuman *ta'zir* dengan tobat

Penutup

- ***KONSEP TOBAT***

1. Motivasi Tobat

Manusia, secara naluri, meskipun memang memiliki kecenderungan kepada kejelekan dan melakukan dosa dan kemaksiatan, namun biasanya ia juga akan menyadari bahaya penyelewengan yang dilakukannya dan bahaya perilakunya yang menyimpang. Ia akan segera membenahi dan mengoreksi langkahnya untuk bisa mendapatkan ketenangan hati, terlepas dari gejolak jiwa, kegelisahan dan kesedihan yang muncul dalam hati setelah melakukan tindakan yang menyimpang.

Ia berupaya memenuhi panggilan hati nurani dan penyesalan atas terjerumusnya ke dalam kemaksiatan, terdorong oleh kesadaran keberagamaan yang memang sudah menjadi sebuah fitrah yang tertanam dalam jiwa manusia, pengharapan untuk meraih pengampunan dari Allah SWT, dan takut kepada ancaman hukuman penguasa yang memerintah di dunia.

Membebaskan diri dari kesalahan dengan bertobat merupakan bukti petunjuk akan kekuatan kehendak, jauhnya pandangan ke depan dan luasnya cakrawala akal pikiran. Kenapa hal itu menjadi bukti petunjuk akan kekuatan kehendak, jauhnya pandangan ke depan dan luasnya cakrawala akal pikiran, yaitu karena di sana terdapat pengaruh yang begitu kuat dari berbagai bentuk godaan dan hasrat syahwat yang mendorong kepada perilaku menyimpang.

Terlebih lagi apabila seseorang telah terbiasa memenuhi dorongan godaan dan hasrat syahwat tersebut. Karena kebiasaan merupakan tabiat kedua, dan melepaskan diri dari kebiasaan merupakan perkara yang sangat berat. Juga, biasanya manusia tergesa-gesa dalam segala urusan dan lebih suka terhadap hal-hal yang instan dan cepat, tanpa mau menunggu sesuatu yang ditangguhkan dengan sedikit kesabaran, kecermatan, pemikiran, pemahaman, dan perencanaan.

Oleh karena itu, Al-Qur'an mencoba menarik dan menggugah perhatian manusia kepada tabiat mereka,

"Sekali-kali janganlah demikian. Sebenarnya kamu (hai manusia) mencintai al-'aajilah (hal yang segera, kehidupan dunia), dan meninggalkan (kehidupan) akhirat." **(al-Qiyaamah, 20-21)**

"Tetapi kamu (orang-orang kafir) memilih kehidupan duniawi. Sedang kehidupan akhirat adalah lebih baik dan lebih kekal." **(al-A'laa: 16-17)**

2. Definisi Tobat

Kata tobat adalah sebuah ungkapan tentang suatu rasa penyesalan yang selanjutnya memunculkan tekad dan keinginan kuat untuk tidak kembali melakukan atau tidak mengulangi suatu kesalahan.[649] Tobat bisa teraktualisasikan dengan cara seseorang meninggalkan perbuatan yang tercela menurut syara' dan akal atau dengan meninggalkan perbuatan melanggar kewajiban dengan seketika, menyesali apa yang telah lalu dan bertekad kuat untuk meninggalkannya dan tidak melakukannya di masa mendatang.[650] Rasulullah saw. bersabda,

"Penyesalan adalah tobat."[651]

[649] *Ihyaa' Uluumiddiin* karya Al-Ghazali, juz 4, hlm. 3, 30

[650] *Ruuhul Ma'aanii* karya Al-Alusi, juz 25, hlm. 35 dan berikutnya

[651] HR. Ibnu Majah, Ibnu Hibban dan Al-Hakim dari hadits Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Sanadnya dinilai shahih oleh Hakim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dan Hakim dari hadits Anas r.a. Al-Hakim menyatakan, bahwa ini adalah hadits shahih sesuai dengan standar keshahihan Bukhari-Muslim.

Sebenarnya, kata tobat secara bahasa artinya adalah *ar-rujuu'* (kembali), dan kembali di sini tidak mesti dari suatu dosa.

Sedangkan secara syara', tobat adalah, *ar-rujuu'* (kembali, berhenti) dari kebengkokan menuju kepada ketentuan-ketentuan jalan yang lurus.[652] Adapun penyesalan dan ketetapan hati untuk tidak mengulangi lagi, itu termasuk elemen dan komponen-komponen dasar *ar-rujuu'* yang benar dan sah yang bisa dinilai sebagai sikap sungguh-sungguh dan jujur dalam melepaskan diri dari kemaksiatan.

Motivasi atau faktor yang mendorong untuk mengambil sikap *ar-rujuu'* tersebut disertai dengan penyesalan dan ketetapan hati untuk tidak mengulangi lagi, baik secara agama atau pribadi, adalah harus motivasi atau faktor berupa sesuatu yang bersifat murni personal disertai dengan adanya kemampuan dan keinginan serta kesadaran sendiri. Oleh karena itu, seandainya ia mengambil sikap *ar-rujuu'* tersebut karena motivasi lain, seperti karena memang fisiknya sudah lemah, karena sanksi denda, karena ancaman penjara, atau paksaan dari negara, maka tobat tersebut tidak bisa memberikan dan membuahkan implikasi keagamaan yang diharapkan terutama dihapuskannya dosa dan kesalahan kelak di akhirat. Sekalipun itu bisa memberikan implikasi duniawi yang menjadi perhatian pemerintah, yaitu menekan angka kriminalitas, menciptakan keamanan, ketenteraman, dan menjaga stabilitas.

3. Syarat-Syarat Tobat

Supaya suatu tobat bisa sah, para ulama[653] menetapkan sejumlah syarat tertentu. Syarat-syarat tobat tersebut tidak sama antara tobat dalam kasus kemaksiatan yang urusannya hanya antara seseorang dengan Tuhannya, dengan syarat-syarat tobat dalam kasus kemaksiatan yang urusannya menyangkut hak-hak manusia.

Apabila kemaksiatan yang dilakukan urusannya hanya antara si pelaku dengan Tuhannya, tanpa menyangkut hak pribadi seseorang yang lain, dengan kata lain, kemaksiatan yang menyangkut hak-hak Allah SWT, syarat tobatnya ada tiga:

1. Melepaskan diri dan berhenti (*al-iqlaa'*) dari kemaksiatan dengan seketika.
2. Menyesali (*an-nadm*) tindakan kemaksiatan dan pelanggaran yang telah dilakukan.
3. Berketetapan hati (*al-'azm*) untuk tidak kembali melakukan kemaksiatan yang sama selamanya di masa mendatang.

Oleh karena itu, tobat memiliki tiga elemen atau komponen pokok, yaitu *al-iqlaa'* (melepaskan diri dan berhenti), *an-nadm* (menyesal), dan yang ketiga adalah *al-'azm* (tekad dan ketetapan hati). Apabila salah satu dari ketiga elemen ini tidak terpenuhi, tobat tersebut tidak sah. Hanya saja, orang yang memang kondisinya membuatnya sudah tidak mampu lagi untuk memenuhi elemen *al-'azm* dan *al-iqlaa'*, seperti tobatnya orang buta dari melihat perkara yang diharamkan untuk dilihat, dan tobatnya orang yang kelaminnya terpotong dari melakukan zina, maka tobatnya cukup dengan *an-nadm* (penyesalan) saja.

Prinsip mengatakan, *"al-Maisuur laa yasquthu bil ma'suur"* (sesuatu yang mudah dan memungkinkan untuk dilakukan tidak bisa lantas menjadi gugur karena ada sesuatu yang sulit dan tidak memungkinkan untuk dilakukan) yang artinya adalah, sesuatu yang dimampui tidak bisa menjadi gugur karena ada sesu-

---

652 *Al-Iqnaa' fi Hilli Alfaadz Abi Syuja'*, juz 2, hlm. 131

653 *Al-Ihyaa'* karya Al-Ghazali, juz 4, hlm. 30 dan berikutnya; *Qawaa'idul Ahkaam* karya Al-Izz Ibnu Abdis Salam, juz 1, hlm. 187; *Riyaadhush Shaalihiin* karya an-Nawawi, hlm. 11; *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 5, hlm. 91; *Al-Iqnaa' fi Hilli Alfaadz Abi Syuja'*, juz 2, hlm. 131

atu yang tidak dimampui, sebagaimana sebagian dari rukun-rukun shalat yang masih mampu dilakukan tidak lantas menjadi gugur hanya karena ada sebagian rukun lainnya yang tidak mampu dilakukan dan dipenuhi. Hal ini sebagai bentuk implementasi hadits,

إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

"Apabila aku memerintahkan kamu sekalian suatu perkara, laksanakanlah sesuai dengan yang kemampuanmu."[654]

Maksudnya adalah, apabila aku memerintahkan suatu perkara kepada kamu sekalian, maka laksanakanlah dari perkara itu sesuai kemampuanmu.

Apabila kemaksiatan yang dilakukan terkait dengan hak pribadi manusia, maka syarat-syarat tobatnya ada empat, yaitu tiga syarat seperti di atas, ditambah satu syarat lagi, yaitu keluar dari kelaliman dengan membebaskan diri dari hak orang lain yang dilanggar. Apabila kemaksiatan itu berupa pengambilan harta atau lain sebagainya tanpa hak, maka ia harus mengembalikannya kepada pemiliknya. Apabila kemaksiatan itu berupa *qadzf* (menuduh seseorang telah berbuat zina tanpa *bayyinah*) dan sebagainya, maka ia harus mempersilakan dirinya kepada orang yang ia tuduh supaya orang tersebut bisa menuntut haknya atau meminta pengampunan dan maaf kepadanya. Apabila kemaksiatan itu berupa ghibah (menggunjing), maka ia meminta maaf kepada orang yang ia gunjing.

Bentuk tobat yang paling sempurna adalah seperti yang digariskan oleh Ali ibnu Abi Thalib r.a, dalam sebuah kisah yang diriwayatkan oleh Jabir r.a., "Pada suatu ketika ada seorang laki-laki badui masuk ke dalam masjid Rasulullah saw. dan berkata, "Ya Allah, hamba meminta ampunan kepada-Mu dan hamba bertobat kepada-Mu," lalu ia pun takbir. Kemudian setelah orang itu selesai shalat, Ali ibnu Abi Thalib r.a, berkata kepadanya, "Sesungguhnya cepatnya lisan dalam beristighfar adalah tobatnya orang-orang pendusta. Tobat kamu itu butuh untuk ditobati." Lalu orang itu berkata, "Wahai Amirul Mukminin, lantas apakah tobat itu?"

Ali ibnu Abi Thalib r.a. berkata, "Tobat adalah sebuah kata yang memiliki enam substanti, yaitu, penyesalan terhadap dosa-dosa yang telah lalu, mengulang kewajiban-kewajiban yang pernah terlantarkan, mengembalikan hak-hak yang dilanggar secara aniaya, meleburkan jiwa dalam ketaatan sebagaimana kamu pernah merawat dan menumbuhkannya dalam kemaksiatan, menjadikan jiwa merasakan pahit getirnya ketaatan sebagaimana kamu pernah menjadikannya merasakan manisnya kemaksiatan, dan tangisan sebagai ganti setiap tertawa yang pernah kamu lakukan."[655]

Tobat yang memenuhi syarat-syaratnya secara sempurna dan utuh itulah yang dinamakan *taubatan nashuhaa* yang diisyaratkan dalam ayat,

"Hai orang-orang yang beriman, bertobatlah kepada Allah dengan taubatan nashuhaa." **(at-Tahriim: 8)**

"Sesungguhnya Aku Maha Pengampun bagi orang yang bertobat, beriman, beramal saleh, kemudian tetap di jalan yang benar." **(Thaahaa: 82)**

Keragaman dan perbedaan pendapat para ulama dalam mendefinisikan *taubatan nashuhaa* ini yang mencapai dua puluh tiga pendapat hanyalah perbedaan pada bentuk luar peng-

---

654 Redaksi hadits ini adalah, *"Sesuatu yang aku melarang kamu sekalian dari sesuatu itu, maka jauhi dan tinggalkanlah, dan sesuatu yang aku perintahkan kepada kamu sekalian, maka laksanakanlah dari sesuatu itu sesuai yang kamu mampui."* HR. Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah r.a.

655 *Tafsir Al-Alusi*, juz 25, hlm. 36

ungkapannya saja, namun substansinya sama. Di antara pendapat-pendapat tersebut adalah, apa yang dikatakan oleh al-Qurthubi, "*Taubatan nashuhaa* tercakup dalam empat hal, yaitu, istighfar dengan lisan, berhenti dan menjauhkan dengan badan, menanamkan tekad untuk tidak kembali melakukan dalam *jinaan* (hati), dan meninggalkan jeleknya para teman."[656]

4. Hukum Tobat Menurut Syara'

a. Tobat Wajib Dilakukan Segera

Sumber-sumber syariat dalam Al-Qur'an, hadits dan ijma' umat Islam, satu kata dalam hal kewajiban untuk bersegera bertobat seketika sesaat setelah terjadinya tindakan kemaksiatan. Barangsiapa menundanya untuk beberapa waktu, ia dianggap telah melakukan kemaksiatan karena sikap penundaan tersebut.[657] Hal itu supaya maksud dan tujuan yang lebih sempurna yang diinginkan dari suatu tobat bisa terwujud dengan terbebasnya diri dari berbagai dosa, menggapai maghfirah dan ampunan Tuhan di akhirat.

Selain itu untuk menggapai kerelaan manusia di dunia, membersihkan masyarakat dari kriminalitas, mencegah perbuatan menyimpang, dan berbagai bentuk kemaslahatan lainnya yang menjadi konsekuensi suatu tobat yang hal itu bisa dipahami dari anjuran untuk bertobat yang banyak sekali disebutkan secara berulang-ulang dalam Al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad saw.

Di antaranya adalah ayat,

"Bertobatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung." **(an-Nuur: 31)**

"Hendaklah kamu meminta ampun kepada Tuhanmu dan bertobat kepada-Nya. (Jika kamu mengerjakan yang demikian), niscaya Dia akan memberi kenikmatan yang baik (terus-menerus) kepadamu sampai kepada waktu yang telah ditentukan dan Dia akan memberikan kepada tiap-tiap orang yang mempunyai keutamaan (balasan) keutamaannya. Jika kamu berpaling, maka sesungguhnya aku takut kamu akan ditimpa siksa hari kiamat." **(an-Nuur: 31)**

"Hai orang-orang yang beriman, bertobatlah kepada Allah dengan taubatan nashuhaa." **(at-Tahriim: 8)**

"Sesungguhnya tobat di sisi Allah hanyalah tobat bagi orang-orang yang mengerjakan kejahatan lantaran kejahilan, yang kemudian mereka bertobat dengan segera, mereka itulah yang diterima Allah tobatnya; dan Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana." **(an-Nisaa`: 17)**

"Jika mereka bertobat, itu adalah lebih baik bagi mereka." **(at-Taubah: 74)**

"Barangsiapa yang mengerjakan kejelekan atau menganiaya dirinya, kemudian ia mohon ampun kepada Allah, niscaya ia mendapati Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." **(an-Nisaa`: 110)**

Sedangkan di antara contoh hadits-hadits yang mempertegas Al-Qur'an atau memperjelas sebagian hukum-hukum yang terkandung di dalamnya adalah,

وَاللهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً

"Sungguh demi Allah, aku beristigfar meminta ampunan kepada Allah dan bertobat kepada-Nya lebih dari tujuh puluh kali dalam sehari."[658]

---

[656] *Tafsir al-Qurthubi*, juz 18, hlm. 198

[657] *Qawaa'idul Ahkaam*, juz 1, hlm. 188; *Riyaadhush Shaalihiin*, hlm. 12; *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 18, hlm. 197

[658] HR. Bukhari dari Abu Hurairah r.a.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ تُوبُوا إِلَى اللهِ وَاسْتَغْفِرُوْهُ فَإِنِّيْ أَتُوبُ فِي الْيَوْمِ إِلَيْهِ مِائَةَ مَرَّةٍ

"Wahai sekalian manusia, bertobat dan beristighfar meminta ampunan lah kamu sekalian kepada Allah. Sesungguhnya aku bertobat sebanyak seratus kali dalam sehari."[659]

Para ulama mengambil konklusi dari kedua hadits ini, bahwa seseorang yang telah bertobat, ketika ia teringat akan dosanya yang telah ia tobati itu, maka disunnahkan baginya untuk memperbarui rasa penyesalannya atas perbuatan dosa yang pernah ia lakukan tersebut serta memperbarui ketetapan hati dan tekadnya untuk tidak melakukan perbuatan yang sama. Bahkan tobat itu sendiri tidak harus selalu dari suatu dosa sebagaimana yang sudah pernah saya sebutkan di bagian terdahulu, sehingga dengan begitu, kedua hadits di atas tidak berarti bahwa Rasulullah saw. melakukan dosa sebanyak tujuh puluh kali atau seratus kali dalam sehari.

Akan tetapi, arti kedua hadits tersebut adalah, memperbarui dan mengulang kembali pertobatan dari sebuah dosa kecil,[660] dan menganggap serius sebuah tindakan keteledoran atau tindakan melakukan suatu kesalahan sekecil apa pun itu, sebagai tuntunan, pengajaran, bimbingan dan petunjuk bagi umat, serta membuka pintu tobat bagi umat, masing-masing sesuai dengan posisi, kedudukan dan tingkat tanggung jawabnya baik yang bersifat umum atau khusus. Adapun Rasulullah saw., sesungguhnya Allah SWT telah mengampuni beliau dari segala sesuatu.

Di antara hadits lainnya yang sangat mendorong kepada pertobatan adalah,

اَللهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ أَحَدِكُمْ سَقَطَ عَلَى بَعِيْرِهِ وَقَدْ أَضَلَّهُ فِي أَرْضِ فَلاَةٍ

"Sungguh, Allah lebih berbahagia oleh sebab tobatnya seorang hamba-Nya daripada kebahagiaan yang dirasakan oleh salah seorang dari kamu sekalian yang tiba-tiba menemukan kembali untanya, setelah ia sempat kehilangan unta tersebut di tengah padang pasir."[661]

b. Hal-Hal yang Ditobati dan Kapan Tobat Itu Diterima

Tobat wajib dilakukan dari semua dosa dan kemaksiatan. Apabila seseorang hanya baru bertobat dari sebagian dosa dan kemaksiatannya saja, maka tobatnya dari sebagian dosa dan kemaksiatannya itu tetap sah menurut Ahlus Sunnah dan ia masih memiliki beban tanggungan dosa dan kemaksiatan sisanya.[662]

Yang dimaksud dengan dosa adalah, setiap perkara yang tidak sesuai dengan perintah Allah SWT dalam hal meninggalkan atau melakukan.[663] Di antara dalil yang menunjukkan bahwa tobat bisa dilakukan dari segala bentuk sikap melanggar dan menyalahi hukum-hukum Islam adalah ayat,

"Sesungguhnya tobat di sisi Allah hanyalah tobat bagi orang-orang yang mengerjakan kejahatan lantaran kejahilan, yang kemudian mereka bertobat dalam waktu dekat (dengan segera), maka mereka itulah yang diterima Allah tobatnya; dan Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana." **(an-Nisaa`: 17)**

---

659 HR. Muslim dari al-Aghar Ibnu Yasar al-Muzani r.a.

660 *Qawaa'idul Ahkaam* karya Al-Izz Ibnu Abdis Salam, juz 1, hlm. 287 dan berikutnya; *Al-Iqnaa' fi Hilli Alfaadz Abi Syuja' Asy-Syarbini*, juz 2, hlm. 131

661 HR. Bukhari dan Muslim dari Anas Ibnu Malik r.a.

662 *Riyaadhush Shaalihiin*, hlm. 12; *Tafsir al-Qurthubi*, juz 5, hlm. 90

663 *Al-Ihyaa`* karya Al-Ghazali, juz 4, hlm. 14

Ayat ini mencakup kufur dan segala bentuk kemaksiatan dan pembangkangan lainnya. Karena setiap orang yang bermaksiat kepada Allah SWT, maka ia disebut jahil sampai ia berhenti dari melakukan perbuatan maksiat tersebut. Qatadah menyebutkan bahwa para sahabat Rasulullah saw. berijma', bahwa setiap dosa yang dilakukan oleh seseorang, maka itu adalah bentuk kejahilan baik itu dilakukan dengan sengaja maupun tersalah (tidak disengaja).[664]

Diharuskannya tobat dengan segera adalah prinsip dasar umum. Namun, meskipun begitu, tobat yang dilakukan oleh seseorang kapan pun itu selama ia masih hidup, maka tobatnya itu bisa diterima, sebagai bentuk karunia, kemurahan, rahmat, kelonggaran dan kemudahan dari Allah SWT. Juga sebagai bentuk membuka pintu pengharapan dan menjauhkan sikap putus asa dari jiwa, karena, *"Setiap anak cucu Adam pasti banyak berbuat kesalahan dan kekeliruan, dan sebaik-baik orang yang banyak berbuat kesalahan adalah yang bersedia untuk banyak-banyak bertobat."*[665]

Hal ini ditunjukkan oleh hadits,

إِنَّ اللهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يُغَرْغِرْ

"Sesungguhnya Allah akan menerima tobat seorang hamba selama ia belum mengeluarkan suara naza'."[666]

Maksudnya adalah selama nyawanya belum sampai ke kerongkongan.

Ikrimah menafsirkan potongan ayat, *"yang kemudian mereka bertobat dalam waktu dekat (dengan segera),"* bahwa dunia keseluruhannya adalah *qariib* (dekat, segera). Adh-Dhahhak mengatakan, setiap waktu sebelum kematian, maka itu adalah dekat.[667]

Dalam sebuah hadits lain disebutkan,

"Tidak ada seorang hamba yang bertobat satu bulan sebelum kematiannya, kecuali Allah menerima tobatnya yang lebih dekat lagi daripada itu. Tidak ada seorang hamba yang bertobat sehari atau sesaat sebelum kematiannya dan Allah mengetahui tobatnya itu dan ia memang benar-benar ikhlas dan tulus kepada-Nya, kecuali Dia menerima tobatnya itu."[668]

Para ulama mengatakan, suatu tobat sah jika dilakukan sebelum datangnya kematian, meskipun itu dilakukan sehari sebelum kematian. Karena pada waktu itu, harapan untuk memperbaiki diri seseorang masih tetap ada, juga pada waktu itu rasa penyesalan dan ketetapan hati yang kuat untuk meninggalkan perbuatan yang buruk masih bisa diterima.[669]

Adapun orang yang sudah dalam kondisi tidak ada harapan dan kemungkinan lagi untuk hidup, seperti Fir'aun yang baru beriman ketika berada dalam keadaan tenggelam di tengah luapan air, maka tobat atau pernyataan beriman ketika dalam kondisi dan situasi seperti itu sudah tidak ada gunanya lagi. Karena kondisi seperti itu adalah kondisi di mana pentaklifan sudah tidak ada lagi. Allah SWT berfirman tentang kisah Fir'aun,

"Dan Kami memungkinkan Bani Israil melintasi laut, lalu mereka diikuti oleh Fir'aun dan bala tentaranya, karena hendak menganiaya dan menindas (mereka); hingga bila Fir'aun itu telah hampir tenggelam berkatalah dia, 'Saya percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tu-

---

664 *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 5, hlm. 92

665 HR. At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Hakim dari hadits Anas Ibnu Malik r.a. Al-Hakim menyatakan, bahwa sanad hadits ini shahih.

666 HR. Ahmad, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Hakim dari hadits Abdullah Ibnu Umar r.a.

667 *Tafsir Ibnu Katsir*, juz 1, hlm. 463; *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 5, hlm. 92; *Tafsir Al-Kasysyaaf*, juz 1, hlm. 386

668 Hal ini disebutkan oleh Al-Hafizh Abu Bakar Ibnu Murdawaih dari hadits Abdullah Ibnu Umar r.a.

669 *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 5, hlm. 92

han Yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri (kepada Allah).' Apakah sekarang (baru kamu percaya), padahal sesungguhnya kamu telah durhaka sejak dahulu, dan kamu termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan.'" **(Yuunus: 90, 91)**

Hal ini dipertegas lagi oleh ayat lain yang membicarakan tema yang sama, yaitu,

"Dan tidaklah tobat itu diterima Allah dari orang-orang yang mengerjakan kejahatan (yang) hingga apabila datang ajal kepada seseorang di antara mereka, (barulah) ia mengatakan, 'Sesungguhnya saya bertobat sekarang.' Dan tidak (pula diterima tobat) orang-orang yang mati sedang mereka di dalam kekafiran. Bagi orang-orang itu telah Kami sediakan siksa yang pedih.'" **(An-Nisaa`: 180)**

Kedua ayat di atas menunjukkan tidak diterimanya pertobatan yang baru dilakukan ketika telah berada dalam kondisi sudah tidak ada pengharapan hidup lagi. Ini adalah pendapat Abdullah Ibnu Abbas r.a., Ibnu Zaid dan jumhur ulama tafsir.[670]

Akan tetapi, ada sekelompok dari ulama Hanafiyah mengatakan, pertobatan yang baru dilakukan dalam kondisi sudah tidak ada pengharapan hidup lagi masih tetap diterima. Namun tidak begitu halnya dengan keimanan yang baru dinyatakan dalam kondisi sudah tidak ada pengharapan hidup lagi, maka pernyataan keimanan tersebut sudah tidak diterima lagi. Hal ini berdasarkan ayat,

"Dan Dia-lah Yang menerima tobat dari hamba-hamba-Nya dan memaafkan kesalahan-kesalahan dan mengetahui apa yang kamu kerjakan,"[671]

Syaikh Muhammad Abduh mengatakan, yang dimaksud dengan "waktu dekat" adalah saat gejolak syahwat dan hawa nafsu telah mereda, atau saat luapan amarah telah mereda serta kesadaran, kebijaksanaan dan akal sehatnya telah kembali lagi. Maka, zahir potongan ayat, *"min qariib (dalam waktu dekat)"* adalah menjelaskan tentang waktu di mana suatu tobat bisa diterima secara pasti.

Adapun ayat selanjutnya, yaitu ayat delapan belas, *"Dan tidaklah tobat itu diterima Allah dari orang-orang yang mengerjakan kejahatan (yang) hingga apabila datang ajal kepada seseorang di antara mereka, (barulah) ia mengatakan, 'Sesungguhnya saya bertobat sekarang.' Dan tidak (pula diterima tobat) orang-orang yang mati sedang mereka di dalam kekafiran. Bagi orang-orang itu telah Kami sediakan siksa yang pedih."*

Ayat ini menjelaskan tentang waktu di mana suatu pertobatan seorang pendosa sama sekali sudah tidak diterima lagi. Adapun batas waktu yang terletak di antara dua waktu tersebut, di sini tidak disinggung-singgung, dan itu adalah batas waktu pengharapan dan kekhawatiran. Oleh karena itu, semakin dekat waktu pertobatan dari waktu ketika seseorang melakukan dosa, maka pengharapan untuk diterima tobatnya semakin kuat dan lebih dominan. Semakin jauh waktu pertobatannya dengan bersikap terus saja melakukan dosa, masa bodoh dan menunda-nunda, maka kekhawatiran akan tidak diterimanya tobat adalah yang semakin kuat dan lebih dominan.[672]

c. Janji yang Terjamin akan Didapatkan dengan Diterimanya Tobat

Allah SWT menjanjikan ampunan bagi orang yang menjauhi dosa-dosa besar,

---

670 *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 5, hlm. 93

671 Lihat, *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 317

672 *Tafsir Al-Manaar*, juz 4, hlm. 440 dan halaman berikutnya, 448

"Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar di antara dosa-dosa yang dilarang kamu mengerjakannya, niscaya Kami hapus kesalahan-kesalahanmu dan Kami masukkan kamu ke tempat yang mulia." **(an-Nisaa`: 31)**

Apabila kamu sekalian menjauhi dosa-dosa besar dari dosa-dosa yang dilarang kamu mengerjakannya, niscaya Kami hapus dosa-dosa kecil kamu dan Kami masukkan kamu ke dalam surga, sebagai balasan atas sikap sabar dan tabah dalam menjauhi dosa-dosa besar. Ini juga berarti sebuah motivasi untuk tetap konsisten berada di jalan kebenaran dan kelurusan.

Ini adalah pengabaran dari Allah SWT dan Dia adalah Zat Yang Mahabenar dan Maha Menepati janji-Nya, bahwa Dia menerima tobat para hamba-Nya yang bermaksiat.

Hal senada juga dinyatakan dalam ayat,

"Tidakkah mereka mengetahui, bahwasanya Allah menerima tobat dari hamba-hamba-Nya," **(at-Taubah: 104)**

"Dan sesungguhnya Aku Maha Pengampun bagi orang yang bertobat, beriman, beramal saleh, kemudian tetap di jalan yang benar." **(Thaahaa: 82)**

Al-Qurthubi mengatakan, pengabaran oleh Allah SWT tentang hal-hal yang Dia wajibkan atas diri-Nya berarti bahwa hal-hal tersebut pasti akan terpenuhi. Dilihat dari sisi aqidah, maka sejatinya secara akal tidak ada sesuatu apa pun yang wajib atas Allah SWT. Adapun berdasarkan wahyu yang ada, maka zahirnya adalah diterimanya pertobatan hamba yang bertobat. Kesimpulannya, ayat-ayat di atas mengandung sebuah janji dari Allah SWT dan Dia tidak akan mengingkari janji-Nya dan pasti akan memenuhinya, bahwa Dia menerima pertobatan yang dilakukan dengan memenuhi syarat dan ketentuan-ketentuan yang bisa menjadikan suatu pertobatan menjadi sah, yaitu empat syarat yang telah disebutkan di atas.

Adapun secara akal, menerima suatu pertobatan sama sekali bukan menjadi kewajiban bagi Allah SWT berbeda dengan pendapat kelompok Muktazilah. Karena di antara syarat pihak yang mewajibkan adalah, ia lebih tinggi posisi dan derajatnya daripada orang yang kewajiban itu ditetapkan atas dirinya, sementara Allah SWT adalah Sang Pencipta makhluk, Sang Pemilik makhluk dan Zat Yang menetapkan pentaklifan kepada makhluk. Oleh karena itu, tidak bisa dikatakan bahwa ada sesuatu yang wajib atas diri-Nya, Mahasuci Dia dari semua itu.[673]

d. Kehendak Tuhan dalam Pengampunan Dosa

Terkadang, bisa jadi Allah SWT mengampuni dosa-dosa, baik yang kecil maupun yang besar, tanpa ada syarat dan ketentuan apa pun seperti syarat bertobat dari dosa-dosa besar dan menjauhi dosa-dosa kecil. Hal ini berdasarkan ayat,

"Dan Dia-lah Yang menerima tobat dari hamba-hamba-Nya dan memaafkan kesalahan-kesalahan dan mengetahui apa yang kamu kerjakan," **(Asy Syuraa`: 25)**

Yakni, Allah SWT menerima tobat di masa yang akan datang dan mengampuni kesalahan-kesalahan pada masa lalu secara mutlak, baik yang kecil maupun yang besar, bagi orang yang dikehendaki-Nya.[674] Kehendak Allah SWT adalah sesuai dengan hikmah-Nya dan sejalan dengan sunnah-sunnah-Nya.

---

673 *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 5, hlm. 90 dan halaman berikutnya

674 *Tafsir Al-Alusi*, juz 25, hlm. 36; *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 5, hlm. 90

Dalam ayat lain, disebutkan bahwa perbuatan syirik dan menyekutukan Allah SWT terkecualikan dari apa yang diampuni-Nya. Yang dimaksud dengan syirik adalah, kafir secara mutlak yang mencakup kekafiran Yahudi dan yang lainnya. Hal itu karena syirik melahirkan segala bentuk ketercelaan dan kekejian yang menghancurkan individu dan masyarakat. Allah SWT berfirman,

"Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya." **(an-Nisaa`: 48)**

Yakni, pengampunan perbuatan kemaksiatan bukanlah bagi setiap manusia, akan tetapi bagi orang yang dikehendaki oleh Allah SWT dari para hamba-Nya yang mendapat taufik dan petunjuk kepada keimanan, pertobatan, dan amal saleh.[675]

"Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk." **(Huud: 114)**

"Katakanlah, 'Hai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sesungguhnya Dia-lah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." **(az-Zumar: 53)**

Yakni, pendapat sekelompok ulama yang menyatakan bahwa pengampunan yang dimaksudkan dalam ayat-ayat di atas adalah dengan syarat dan ketentuan harus dengan tobat, supaya tidak muncul persepsi keliru bahwa Al-Qur`an mengandung bujukan dan memunculkan keberanian untuk berbuat maksiat. Namun, pada hakikatnya, di atas itu semua, ayat di atas sejatinya mengomparasikan antara perbuatan syirik dengan yang selain syirik. Perbuatan syirik pasti berimplikasi siksa tidak bisa tidak, karena syirik merusak jiwa manusia. Adapun dosa-dosa selain syirik, pengampunannya adalah sesuatu yang sangat mungkin sesuai dengan kehendak Tuhan. Karena dosa selain syirik tidak sampai menyamai tingkatan syirik di dalam merusak jiwa manusia.[676]

Kesimpulan akhir terkait masalah dihapuskannya dosa dan tidak dijatuhkannya hukuman atas dosa itu di akhirat adalah, hal itu sangat bergantung kepada orientasi jiwa, kekuatan, dan dominasi iman dalam hati. Ini adalah pendapat Al-Ghazali[677] dan diikuti oleh Imam Muhammad Abduh.[678] Oleh karena itu, barangsiapa yang keimanannya benar, orientasi, tekad, dan keinginannya tertuju kepada penjauhan dan pengekangan diri dari berbagai kemaksiatan, ia berhak mendapatkan ampunan dan keridhaan.

Adapun tindakan merugikan dan melanggar hak-hak orang lain, baik hak yang terkait dengan harta maupun hak moral, itu dianggap seperti syirik dalam hal tidak bisa diampuni kecuali pemilik hak yang dilanggar dan dirugikan itu menggugurkan hak pribadinya. Rasulullah saw. bersabda,

اَلدَّوَاوِينُ عِنْدَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ ثَلاَثَةٌ دِيوَانٌ لاَ يَعْبَأُ اللهُ بِهِ شَيْئًا وَدِيوَانٌ لاَ يَتْرُكُ اللهُ مِنْهُ شَيْئًا وَدِيوَانٌ لاَ يَغْفِرُهُ اللهُ فَأَمَّا الدِّيوَانُ الَّذِي لاَ يَغْفِرُهُ اللهُ فَالشِّرْكُ بِاللهِ قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ "إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ," وَقَالَ "إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ

---

[675] *Tafsir Ibnu Katsir*, juz 1, hlm. 508-511; *Tafsir Al-Kasysyaaf*, juz 1, hlm. 424
[676] *Tafsir Al-Alusi*, juz 5, hlm. 52; *Tafsir Al-Manaar*, juz 5, hlm. 150
[677] *Al-Ihyaa*, juz 4, hlm. 14-20
[678] *Tafsir Al-Manaar*, juz 5, hlm. 51

حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ." وَأَمَّا الدِّيوَانُ الَّذِي لاَ يَعْبَأُ اللهُ بِهِ شَيْئًا فَظُلْمُ الْعَبْدِ نَفْسَهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّهِ مِنْ صَوْمِ يَوْمٍ تَرَكَهُ أَوْ صَلاَةٍ تَرَكَهَا فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَغْفِرُ ذَلِكَ وَيَتَجَاوَزُ إِنْ شَاءَ وَأَمَّا الدِّيوَانُ الَّذِي لاَ يَتْرُكُ اللهُ مِنْهُ شَيْئًا فَظُلْمُ الْعِبَادِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا الْقِصَاصُ لاَ مَحَالَةَ

"Buku catatan amal di sisi Allah ada tiga. Pertama, buku catatan amal yang Allah tidak menghiraukannya. Kedua, buku catatan amal yang Allah tidak akan membiarkan sesuatu apa pun darinya. Ketiga, buku catatan amal yang Allah tidak akan mengampuninya. Adapun buku catatan amal yang Allah tidak akan mengampuninya adalah, amal perbuatan menyekutukan Allah. Dia berfirman, 'Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik.' **(an-Nisaa`: 48)** *Dalam ayat lain, Dia berfirman, 'Sesungguhnya orang yang mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, maka pasti Allah mengharamkan kepadanya surga.'* **(al-Maa`idah: 72)**. *Adapun buku catatan amal yang Allah tidak menghiraukan sesuatu pun darinya, itu adalah amal perbuatan seorang hamba yang menganiaya dirinya sendiri dalam perkara yang urusannya hanya antara dirinya dengan Allah, berupa puasa satu hari yang ditinggalkannya atau shalat yang tidak dikerjakannya, sesungguhnya jika berkehendak, Allah akan mengampuninya. Adapun buku catatan amal yang Allah tidak akan membiarkan sesuatu pun darinya, itu adalah amal perbuatan menganiaya sesama, dan da-lam hal ini, harus ada balasan qishas (menghukum pelaku seperti yang ia lakukan terhadap korban), tidak bisa tidak."*[679]

5. Tobat dan Hukuman

a. Dua Macam Hukuman dalam Islam

Sebagaimana yang telah diketahui, syariat Islam menetapkan dua macam sanksi hukum atas tindak kejahatan, yaitu sanksi hukum dunia dan sanksi hukum akhirat. Sanksi hukum dunia adalah, hukuman yang dilaksanakan dan diberlakukan oleh kekuasaan sementara yang memerintah di dunia. Sedangkan sanksi hukum akhirat adalah, hukuman yang dijatuhkan oleh Allah SWT kepada pelaku kemaksiatan kelak di alam akhirat seperti hukuman berupa siksa neraka dan sebagainya.

Tindak kejahatan yang mengharuskan hukuman di dunia yang telah ditetapkan, sebagaimana yang sudah pernah disebutkan di bagian terdahulu, ada tiga belas, yaitu, pembunuhan, kekerasan fisik (*al-jarh*), zina, *qadzf*, menenggak minuman keras, pencurian, pemberontakan (*al-baghyu*), *hiraabah* (pembegalan, penyamunan), murtad, zindiq, menghujat Allah SWT, para nabi dan malaikat, praktik-praktik sihir, perbuatan meninggalkan shalat dan puasa.[680]

Sebab dan alasan di balik keragaman hukuman dalam Islam adalah, perlindungan yang nyata terhadap tatanan, moral dan kebaikan, serta menekan dan membasmi kejelekan dan perkara-perkara yang tercela. Barangsiapa berhasil lepas dari jerat hukum penguasa sementara di dunia karena kelengahan si penguasa, atau karena keberhasilannya dalam melakukan rekayasa dan tipu muslihat.

Hal lain karena tidak terpenuhinya sarana dan instrumen pembuktian yang diperlukan, atau karena tindak kejahatannya tidak memiliki ancaman sanksi hukum dalam undang-undang yang berlaku seperti berdusta, iri, dengki, ghibah, mengadu domba, dan sebagainya, ia pasti akan terjerat sanksi hukum atas semua

679 HR. Ahmad, ath-Thabrani, dan Hakim dari hadits Aisyah r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Hakim.

680 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah* karya Ibnu Jazi, hlm. 344

pelanggaran-pelanggaran yang pernah dilakukannya itu kelak di alam akhirat di hadapan Sang Hakim Yang Mahaadil Yang tidak ada suatu apa pun yang tersembunyi bagi-Nya, baik yang ada di bumi maupun yang ada di langit.

Sebagaimana balasan akhirat memiliki ciri khas berupa pemberian pahala bagi orang-orang saleh sebagai balasan atas perbuatan baik yang mereka kerjakan. Hal ini memberi dorongan untuk berkomitmen kepada perbuatan baik, berkomitmen untuk terus berada dalam kelurusan dan melakukan amal perbuatan yang baik di dunia. Tobat yang bersungguh-sungguh bisa membantu dan memberikan kontribusi dalam penegakan sanksi hukum di dunia dengan dorongan yang dimunculkannya dalam diri si pelaku kejahatan untuk memberikan pengakuan di hadapan hakim.

Tobat bisa menggugurkan hukuman akhirat, sehingga dengan begitu, tobat memberikan kontribusi dalam memperbaiki dan merehabilitasi diri si pelaku kejahatan, menyelamatkannya dari jurang kesalahan dan kekeliruan yang pernah dilakukannya, dan menjadikannya dalam golongan orang-orang saleh. Sehingga, secara otomatis maksud dan tujuan pokok dari pemberlakuan sanksi hukum bisa terwujud dengan sendirinya.

b. Maksud dan Tujuan dari Hukuman

Fiqh Islam sebagai asas umum, bertemu dengan prinsip, sistem dan tatanan terbaik yang berhasil dicapai oleh dua aliran atau kecenderungan pandangan hukum, yaitu aliran hukum konvensional dan aliran hukum positif, dalam mendefinisikan dan menetapkan asas hak pembalasan dan fungsi-fungsi hukuman menurut hukum perundang-undangan.

Di hadapan aliran hukum konvensional yang melandaskan hak pembalasan pada asas manfaat kepentingan masyarakat melalui mekanisme pencegahan atau preventif di masa mendatang, kita melihat para fuqaha Islam menetapkan bahwa asas atau muara bentuk-bentuk hukuman yang diterapkan oleh syara' adalah, kemaslahatan dan kebahagaiaan umum manusia.[681] Oleh karena itu, setiap hal yang bisa menciptakan kemaslahatan-kemaslahatan umat manusia, maka itu adalah disyariatkan dan diperintahkan.

Karena maksud dan tujuan pokok dari pemberlakuan hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir* adalah memberikan pelajaran dan efek jera kepada manusia supaya mereka tidak melakukan perkara-perkara yang dilarang dan tidak meninggalkan perkara-perkara yang diperintahkan, demi mencegah kerusakan di muka bumi dan mencegah tindakan menimbulkan kerugian dan kemudharatan kepada individu dan masyarakat.[682] Ibnu Abidin mengatakan, sesungguhnya hal pokok syariat setelah kaidah-kaidah iman adalah, menekan dan mencegah anasir-anasir kerusakan, demi untuk menjamin keberlangsungan eksistensi alam.[683]

Di antara hal yang menggambarkan bahwa penciptaan kemaslahatan itulah yang menjadi perhatian dan tujuan utama syariat dalam pemberlakuan hukuman adalah, syariat melarang setiap wasilah dan sarana yang bisa membawa kepada tindakan kejahatan seperti mengonsumsi minuman keras dan narkoba, bahkan lebih dari itu, syariat menganggap bahwa wasilah dan sarana itu sendiri juga adalah kejahatan.[684] Berbagai implementasi prinsip *sad-*

---

681 *Al-Jariimah wal Uquubah fil Fiqh Al-Islami*, Muhammad Abu Zahrah, hlm. 32 dan berikutnya, cet. Anglo Mesir; *Al-Qishash fisy Syari'ah Al-Islaamiyyah*, Syaikh Ahmad Ibrahim, hlm. 247 dan berikutnya

682 Lihat, *Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah*, Al-Mawardi, hlm. 213; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 112; *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 163; *Al-Bahr Ar-Raa'iq*, juz 5, hlm. 3; *Ahkaamul Qur'an* karya Al-Jashshash, juz 2, hlm. 412

683 *Haasyiyah Raddil Muhtaar 'ala Ad-Durril Mukhtaar*, juz 3, hlm. 262

684 *Al-Qishash fisy Syari'ah Al-Islaamiyyah*, Syaikh Ahmad Ibrahim, hlm. 21

dudz dzaraa'i' (menutup celah-celah yang berpotensi bisa menjadi pintu masuk kepada perkara yang dilarang) memperkuat hal tersebut. Perzinaan misalnya adalah haram, dan melihat aurat perempuan asing adalah juga haram, karena itu bisa membawa kepada perzinaan.

Kemudian, di hadapan aliran hukum neokonvensional yang menyatakan, asas hak pembalasan dan hukuman adalah keadilan mutlak dan murni terlepas dari pemikiran kemanfaatan, maka fuqaha Islam menegaskan perlunya adanya kesesuaian antara kejahatan dan hukuman *ta'zir*, namun tanpa memisahkan prinsip keadilan dari prinsip menciptakan kemaslahatan. Hukuman tidak lain bertujuan untuk menciptakan dan memberikan rasa keadilan serta melindungi kemaslahatan-kemaslahatan sosial yang permanen.

Di hadapan aliran hukum positif yang memiliki kesamaan dengan aliran hukum konvensional pada aspek asasnya yang dilandaskan pada prinsip kemanfaatan, dan menegaskan untuk memerhatikan dan mempertimbangkan sosok pelaku kejahatan guna menilai ting-kat bahaya ancamannya dan seberapa jauh tingkat dirinya bisa menerima untuk diperbaiki, kita melihat para fuqaha Islam secara jelas dan tegas juga menetapkan hal yang sama ketika hakim menetapkan suatu bentuk hukuman *ta'zir* bagi kejahatan yang terjadi yang dilakukan sesuai dengan tinggi rendahnya tingkatan kejahatan dan tingkatan pelaku.

Sebagaimana pula, fuqaha kita juga memiliki keistimewaan yang bersifat prinsipil baik dalam kaitannya dengan hukuman *hadd* maupun hukuman *ta'zir*, berupa pembukaan pintu pertobatan dari berbagai tindak pelanggaran, supaya si pelaku bergegas untuk memperbaiki dirinya sendiri yang di dorong oleh sebuah kesadaran, keinginan sendiri, dan kebebasan pemikiran.

c. Kebutuhan akan Hukuman

Dalam diri setiap orang terdapat dua kecenderungan, yaitu kecenderungan baik dan kecenderungan buruk. Karena kebaikan adalah jalan menuju perubahan yang lebih baik, kemajuan dan kebahagiaan, maka sudah menjadi keharusan untuk terus memperkuat dorongan dan motivasi-motivasi kebaikan dalam diri setiap orang serta memperlemah dorongan-dorongan kejelekan dalam dirinya. Sehingga, sudah menjadi keharusan untuk memberlakukan hukuman, karena itu bisa membantu dalam melawan dan mengekang kecenderungan kepada kejelekan serta mendorong ketertarikan kepada kebaikan.

Ketika itu, penerapan sanksi hukum terhadap para pelaku kejahatan dianggap telah mampu merealisasikan prinsip rahmat umum. Rahmat umum pada hakikatnya adalah keadilan dan keadilan yang hakiki adalah rahmat yang hakiki itu sendiri. Hal ini berarti bahwa rahmat dan keadilan dalam syariat Islam adalah dua hal yang saling terkait yang tidak bisa terpisahkan bagaikan dua sisi mata uang.[685] Rahmat tidak berada di atas keadilan, begitu juga keadilan tidak berada di atas rahmat atau hukum. Hal ini ditunjukkan secara jelas oleh ayat,

"Dan Tuhanmulah yang Maha Pengampun, lagi mempunyai rahmat. Andaikata Dia menghukum mereka karena perbuatan mereka, tentu Dia akan menyegerakan adzab bagi mereka. Tetapi bagi mereka ada waktu yang tertentu (untuk mendapat adzab) yang mereka sekali-kali tidak akan menemukan tempat berlindung dari padanya." **(al-Kahfi: 58)**

Apabila keadilan menghendaki disegerakannya hukuman di dunia, sesungguhnya rahmat menghendaki penangguhannya untuk membuka bagi setiap insan dalam kehidupan

685 *Al-Jariimah wal Uquubah fil Fiqh Al-Islami*, Muhammad Abu Zahrah, hlm. 32 dan berikutnya

ini pintu harapan, tobat, dan menjauhi tindakan pelanggaran. Dengan begitu, tobat merupakan salah satu dampak rahmat yang wajib diperhatikan dalam pemberlakuan sanksi hukum disertai dengan tetap memerhatikan keadilan. Ini adalah esensi risalah Islam. Allah SWT berfirman,

"Dan tidaklah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." **(al-Anbiyaa`: 107)**

Ibnul Qayyim mengatakan, sesungguhnya landasan dan asas syariat adalah hikmah dan kemaslahatan-kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Syariat keseluruhannya adalah keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan hikmah.[686]

Ibnu Taimiyyah mengatakan, di antara bentuk rahmat Allah SWT adalah Dia mensyariatkan sanksi hukum bagi berbagai kejahatan yang terjadi di antara sesama manusia, baik kejahatan terhadap jiwa, fisik, kehormatan, harta benda, pembunuhan, kekerasan fisik, *qadzf*, dan pencurian. Allah SWT memola dan memberlakukan berbagai bentuk hukuman atas berbagai bentuk kejahatan tersebut dengan sangat sempurna dan akurat yang mengandung kemaslahatan pencegahan, preventif, pembelajaran, dan pemberian efek jera. Namun, semua itu tetap dilakukan secara proporsional dengan berlandaskan pada asas keadilan dan tidak melampaui batas-batas pencegahan dan pemberian efek jera yang berhak diterapkan terhadap pelaku.[687]

Al-Izz ibnu Abdis Salam memaparkan dengan sangat baik dengan analisis yang cermat dan akurat tentang dampak-dampak kerusakan tindak kejahatan yang karenanya diberlakukanlah hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir* untuk memberi pelajaran dan efek jera.[688]

Dalam kitab *Al-Muwaafaqaat*, asy-Syathibi menyatakan, sesungguhnya hukum-hukum syariat diberlakukan tidak lain dan tidak bukan adalah untuk kemaslahatan manusia. Di mana ditemukan kemaslahatan, di situlah ditemukan syariat Allah SWT.

d. Filosofi Tobat, atau Apakah Suatu Tobat Memiliki Implikasi terhadap Kemaslahatan yang Diinginkan dari Suatu Hukuman

Sebagaimana yang telah dikenal, sesungguhnya target syariat Islam di dalam hukum-hukum yang ditetapkannya adalah melindungi kemaslahatan-kemaslahatan dunia dan menjaga tujuan-tujuan akhirat. Bahkan, pada hakikatnya dunia adalah ladang akhirat, sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah *atsar*.

Berdasarkan kenyataan ini, tidak bisa dipersepsikan bahwa tobat bisa menjadi sebab tersia-siakannya kemaslahatan publik dalam penerapan sanksi hukum, tidak pula menjadi sarana yang bisa memunculkan godaan dan keberanian yang mendorong atau mempermudah untuk melakukan kemaksiatan. Akan tetapi justru sebaliknya, tobat yang benar dan sungguh-sungguh sangat membantu dalam mencerabut akar kejahatan. Karena jika tujuan utama hukuman adalah memperbaiki dan merehabilitasi diri pelaku kejahatan, sesungguhnya tobat lebih kuat pengaruhnya dalam merealisasikan maksud dan tujuan tersebut, karena tobat muncul dari motivasi pribadi dan kesadaran diri sendiri. Oleh karena itu, tobat membuka pintu harapan bagi para pelaku kesalahan dan mendorong mereka untuk terjun ke kancah kehidupan dengan semangat positif yang baru serta dengan energi dan efektivitas yang produktif.

---

686 *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 3, hlm. 14

687 Lihat, *Risaalah* yang ditulis oleh Ibnu Taimiyah tentang qiyas, hlm. 85; *Risaalah* tentang *as-Siyaasah asy-Syar'iyyah*, hlm. 98

688 *Qawaa'id Al-Ahkaam* karya Al-'Izz Ibnu Abdis Salam, juz 1, hlm. 163-165

Kemudian, berdasarkan kesepakatan fuqaha sebagaimana yang akan kami jelaskan di bagian mendatang, peran tobat hanya terbatas pada kondisi ketika kasus kejahatan belum dilaporkan dan diajukan ke persidangan dan pada kasus yang murni menyangkut hak-hak publik semata (yakni, menyangkut hak Allah SWT menurut istilah yang digunakan oleh para fuqaha). Oleh karena itu, apabila kasusnya telah dibawa ke hadapan hakim, tobat sama sekali sudah tidak memiliki pengaruh yang bisa berimplikasi pada pengguguran hukuman.

Begitu juga, apabila kasus kejahatan yang ada menyangkut hak pribadi individu, maka *hadd* (hukuman yang telah ditetapkan bentuk dan kadarnya oleh syara') tidak bisa digugurkan dengan tobat dan tidak pula dengan yang lainnya seperti pembebasan (*ibraa'*), pengampunan, pelepasan hak (*tanaazul*), kompromi damai (*shulh*) dan *mu'aawadhah* (pertukaran).

e. Klasifikasi Kemaksiatan yang Ditobati dan Bagaimana Mekanisme dan Tata Cara Bertobat dari Kemaksiatan Tersebut

Tema ini mencakup dua hal. *Pertama*, kategori dosa menjadi dua, yaitu dosa kecil dan dosa besar. *Kedua*, kategori dosa menjadi dua, yaitu dosa yang menyangkut hak Allah SWT (hak publik) dan dosa yang menyangkut hak Adami.

- *Klasifikasi Pertama, Pengklasifikasian Dosa Menjadi Dua, Yaitu Dosa Kecil dan Dosa Besar*

Dalam Islam, setiap kemaksiatan bisa dilakukan pertobatan. Baik itu termasuk dosa besar maupun dosa kecil, mulai dari kejahatan kafir atau menyekutukan Tuhan sampai perkara terlarang yang paling rendah tingkatannya. Yang dimaksud dengan dosa kecil adalah, dosa yang dilakukan karena ada suatu situasi yang bersifat insidentil seperti gejolak atau luapan emosi dan memuncaknya hawa nafsu yang tidak terkendali, yang kemudian diikuti dengan perasaan bersalah dan penyesalan diri yang itu menghapus sifat *al-ishraar* (terus-menerus dalam kemaksiatan),[689] seperti melihat perempuan asing (perempuan yang bukan kerabat mahramnya), memukul pembantu tanpa salah, mendengarkan *al-malaahii* (lagu dan musik), bermain dadu, duduk-duduk dengan para penenggak minuman keras dan orang-orang fasik, dan berdua-duaan dengan perempuan asing.

Ungkapan para ulama dalam mendefinisikan dosa besar sangat beragam.

Abdullah ibnu Umar berkata, "Setiap perkara yang dilarang, itu adalah dosa besar."

Ada seorang sahabat lain berkata, "Setiap perkara yang Allah mengancamnya dengan siksa neraka, maka itu adalah dosa besar."

Ada sebagian generasi salaf berkata, "Setiap perkara yang diancam dengan hukuman *hadd* di dunia, itu adalah dosa besar."[690]

Sedangkan dari kalangan selain sahabat, seperti Adz-Dzahabi, ia berkata, "Dosa besar adalah, setiap perkara yang dilarang oleh Allah dan Rasul-Nya dalam Al-Qur'an, hadits dan *atsar* generasi *salafush shalihin*.[691]

Dalam kitabnya *Al-Kabaa'ir*, adz-Dzahabi menyebutkan tujuh puluh dosa besar dan di antara yang terpenting adalah, menyekutukan

---

[689] Diriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abbas r.a, bahwasannya ada seorang laki-laki berkata kepadanya, "Apakah dosa besar itu ada tujuh?" Lalu Abdullah Ibnu Abbas r.a berkata, "Yang lebih benar adalah, dosa besar mencapai angka tujuh ratus, karena tidak ada yang namanya dosa kecil ketika disertai dengan sikap *al-ishraar* (terus menerus dalam kemaksiatan) dan tidak ada yang namanya dosa besar ketika dibarengi dengan istighfar meminta ampunan." Lihat, *Tafsir Al-Kasysyaaf*, juz 1, hlm. 394; *Tafsir Al-Manaar*, juz 5, hlm. 50; *Al-Ihyaa'*, juz 4, hlm. 28 dan halaman berikutnya

[690] *Al-Ihyaa'*, juz 4, hlm. 15, cet. Al-Utsmaniyyah Mesir

[691] *Kitaab Al-Kabaa'ir*, karya Adz-Dzahabi, hlm. 7

Tuhan, membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah SWT kecuali dengan alasan yang benar, sihir (klenik), memakan riba, memakan harta anak yatim, melarikan diri dari medan peperangan, melontarkan tuduhan telah berbuat zina kepada wanita baik-baik yang tidak pernah terlintas di benaknya untuk melakukan itu dan lagi beriman,[692] durhaka kepada kedua orang tua, memberikan kesaksian palsu, perbuatan zalim, pengkhianatan, tidak menepati janji, sumpah *ghamuus* (sumpah palsu yang memang disengaja dan dimaksudkan), suap, judi dan taruhan, zina, pencurian, menenggak minuman keras, peng-ghashab-an (penyerobotan), menyakiti dan mencaci-maki orang lain.

Para ulama tafsir ketika menafsirkan tentang dosa besar, mereka menyebutkan sejumlah pandangan dan pendapat, di antaranya yang terpenting ada empat seperti berikut:[693]

1. Dosa besar adalah perbuatan kemaksiatan yang diancam dengan hukuman *hadd*.
2. Dosa besar adalah kemaksiatan yang pelakunya diancam dengan siksa yang berat berdasarkan nash Al-Qur'an atau hadits.
3. Imam al-Haramain dan yang lainnya mengatakan, setiap kejahatan yang memberikan kesan dan citra bahwa orang yang melakukannya adalah orang yang kurang memiliki kepedulian terhadap agama serta tipisnya kesadaran keberagamaannya, maka kejahatan itu membatalkan sifat *'adaalah* (adil).
4. Al-Qadhi Abu Sa'id al-Harawi menyebutkan, dosa besar adalah setiap perbuatan yang dinash keharamannya oleh Al-Qur'an, setiap jenis kemaksiatan yang diancam dengan hukuman *hadd* seperti pembunuhan dan yang lainnya, meninggalkan kewajiban agama yang diperintahkan untuk dilaksanakan dengan segera, dan dusta dalam kesaksian, periwayatan, dan sumpah.

Apabila pendapat yang kedua adalah pendapat kebanyakan ulama tafsir, maka pendapat yang ketiga adalah pendapat yang paling utama untuk diterima, karena pendapat ketiga tersebut disetujui oleh al-Ghazali dan dinilai bagus oleh ar-Razi.[694]

Jadi, dosa besar adalah, setiap tindakan yang mengindikasikan dan mengesankan sikap meremehkan agama dan tidak memedulikannya.[695]

---

692 Ketujuh dosa ini adalah yang disebutkan dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah r.a.

693 *Tafsir Ibnu Katsir*, juz 1, hlm. 487, cet. Al-Babai al-Halabi

694 Tafsir Al-Manaar, juz 5, hlm. 49

695 Abu Thalib al-Makki mengklasifikasikan dosa besar menjadi tujuh belas. Empat di antaranya adalah perbuatan hati, yaitu menyekutukan Tuhan, terus-menerus di dalam bermaksiat kepada-Nya, sikap putus asa dari rahmat-Nya, dan merasa aman dari ancaman-Nya. Empat yang lain adalah perbuatan lisan, yaitu, memberikan kesaksian palsu, melemparkan tuduhan telah berbuat zina kepada orang baik-baik, sumpah *ghamuus* (sumpah palsu dengan sengaja), dan sihir. Tiga di antaranya terkait dengan perut, yaitu, menenggak minuman keras, memakan harta anak yatim secara aniaya, memakan riba sementara itu tahu bahwa itu adalah riba. Dua di antaranya adalah terkait dengan kemaluan, yaitu zina dan hubungan seks sesama jenis. Dua lagi terkait dengan tangan, yaitu pembunuhan dan pencurian. Satu lagi terkait dengan kaki, yaitu lari dari kancah medan pertempuran. Dan satu lagi terkait dengan fisik secara keseluruhan, yaitu durhaka kepada kedua orang tua. Al-Ghazali memberikan catatan terhadap pengklasifikasian ini, yaitu bahwa pengklasifikasian tersebut tidak lengkap dan masih memungkinkan adanya penambahan. Selanjutnya, Al-Ghazali mengatakan, dosa besar bias dikelompokkan menjadi tiga tingkatan. *Pertama*, perkara yang menghalangi dari mengenal Allah SWT. dan para rasul-Nya, yaitu kafir, kemudian diikuti dengan sikap merasa aman dari adzab Allah SWT. dan sikap berputus asa dari rahmat-Nya, kemudian semua bentuk bid'ah yang terkait dengan Zat Allah SWT, sifat-sifat-Nya dan pekerjaan-pekerjaan-Nya. Tingkatan kedua, adalah kemaksiatan-kemaksiatan yang terkait dengan jiwa. Dan tingkatan ketiga adalah kemaksiatan-kemaksiatan yang terkait dengan harta benda. Kemudian, Al-Ghazali memaparkan bentuk-bentuk kejahatan lainnya. Lihat, *Ihyaa' Uluumid-diin*, juz 4, hlm. 15-20.

- *Klasifikasi Kedua, Pengklasifikasian Dosa Menjadi Dua, Yaitu Dosa yang Terkait dengan Hak Allah SWT dan yang Kedua adalah Dosa yang Terkait dengan Hak Hamba (Hak Adami)*[696]

Dosa dan kemaksiatan bisa dikategorikan menjadi dua lagi, yaitu dosa yang urusannya antara hamba dengan Allah SWT dan dosa yang menyangkut hak-hak individu.[697]

Dosa dan kemaksiatan yang menyangkut hak Allah SWT adalah seperti, perbuatan meninggalkan shalat dan puasa. Pertobatan dari dosa dan kemaksiatan seperti ini belum sah hingga di samping sikap menyesalinya, juga harus ditambah dengan mengqadha shalat dan puasa yang pernah ditinggalkannya.

Sedangkan dosa dan kemaksiatan yang menyangkut hak hamba adalah seperti tidak membayar zakat, membunuh, meng-ghashab harta dan melanggar kehormatan. Pertobatan dari dosa dan kemaksiatan seperti ini adalah harus dengan mengembalikan hak yang telah dilanggar kepada pemiliknya. Dalam kasus tidak membayar zakat, maka tobatnya harus dengan mengqadha`. Dalam kasus pembunuhan, maka tobatnya adalah dengan menyerahkan diri supaya ia bisa diqishas, jika memang pembunuhan yang dilakukannya memang mengharuskan dirinya diqishas. Dalam kasus kejahatan *qadzf* (menuduh orang lain telah berbuat zina tanpa *bayyinah*), maka tobatnya dengan mempersilakan punggungnya untuk dicambuk jika memang pihak yang dituduh menuntut hal itu.

Apabila si pelaku diampuni dari kejahatan berupa *qadzf* atau pembunuhan yang dilakukannya itu secara cuma-cuma, pertobatannya cukup dengan rasa menyesal dan berketetapan hati untuk tidak mengulanginya lagi secara tulus dan sungguh-sungguh. Namun, apabila ia diampuni dari kejahatan pembunuhan yang dilakukannya dengan ketentuan ia harus membayar denda berupa harta, maka ia harus membayarnya jika memang ia mendapatkan harta yang bisa digunakan untuk membayar. Allah SWT berfirman,

"Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula)." **(al-Baqarah: 178)**

Begitu pula halnya dengan para penenggak minuman keras, pencuri dan pezina ketika mereka mengadakan perbaikan dan bertobat, maka menurut pendapat sebagian ulama, hukuman *hadd* gugur dari diri mereka, sebagaimana yang akan dijelaskan lebih lanjut di bagian mendatang.

Apabila dosa dan kemaksiatan yang dilakukan menyangkut kemaslahatan-kemaslahatan hamba, maka pertobatan darinya tidak sah kecuali dengan mengembalikan kemaslahatan itu kepada pemiliknya dan melepaskan dirinya dari kemaslahatan milik orang lain tersebut -baik itu berupa benda maupun yang lainnya- jika ia memang mampu untuk mengembalikannya. Apabila belum mampu, ia harus bertekad dan berketetapan hati untuk mengembelikannya secepatnya ketika ia telah mampu.

Apabila dosa dan kemaksiatan yang dilakukan itu menimbulkan mudharat dan kerugian bagi orang lain, maka caranya ia harus menghilangkan kemudharatan itu dari orang tersebut, kemudian meminta maaf kepadanya beristighfar meminta ampunan. Apabila orang

[696] *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 18m hlm. 199 dan halaman berikutnya; *Ihyaa` Uluumiddiin*, juz 4, hlm. 14

[697] Yang dimaksud dengan hak Allah SWT. adalah hak yang bersentuhan dengan masyarakat umum, yaitu hak yang menyangkut kebaikan dan kepentingan publik secara umum. Hak ini dinisbatkan kepada Allah SWT. karena urgensitasnya yang sangat besar dan kebaikannya yang bersifat menyeluruh. Adapun hak hamba adalah, hak pribadi, yaitu hak yang hanya menyangkut kemaslahatan pribadi secara individu, seperti keharaman harta orang lain, darahnya dan kehormatannya.

tersebut memaafkannya, maka ia sudah terlepas dari dosa.

Apabila ada seseorang melakukan perbuatan yang tidak baik kepada orang lain, seperti meneror dan menakut-nakutinya tanpa alasan yang benar, atau membuatnya bersedih, atau menamparnya tanpa alasan yang benar, atau mencambuknya, atau melecehkannya dengan mengumpat, mencaci maki dan menjelek-jelekkan dirinya dengan bentuk pelecehan yang tidak sampai diancam dengan hukuman *hadd*, kemudian ia menyesal dan meminta maaf kepada orang yang disakitinya tersebut dan berketetapan hati untuk tidak mengulanginya lagi, lalu orang yang disakitinya itu pun memaafkan, maka ia sudah terlepas dari dosa tersebut.

B. PENGARUH TOBAT YANG SUNGGUH-SUNGGUH TERHADAP SANKSI HUKUM AKHIRAT

Sebagaimana yang telah disebutkan di bagian terdahulu, tobat yang nashuh secara pasti berimplikasi pengguguran sanksi hukum kemaksiatan yang urusannya antara hamba dan Tuhannya, karena tobat menggugurkan konsekuensi kemaksiatan,[698] sekalipun itu adalah kemaksiatan dan kejahatan terbesar yaitu kafir atau menyekutukan Tuhan. Karena Allah SWT mengampuni setiap dosa hamba yang mau bertobat kecuali jika ia bersikap terus-menerus dalam kemaksiatan tersebut, Allah SWT sudah tentu tidak berkenan mengampuninya.[699] Allah SWT berfirman,

"Yang Mengampuni dosa dan Menerima tobat." **(Ghaafir: 3)**

"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu; dan jika mereka kembali lagi sesungguhnya akan berlaku (kepada mereka) sunnah (Allah terhadap) orang-orang dahulu.'" **(al-Anfaal: 38)**

"Katakanlah, 'Hai hamba-hamba-Ku yang malampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sesungguhnya Dia-lah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.'" **(az-Zumar: 53)**

Yakni dengan syarat harus bertobat menurut pendapat Az-Zamakhsyari dan yang lainnya.

Imam Muslim meriwayatkan dari hadits Amr ibnul Ash r.a., ia berkata,

فَلَمَّا جَعَلَ اللهُ الْإِسْلَامَ فِي قَلْبِي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَمِينَكَ أُبَايِعْكَ فَبَسَطَ يَمِينَهُ قَالَ: فَقَبَضْتُ يَدِي. قَالَ: مَا لَكَ يَا عَمْرُو! قَالَ: قُلْتُ: أَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِطَ. قَالَ: تَشْتَرِطُ بِمَاذَا؟ قُلْتُ: أَنْ يُغْفَرَ لِي. قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ وَأَنَّ الْهِجْرَةَ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا وَأَنَّ الْحَجَّ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ.

"Ketika Allah telah menjadikan Islam dalam hatiku, saya pun datang menemui Rasulullah dan berkata, 'Wahai Rasulullah, bukalah tangan Anda, saya akan mengambil baiat (janji setia) kepadamu. 'Lalu tatkala beliau sudah membuka tangan, saya pun menggenggam kembali tanganku. Melihat hal itu, beliau pun berkata, 'Ada apa denganmu?' Lalu saya pun menjawab, 'Saya ingin mengajukan syarat.' Beliau berkata, 'Syarat apa?' Saya pun menjawab, 'Allah berke-

---

698 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 184

699 *Tafsir Al-Alusi*, juz 5, hlm. 52; *Tafsir Al-Kasysyaaf*, juz 1, hlm. 401, juz 3, hlm. 36

nan mengampuniku.' Lalu beliau pun bersabda, 'Tidakkah kamu tahu wahai Amr, bahwasannya Islam mnghapus apa-apa (dosa) yang dilakukan sebelum Islam, bahwa hijrah menghapus apa-apa yang dilakukan sebelum hijrah, dan bahwasannya haji menghapus apa-apa yang dilakukan sebelum haji.'"

Hal ini diperkuat oleh banyak hadits lain, di antaranya adalah,

التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لاَ ذَنْبَ لَهُ

"Seseorang yang bertobat dari suatu dosa adalah seperti orang yang tidak memiliki dosa."[700]

لَوْ أَخْطَأْتُمْ حَتَّى تَبْلُغَ خَطَايَاكُمُ السَّمَاءَ ثُمَّ تُبْتُمْ لَتَابَ عَلَيْكُمْ

"Andaikata kamu sekalian melakukan kesalahan hingga menumpuk-numpuk mencapai langit banyaknya, kemudian kamu sekalian bertobat, maka niscaya Allah SWT akan menerima tobat kamu itu."[701]

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا لَذَهَبَ اللهُ بِكُمْ وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ فَيَسْتَغْفِرُونَ اللهَ فَيَغْفِرُ لَهُمْ

"Demi Zat Yang jiwaku berada dalam genggaman-Nya, andaikata kamu sekalian tidak melakukan perbuatan dosa, tentu Allah akan menghilangkan kamu sekalian dan mengganti kamu sekalian dengan kaum lain yang melakukan perbuatan dosa, lalu mereka meminta ampunan kepada Allah, lalu Allah pun mengampuni mereka."[702]

اَلتَّوْبَةُ تَجُبُّ مَا قَبْلَهَا

"Tobat mengamputasi dan membatalkan dosa sebelumnya."[703]

Berikut ini, kami sebutkan beberapa contoh pertobatan para pelaku kemaksiatan.

1. TOBATNYA ORANG KAFIR

Kafir atau syirik ada kalanya dalam bidang *uluhiah* atau *rububiah*. Syirik dalam bidang *uluuhiah* adalah, mempersepsikan adanya kekuasaan, kekuatan dan pengaruh di balik sebab akibat dan hukum-hukum alam untuk selain Allah SWT serta setiap ucapan dan tindakan yang muncul dari persepsi tersebut. Sedangkan syirik dalam bidang *rubuubiah* adalah, mengambil suatu hukum agama dan masalah halal haram dari manusia tanpa berlandaskan pada wahyu.[704]

Tobatnya orang musyrik atau kafir adalah dengan cara mendeklarasikan keislaman dirinya dan pengikraran terhadap keesaan Tuhan (tauhid *uluuhiyyah* dan tauhid *rubuubiyyah*), baik apakah itu dilakukan dengan didahului oleh adanya penundukan oleh hakim maupun tidak. Karena tidak adanya penundukan bukan menjadi syarat pertobatan orang kafir. Tauhid yang menjadi lawan syirik adalah, sebuah ungkapan tentang pemerdekaan dan pembebasan diri seseorang dari belenggu perbudakan menghamba kepada siapa pun dari manusia dan kepada setiap sesuatu yang ada di langit maupun bumi, serta menjadikan dirinya merdeka, mulia, dan bermartabat.

Kemudian tidak tunduk dengan ketundukan penghambaan mutlak kecuali kepada Zat

---

700 HR. Ibnu Majah dan ath-Thabrani dari hadits Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Abi Ad-Dunya dan Al-Baihaqi dalam bentuk riwayat *marfuu'* juga dari hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a dengan tambahan, *"Dan orang yang beristigfar meminta ampunan dari suatu dosa, namun ia tetap saja berada dalam dosa itu, maka ia sama saja seperti menghina dan mempermainkan Tuhannya."*

701 HR. Ibnu Majah dengan sanad *jayyid* dari Abu Hurairah r.a.

702 HR. Muslim dan yang lainnya dari Abu Hurairah r.a.

703 Hadits ini disebutkan oleh sebagian dari kalangan fuqaha, namun saya tidak mendapati *takhriij*-nya. Penjelasan mengenai hadits ini telah disebutkan pada bagian terdahulu.

704 *Tafsir Al-Manaar,* juz 5, hlm. 148

Yang kepada sunnah dan ketentuan-Nyalah semua alam semesta yang ada tunduk dengan apa yang Dia tetapkan di alam semesta ini berupa sebuah sistem yang mengaitkan antara sebab-akibat. Sehingga hanya kepada sunnah-Nya yang bijaksana ia tunduk dan hanya kepada syariat-Nya yang adil ia mengikuti. Ketundukan ini tidak lain karena hasil pemikiran akal dan hati sanubarinya, bukan karena ikut-ikutan kepada orang-orang semisalnya.[705]

Diterimanya pertobatan orang kafir sudah menjadi kesepakatan, demi untuk membujuk dan memunculkan ketertarikan serta kesenangan kepada Islam.[706] Juga berdasarkan ayat,

"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu; dan jika mereka kembali lagi sesungguhnya akan berlaku (kepada mereka) sunnah (Allah terhadap) orang-orang dahulu.'" **(al-Anfaal: 38)**

2. TOBATNYA ORANG MUNAFIK

Nifaaq atau kemunafikan adalah, menampakkan keimanan dengan lisan dan menyembunyikan kekufuran dalam hati.[707] Orang munafik, yaitu orang yang menyembunyikan kekufuran dalam hatinya dan menampakkan keislamannya, atau dengan kata lain, orang yang berpura-pura Islam, namun hatinya tetap kafir, adalah orang yang jauh lebih berbahaya bagi kaum Muslimin daripada orang kafir. Karena orang munafik menyembunyikan kekufuran dan tipu muslihat terhadap kaum Muslimin, mencari-cari kesempatan untuk mencelakai dan menimpakan marabahaya kepada mereka serta melakukan berbagai kejahatan dan kejelekan dengan dorongan dan motivasi kemunafikan lahiriahnya dan kebusukan yang tersembunyi dalam dirinya. Karena itu, orang munafik memang layak dan berhak mendapatkan siksa dua kali lipat, dan tempatnya adalah di bagian terendah dari neraka.

Pertobatan orang munafik adalah dengan cara membersihkan jiwanya, mengadakan *mujaahadah* terhadap jiwanya semaksimal mungkin, meminta ampunan dari apa yang tidak ia mampui dan sanggupi, meninggalkan kekufuran lahir dan batin, mengikrarkan keimanan kepada Allah SWT dan Rasul-Nya. Tobatnya orang munafik memiliki kemungkinan dan potensi untuk diterima, berdasarkan ayat,

"Dan menyiksa orang munafik jika dikehendaki-Nya, atau menerima tobat mereka. Sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." **(al-Ahzaab: 24)**

"Dan (ada pula) orang-orang lain yang mengakui dosa-dosa mereka, mereka mencampurbaurkan pekerjaan yang baik dengan pekerjaan lain yang buruk. Mudah-mudahan Allah menerima tobat mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi maha Penyayang." **(at-Taubah: 102)**

---

[705] *Tafsir Al-Manaar,* juz 5, hlm. 149

[706] *Al-Furuuq* karya Al-Qarafi, juz 4, hlm. 181

[707] *At-Ta'riifaat* karya Al-Jurjani, hlm. 219. Perbedaan antara orang zindiq, orang munafik, orang *dahriy* dan orang *mulhid,* meskipun mereka semua memiliki kesamaan pada segi menyembunyikan kekufuran, adalah, bahwa kalau orang munafik adalah, orang yang tidak mengakui kenabian Nabi Muhammad saw. Orang *dahriy,* di samping tidak mengakui kenabian Nabi Muhammad saw. juga mengingkari penyandaran semua kejadian kepada Sang Pencipta, Allah SWT. Orang *mulhid* adalah, orang yang melenceng dari ajaran syariat yang lurus dan cenderung kepada salah satu orientasi kekufuran, baik apakah ia mengakui kenabian Nabi Muhammad saw. maupun tidak, baik apakah ia secara terang-terangan menampakkan kekufurannya maupun menyembunyikannya, baik apakah ia sudah pernah masuk Islam maupun tidak, sehingga oleh karena itu, *ilhaad* merupakan aliran kafir yang paling luas cakupannya. Adapun zindiq adalah, orang yang menafikan wujud Tuhan Sang Pencipta, Allah SWT. atau orang yang mengadakan sekutu bagi-Nya, atau orang yang mengingkari hikmah-Nya, atau dengan kata lain sebagaimana keterangan yang terdapat dalam kitab *Fathul Baarii* orang zindiq adalah, orang yang tidak memeluk suatu agama (atheis). Lihat, *Raddul Muhtaar,* juz 3, hlm. 324.

"Ada (pula) orang-orang lain yang ditangguhkan sampai ada keputusan Allah; adakalanya Allah akan mengadzab mereka dan adakalanya Allah akan menerima tobat mereka. Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana." **(at-Taubah: 106)**

3. TOBATNYA ORANG ZINDIQ

Orang zindiq adalah orang-orang ateis yang mengingkari wujud Tuhan dan berpandangan bahwa alam semesta ini ada dengan sendirinya secara kebetulan.[708]

Ulama Malikiyah mengatakan, orang zindiq adalah, orang yang pura-pura menampakkan keislaman dan menyembunyikan kekufuran.[709]

Ulama Malikiyah mengatakan, orang zindiq adalah, orang yang tidak memeluk suatu agama.[710]

Para ulama masih memperdebatkan tentang tobatnya orang zindiq. Ulama al-'Itrah dari kalangan Zaidiah, Imam Abu Hanifah, Muhammad, dan Imam Syafi'i mengatakan, pertobatan orang zindiq diterima dan ia tidak dibunuh. Hal ini berdasarkan pada keumuman ayat,

"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu.'" **(al-Anfaal: 38)**

Sementara itu, Imam Malik, Abu Yusuf, dan al-Jashshash mengatakan, pertobatan orang zindiq tidak diterima, sehingga apabila ada orang zindiq tertangkap, maka ia langsung dibunuh saja dan tidak perlu diminta untuk bertobat. Apabila ia mengaku bertobat sekalipun, itu tetap tidak diterima, karena sudah diketahui kebiasaannya, yaitu suka berpura-pura tobat supaya ia bisa terhindar dan terlindungi. Namun, dalam hal ini Imam Malik mengecualikan orang yang datang dalam keadaan telah bertobat sebelum tampak dan terungkap kezindiqannya, maka pertobatannya itu bisa diterima.[711]

Sedangkan pendapat yang difatwakan dalam madzhab Hanafi adalah, orang zindiq apabila ia tertangkap sebelum ia bertobat, kemudian setelah itu ia baru bertobat, maka pertobatannya itu tidak diterima dan ia dihukum bunuh. Adapun apabila ia tertangkap setelah ia bertobat, maka pertobatannya itu diterima.[712]

Pengarang kitab *Al-Bahr Az-Zakhkhaar* mengatakan bahwa akan tetapi yang lebih dekat kepada kebenaran adalah, berpatokan pada kondisi lahiriahnya, meskipun kondisi batinnya tidak diketahui dengan jelas. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw. kepada seseorang yang meminta izin kepada beliau untuk membunuh seorang munafik, *"Bukankah ia bersaksi bahwa tidak ada Tuhan melainkan Allah."*[713]

4. TOBATNYA PELAKU BID'AH

Mubtadi' adalah, orang yang mengada-adakan suatu perkara baru dalam Islam yang sebenarnya perkara itu tidak termasuk bagian dari Islam, tidak dipraktikkan oleh sahabat dan tabi'in, dan bukan pula perkara yang dikehendaki oleh suatu dalil syar'i. Atau, ia adalah orang yang memiliki suatu pendapat yang berseberangan dengan aqidah ahlussunnah wal jama'ah.[714]

---

708 *Al-Munqidz min adh-Dhalaal* karya Al-Ghazali, hlm. 10
709 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 365
710 *Raddul Muhtaar,* juz 3, hlm. 201, 324
711 *Al-Bahruz Zakhkhaar,* juz 5, hlm. 207; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 365
712 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 3, hlm. 324
713 Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dari Al-Miqdad Ibnul Aswad r.a.
714 *At-Ta'riifaat,* karya al-Jurjani, hlm. 37; *Raddul Muhtaar,* juz 3, hlm. 201

Apabila dengan kebid'ahannya, ia menjadi seseorang yang mengingkari suatu perkara yang sudah maklum secara mutawatir dan sudah menjadi suatu keniscayaan syariat, maka dengan kebid'ahannya itu, ia menjadi kafir, seperti sekte al-Mujassimah atau al-Musyabbihah yang menyerupakan, menggambarkan, mempersonifikasikan, dan menyimbolkan sesembahan mereka dengan wujud manusia yang memiliki jisim (fisik), atau orang-orang yang menuhankan salah seorang manusia.

Adapun jika ia tidak sampai menjadi kafir dengan kebid'ahannya itu, berarti ia adalah orang yang sesat dan fasik, seperti orang-orang penganut bid'ah dan hawa nafsu yang berseberangan dengan ahlussunnah wal jama'-ah atau sirah salafush shalih dalam sebagian permasalahan aqidah, semisal sekte Al-Qadariyyah yang mengatakan bahwa manusialah yang menciptakan sendiri pekerjaan dan tindakan-tindakan yang dilakukannya, juga seperti kelompok al-Khawarij yang mengkafirkan Ali ibnu Abi Thalib r.a., Mu'awiyah r.a., Abdurrahman Ibnu Auf r.a., dan sejumlah sahabat lainnya.

Pertobatan *mubtadi'* adalah, dengan cara meninggalkan kebid'ahannya, mematuhi dan berkomitmen terhadap aqidah yang benar. Tidak ada suatu penghalang untuk menerima pertobatan *mubtadi'*, meskipun ia sampai menjadi kafir karena kebid'ahannya itu. Karena logika akal melihat hal itu bisa diterima, begitu juga, zahir syara' dan keumuman ayat-ayat Al-Qur'an menunjukkan dimungkinkannya pertobatan orang-orang kafir dan orang-orang musyrik untuk diterima.[715]

Kesimpulannya, diterimanya tobat di alam akhirat adalah dengan syarat tidak ada sikap *al-ishraar* (terus-menerus) dalam kemaksiatan, tidak mempermainkan dan memanipulasi Islam, dan tidak tetap berada dalam kekufuran sebelum datangnya kematian. Inilah yang diisyaratkan oleh Al-Qur'an dalam tiga ayat berikut,

"Dan (juga) orang-orang yang apabila mengerjakan perbuatan keji atau menganiaya diri sendiri, mereka ingat akan Allah, lalu memohon ampun terhadap dosa-dosa mereka dan tidak ada yang dapat mengampuni dosa selain dari pada Allah, dan mereka tidak meneruskan perbuatan kejinya itu, sedang mereka mengetahui." **(Ali Imraan: 135)**

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman kemudian kafir, kemudian beriman (pula), kamudian kafir lagi, kemudian bertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus." Dan ayat, "Sesungguhnya orang-orang yang menjadi kafir lagi sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, sekali-kali tidak akan diterima tobatnya; dan mereka itulah orang-orang yang sesat." **(an-Nisaa`: 137)**

"Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan mati sedang mereka tetap dalam kekafirannya, maka tidaklah akan diterima dari seseorang di antara mereka emas sepenuh bumi, walaupun dia menebus diri dengan emas (yang sebanyak) itu. Bagi mereka itulah siksa yang pedih dan sekali-kali mereka tidak memperoleh penolong." **('Ali Imraan: 90)** *Dan ayat, "Sesungguhnya orang-orang kafir dan mereka mati dalam keadaan kafir, mereka itu mendapat laknat Allah, para malaikat, dan manusia seluruhnya."* **(al-Baqarah: 161)**

---

[715] *Al-I'tishaam* karya asy-Syathibi, juz 2, hlm. 271

C. PENGARUH TOBAT TERHADAP SANKSI HUKUM DUNIA

KATA PENGANTAR

Hukuman dunia bisa dibagi manjadi tiga dilihat dari aspek atau sudut pandang jenis kemaslahatan yang ingin dicapai dari hukuman tersebut, yaitu,[716]

1. HUKUMAN HADD

Yaitu hukuman yang telah ditetapkan bentuk dan kadarnya secara syara' yang mesti dilaksanakan sebagai hak Allah SWT dalam syariat, yakni hukuman yang dituntut oleh kemaslahatan umum, yaitu menolak dan menghindarkan kerusakan dari manusia, serta menciptakan proteksi dan keselamatan bagi mereka. Hukuman *hadd* diterapkan terhadap tujuh bentuk kejahatan, yaitu, zina, *qadzf* (menuduh orang lain telah berbuat zina tanpa *bayyinah*), menenggak minuman keras, pencurian, *hiraabah* (pembegalan, penyamunan), *riddah* (kemurtadan), dan yang ketujuh adalah *al-baghyu* (pemberontakan).

2. QISHAS DAN DIYAT

Qishas adalah, menghukum pelaku kejahatan pembunuhan atau kekerasan fisik berupa pemotongan anggota tubuh atau melukai yang dilakukan secara sengaja, dengan bentuk hukuman yang sama seperti yang ia perbuat terhadap korban.

Sedangkan diyat adalah, kompensasi berupa harta yang wajib dibayarkan sebagai ganti rugi jiwa.

Qishas disyariatkan demi memerhatikan dan memenuhi dua hak, yaitu hak umum publik pada pokok hukumannya itu sendiri, dan hak khusus korban pada jenis atau bentuk hukumannya.

3. HUKUMAN TA'ZIR

Yaitu hukuman yang disyariatkan dan diberlakukan terhadap suatu kemaksiatan atau kejahatan yang tidak memiliki ancaman sanksi hukuman *hadd* maupun sanksi pembayaran kafarat, baik apakah kejahatan itu terhadap hak Allah SWT seperti makan pada siang hari bulan Ramadhan, meninggalkan shalat, membuang kotoran di jalanan dan sebagainya, maupun terhadap hak personal individu, seperti berbagai bentuk caci maki, memukul, menyakiti dalam bentuk apa pun, dan sebagainya berupa berbagai bentuk kejahatan pelanggaran terhadap harta dan jiwa yang tidak memiliki ancaman hukuman *hadd*.

Mayoritas kejahatan dan tindak kriminal yang dinyatakan dalam undang-undang hukum pidana Mesir dan Suriah adalah masuk ke dalam kategori sanksi hukum *ta'zir* syar'i, baik apakah itu jinayat (kriminal) dan pelanggaran hukum yang merugikan dan mengganggu kemaslahatan umum, atau yang menimpa perseorangan, maupun berupa pelanggaran-pelanggaran biasa.

Berikut ini, kami akan membicarakan seputar pengaruh dan dampak tobat terhadap bentuk-bentuk hukuman di atas.

1. Pandangan Fuqaha Seputar Masalah Pengguguran Hukuman *Hadd* dengan Tobat

Fuqaha sepakat, apabila suatu kasus kejahatan dengan ancaman hukuman *hadd* telah dilaporkan kepada waliyyul amri atau instansi yang berwenang, yaitu hakim, kemudian setelah itu terpidana bertobat dari kejahatan yang dilakukannya itu, maka hukuman *hadd* tidak bisa gugur dari dirinya, sehingga hukuman *hadd* itu tetap harus ditegakkan terhadapnya meskipun waktu itu ia telah bertobat, baik kejahat-

716 *At-Tasyrii' Al-Jinaa'i Al-Islami*, karya Abdul Qadir Audah, juz 1, hlm. 78 dan halaman berikutnya

annya itu berupa pembegalan, pencurian, perzinaan, *qadzf* maupun yang lainnya.

Pada kondisi seperti ini, hukuman *hadd* tidak boleh dibatalkan, tidak dengan pengampunan, syafaat (perantara, lobi), hibah, dan tidak pula dengan yang lainnya.[717] Karena kejahatan tersebut menyangkut kemaslahatan publik, sementara tindakan dan kebijakan seorang pemimpin harus berada pada koridor kemaslahatan umum. Hal ini ditunjukkan oleh hadits, bahwasannya Rasulullah saw. tidak menerima pemberian maaf dan ampunan terhadap pelaku pencurian rida` milik Shafwan ibnu Umayyah r.a., dan beliau berkata kepada Shafwan Ibnu Umayyah r.a., *"Kenapa tidak tadi sebelum kamu membawanya kepadaku?"* Kemudian, Rasulullah saw. pun melaksanakan eksekusi hukuman potong tangan terhadap si pencuri tersebut.[718]

Maksud Rasulullah saw. adalah, seandainya pemberian ampunan dan maaf itu kamu berikan sebelum kamu datang membawa dirinya kepadaku, maka tentunya pemberian ampunan dan maafmu itu dapat diterima dan boleh.

Dalam kitab *Al-Muwaththa`* disebutkan dari Utsman Ibnu Affan r.a, bahwasannya ia berkata, "Apabila kasus kejahatan dengan ancaman hukuman *hadd* telah sampai kepada sultan, maka Allah SWT melaknat *syaafi'* (orang yang memintakan syafaat, perantara yang melobi untuk memintakan ampunan) dan *musyaffi'* (orang yang menerima dan mengabulkan syafaat, orang yang mengampuni berdasarkan syafaat yang diajukan)."

Dalam *Sunan Abu Dawud* dan *Sunan an-Nasa`i* diriwayatkan dari Abdullah ibnu Amr r.a., bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, *"Saling memaafkanlah kamu sekalian di dalam masalah hukuman hadd yang terjadi di antara kamu, tetapi kalau kasusnya telah sampai kepadaku, maka hukuman hadd itu harus dilaksanakan."*

Fuqaha juga sepakat, apabila ada seorang penyamun (*muhaarib*) bertobat sebelum ia berhasil ditangkap oleh penguasa, maka tobatnya itu diterima, yaitu dengan cara ia datang menghadap kepada penguasa dengan sukarela atas keinginan dan kesadaran sendiri, lalu menyatakan pertobatannya di hadapan penguasa itu. Ketika itu, ia juga sudah tidak bisa dipenjara, karena pemenjaraan adalah bertujuan supaya orang yang dipenjara bertobat, sementara di sini si pembegal itu telah bertobat, sehingga tidak ada alasan lagi untuk memenjarakannya.[719] Dalilnya adalah ayat,

"Kecuali orang-orang yang tobat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." **(al-Maa`idah: 34)**

Ayat ini memberikan pengertian konotasi, bahwa apabila si pembegal itu baru bertobat setelah dirinya tertangkap, maka tidak ada suatu sanksi hukum apa pun yang gugur darinya, sehingga ia tetap dikenai sanksi hukum pembegalan, karena tobatnya itu ia lakukan setelah dirinya tertangkap. Sebab apabila ia bertobat sebelum tertangkap, zahirnya menunjukkan

---

717 *As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah* karya Ibnu Taimiyah, hlm. 66; *Raddul Muhtaar* karya Ibnu Abidin, juz 3, hlm. 154; *Al-Bahr Az-Zakhkhaar*, juz 5, hlm. 158.

718 HR. At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Abu Dawud dan Ibnu Majah dari hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a.

719 *Al-Badaa`i'*, juz 7, hlm. 96; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 272; *Ahkaamul Qur`an* karya Al-Jashshash, juz 2, hlm. 413; *Al-Muntaqaa 'ala Al-Muwaththa`*, juz 7, hlm. 174; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 447; *Ahkaamul Qur`an* karya Ibnul Arabi, juz 2, hlm. 600; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 363; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 183; *Takmilatul Majmuu'*, juz 18, hlm. 342; *Al-Mughni* karya Ibnu Qudamah, juz 8, hlm. 295; *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 2, hlm. 78; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 345; *As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah* karya Ibnu Taimiyyah, hlm. 68; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 6, hlm. 124; *Al-Ifshaah*, hlm. 424; *Al-Khilaaf fil Fiqh* karya Ath-Thusi, juz 2, hlm. 482; *Al-Mukhtashar An-Naafi', fi Fiqhil Imaamiyyah*, hlm. 304; *Al-Bahr Az-Zakhkhar*, juz 5, hlm. 202; *Syarhun Nail*, juz 7, hlm. 643

bahwa tobatnya itu memang ikhlas dan tulus, juga bertujuan untuk membujuk supaya ia tertarik untuk bertobat sebelum tertangkap.

Namun, apabila ia baru bertobat setelah tertangkap, zahirnya menunjukkan bahwa ia melakukan tobatnya itu adalah dengan maksud untuk menghindarkan dirinya dari sanksi hukuman *hadd*, dan di sini sudah tidak dibutuhkan lagi pembujukan untuk bertobat, karena dirinya memang sudah tidak memiliki kemampuan dan kesempatan untuk melakukan aksi perusakan dan pembegalan, sebab sudah tertangkap.

Adapun tentang masalah apa yang gugur dari diri si pembegal itu dengan pertobatan yang dilakukannya sebelum ia tertangkap tersebut, maka dalam hal ini para ulama berbeda pendapat.[720] Fuqaha Hanafiyah, fuqaha Malikiyah, fuqaha Syafi'iyah, fuqaha Hanabilah, fuqaha Imamiyah, dan fuqaha Zaidiyah berdasarkan pendapat yang paling *raajih* menurut mereka, menyatakan bahwa yang gugur dengan pertobatan si *muhaarib* (pembegal, penyamun) itu adalah hak-hak Allah SWT yang dilanggar oleh si pembegal itu seperti hukuman *hadd* zina, hubungan seks sesama jenis, pencurian dan menenggak minuman keras, karena itu adalah hukuman *hadd* sebagai hak Allah SWT, sehingga menjadi gugur dengan adanya pertobatan seperti hukuman *hadd* pembegalan (*muhaarabah*).

Sebab dengan menggugurkan hukuman *hadd* tersebut bisa membujuk dan menarik si pembegal untuk bertobat. Sedangkan kejahatannya yang menyangkut hak-hak personal manusia, itu tidak bisa gugur, seperti hukuman *hadd qadzf*, qishas dan tanggungan denda harta benda. Karena tidak ada dalil yang menunjukkan pengguguranya dengan pertobatan.

Di sana masih terdapat sejumlah pendapat lainnya. Al-Hadi dari kalangan ulama Zaidiah, dan ulama Ibadhiah berpendapat, apa yang telah dirusakkan oleh si pembegal itu juga gugur dengan pertobatannya tersebut, meskipun apa yang ia rusakkan itu merupakan hak personal manusia, seperti jiwa, harta, atau pembunuhan. Hal ini berdasarkan keumuman ayat di atas, *"Kecuali orang-orang yang tobat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* **(al-Maa`idah: 34)**

Ada sebagian ulama lainnya berpendapat, pertobatannya itu menggugurkan semua hak-hak Allah SWT, akan tetapi ia tetap dimintai pertanggungjawaban terkait kejahatan yang dilakukannya terhadap darah (yaitu pembunuhan, pemukulan, dan luka fisik) dan harta benda jika harta benda yang ia rampas itu masih ada di tangannya, namun ia tidak diminta pertanggungan denda apabila harta benda itu sudah tidak ada barangnya lagi. Ini adalah sebuah versi pendapat Imam Malik.

Ada sebagian ulama lainnya berpendapat, pertobatannya itu menggugurkan seluruh hak-hak Allah SWT dan hak-hak Adami berupa harta benda dan darah, kecuali harta benda yang barangnya masih ada di tangannya. Ini adalah pendapat Al-Laits ibnu Sa'd dan diunggulkan oleh Ibnu Jarir ath-Thabari.[721]

Ada sebagian ulama yang memiliki pendapat yang lebih keras lagi, yaitu pertobatan si pembegal itu hanya menggugurkan hukuman *hadd* pembegalan saja, sedangkan selain itu berupa hak-hak Allah SWT dan hak-hak Adami, maka ia tetap diminta pertanggungjawaban. Ini adalah sebuah versi pendapat ulama Syafi'iyah dan sebuah versi pendapat Imam Malik.

---

720 *Ibid*

721 *Tafsir Ath-Thabari*, juz 1, hlm. 287 dan halaman berikutnya; *Syarh Al-Azhaar*, juz 4, hlm. 378; *Syarh An-Nail*, juz 7, hlm. 643.

a. Hukuman Karena Tindakan Murtad dan Pemberontakan

Kemurtadan adalah tindakan seseorang yang meninggalkan agama Islam dan melakukan perlawanan terhadapnya setelah sebelumnya ia memeluknya.

Sedangkan *al-baghyu* atau pemberontakan adalah sikap seseorang yang keluar dari ketundukan dan kepatuhan kepada pemimpin (pemerintah) dengan melakukan perlawanan dan revolusi bersenjata, atau pembangkangan terhadap pemimpin dengan menggunakan kekerasan.

Fuqaha sepakat, apabila ada seorang pemberontak bertobat, maka hukuman pemberontakan (yaitu diperangi dan dibunuh) gugur dari dirinya dan ia tidak dikenai lagi hukuman tersebut. Karena maksud dan tujuan dari penghukuman terhadapnya adalah menciptakan kepatuhan dan keloyalan kepada pemerintah dan meninggalkan sikap memberontak.[722]

Sebagaimana pula, hukuman bagi orang murtad (yaitu dibunuh dan disita aset-aset kekayaan miliknya) juga gugur dengan dirinya bertobat dengan melepaskan diri dari semua agama selain Islam atau dari aliran kafir yang ia sempat berpindah kepadanya. Sebab tujuan yang dikehendaki adalah kembalinya dirinya kepada Islam. Ulama Malikiyah berpendapat bahwa sebelum dilaksanakannya eksekusi, dianjurkan untuk memintanya bertobat dan kembali kepada Islam lagi, karena masih ada kemungkinan ia bersedia untuk kembali masuk Islam lagi. Sementara itu, jumhur fuqaha mengharuskan prosedur meminta dirinya bertobat itu dilakukan tiga kali sebelum ia dieksekusi.[723]Apabila ia bertobat, maka pertobatannya itu diterima, namun jika ia tetap tidak mau bertobat, ia baru dieksekusi.

Ulama az-Zaidiyah dan para imam madzhab menambahkan, barangsiapa yang berulang kali murtad, Islam lagi, murtad lagi, Islam lagi hingga berulang-ulang, tobatnya tetap diterima. Hal ini berdasarkan ayat,

"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu.'" **(al-Anfaal: 38)**

Ayat ini tidak merinci dan mengklasifikasi antara orang yang berulang kali melakukan hal itu atau yang tidak.[724]

An-Nasa`i menyebutkan dari Abdullah ibnu Abbas r.a., ia berkata, "Ada seorang laki-laki dari kaum Anshar masuk Islam, kemudian ia murtad dan bergabung dengan kaum musyrikin. Kemudian ia menyesal, lalu ia mengutus seseorang untuk menemui kaumnya dan berkata, 'Tanyakanlah kepada Rasulullah apakah saya masih memiliki kesempatan bertobat?'" Lalu kaumnya itu pun datang menghadap Rasulullah saw. dan berkata, "Apakah ia masih memiliki kesempatan bertobat?" Lalu turunlah beberapa ayat dari surah Ali Imran yang akhir surah itu adalah,[725] *"...kecuali orang-orang yang tobat sesudah (kafir) itu dan mengadakan perbaikan. Karena sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* Abdullah ibnu Abbas r.a., berkata, "Lalu diutuslah sese-

---

722 *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 409; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 3, hlm. 340; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 299; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 127; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 114

723 *Al-Mabsuuth* karya As-Sarakhsi, juz 10, hlm. 98; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 385; *Al-Badaa`i'*, juz 7, hlm. 134; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 3, hlm. 284; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 448; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 304; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 139; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 124; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 6, hlm. 144; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 364; *Syarhun Nail*, juz 7, hlm. 643

724 *Al-Bahr Az-Zakhkhaar*, juz 5, hlm. 208

725 Ayat-ayat tersebut adalah, ayat 86-89

orang kepada laki-laki itu untuk menyampaikan berita tersebut, lalu ia pun kembali masuk Islam."

b. Hukuman Qadzf

Ulama sepakat bahwa pertobatan pelaku kejahatan *qadzf* tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd qadzf*, karena itu menyangkut hak Adami.[726]

c. Hak-Hak Personal Manusia

Dari pemaparan di atas, bisa diketahui bahwa hak-hak Adami tidak bisa gugur dengan adanya pertobatan selagi hak-hak yang dilanggar itu belum dikembalikan kepada para pemiliknya. Sebagaimana pula, Allah SWT tidak berkenan mengampuni tindak pelanggaran terhadap hak-hak Adami itu kecuali jika para pemiliknya memberikan ampunan dan maaf, dan hak-hak itu tidak bisa gugur kecuali jika pemiliknya berkenan menggugurkannya.[727]

d. Hukuman Zina, Pencurian, dan Menenggak Minuman Keras

Fuqaha berbeda pendapat seputar pengguguran hukuman *hadd* untuk kasus-kasus kejahatan tersebut dengan tobatnya si pelaku. Dalam hal ini terdapat dua pendapat.

1. Pendapat pertama

   Ulama Hanafiyah,[728] ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, ulama Zhahiriyah, ulama Zaidiyah, dan ulama Ibadhiyah berdasarkan pendapat yang paling *raajih* menurut mereka,[729] menyatakan bahwa tobat tidak bisa menggugurkan hukuman-hukuman *hadd* yang terkait dengan hak Allah SWT seperti hukuman *hadd* zina, pencurian, dan menenggak minuman keras, baik apakah tobatnya itu dilakukan setelah kasusnya sampai ke hadapan hakim maupun sebelumnya. Dalam hal ini, mereka melandaskan pendapat tersebut pada sejumlah dalil berikut ini,

   a. Keumuman ayat-ayat Al-Qur'an yang menetapkan hukuman bagi para pelaku kemaksiatan tersebut, seperti ayat,

      "Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera," **(an-Nuur: 2)**

      "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya," **(al-Maa'idah: 38)**

      Masing-masing dari kedua nash di atas bersifat umum mencakup pelaku yang bertobat dan yang tidak bertobat. Dalam hal ini, tidak ada yang dikecualikan kecuali hanya hukuman *hadd hiraabah* (pembegalan, penyamunan) sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas. Hukuman *hadd* karena meninggalkan shalat seandainya pelakunya bertobat, tentunya ia tidak dihukum bunuh, sekalipun perkaranya telah sampai kepada hakim. Karena hukuman terhadapnya adalah atas sikapnya yang terus-menerus meninggalkan shalat, bukan karena tindakannya

---

[726] *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 434; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 296

[727] *Ahkaamul Qur'an* karya Ibnul Arabi, juz 2, hlm. 600; *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 18, hlm. 200

[728] Al-Kasani, dalam kitab, *"Al-Badaa'i'"* mengecualikan hukuman *hadd* pencurian biasa, menurutnya itu bisa gugur oleh tobatnya si pencuri sebelum ia tertangkap dan dihadapkan kepada hakim dan dengan syarat ia mengembalikan harta yang dicurinya kepada pemiliknya, berbeda halnya dengan hukuman-hukuman *hadd* lainnya. Alasannya adalah karena unsur *khushuumah* (pelaporan dan gugatan) merupakan syarat dalam melakukan proses hukum terhadap kasus pencurian kecil (pencurian biasa) dan pencurian besar (pembegalan), sementara *khushuumah* berakhir dengan tobatnya si pelaku pencurian.

[729] *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 272; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 96; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 154; *Al-Furuuq* karya Al-Qarafi, juz 4, hlm. 181; *Tafsir Al-Qurthubi*, juz 6, hlm. 174 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 184; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 285; *Hasyiyah Al-Qalyubi wa Umairah*, juz 4, hlm. 201; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 362; *Syarhun Nail*, juz 7, hlm. 650; *Al-Muhallaa*, juz 11, hlm. 156-159; *Al-Bahr Az-Zakhkhaar*, juz 5, hlm. 158.

yang pernah meninggalkan shalat sebelumnya. Begitu juga, apabila ada orang kafir melakukan zina, kemudian ia masuk Islam, ia tidak dikenai hukuman *hadd* zina.

b. Rasulullah saw. melaksanakan hukuman *hadd* terhadap pelaku perzinaan dan pelaku pencurian yang datang menghadap beliau dalam keadaan bertobat, yaitu beliau merajam Ma'iz r.a. dan perempuan Ghamidiyyah serta memotong tangan seseorang yang memberikan pengakuan telah mencuri. Mereka datang menghadap kepada Rasulullah saw. dalam keadaan bertobat meminta pembersihan diri dengan dilaksanakannya hukuman *hadd* terhadap diri mereka. Hal ini ditunjukkan oleh fakta bahwa Rasulullah saw. menyebut tindakan mereka yang datang meminta supaya dirinya dihukum *hadd* itu sebagai tobat. Beliau bersabda mengenai perempuan Ghamidiyyah tersebut, *"Ia telah bertobat dengan pertobatan yang seandainya dibagikan di antara penduduk Madinah, niscaya akan mencukupi bagi mereka semua."*[730] Amr Ibnu Samurah r.a. datang menghadap Rasulullah saw. dan berkata, "Wahai Rasulullah, saya telah mencuri seekor unta milik bani Fulan, maka bersihkanlah diri saya." Lalu, Rasulullah saw. pun melaksanakan hukuman *hadd* terhadap dirinya.

c. Hukuman *hadd* adalah sebagai bentuk kafarat, oleh karena itu tidak bisa gugur karena tobat sama seperti kafarat sumpah dan kafarat pembunuhan. Seandainya hukuman *hadd* bisa digugurkan dengan tobat, tentunya hal itu memberikan peluang sangat besar kepada setiap penjahat untuk menggugurkan hukuman *hadd* dari dirinya dengan mengaku bertobat. Hal ini tentunya menimbulkan semacam dorongan untuk berani melakukan kejahatan dan kerusakan.

d. Hukuman-hukuman *hadd* ini (pencurian, zina, dan menenggak minuman keras) tidak bisa diqiyaskan dengan hukuman *hadd hiraabah* (pembegalan, penyamunan), karena pelaku kejahatan-kejahatan tersebut posisinya telah dikuasai (tertangkap), sehingga tobat yang dilakukan tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd* yang telah ditetapkan, sama seperti tobatnya pelaku pembegalan setelah ia tertangkap, tobatnya itu tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd* pembegalan dari dirinya.

2. Pendapat kedua

Ulama Hanabilah berdasarkan pendapat yang lebih *raajih* menurut mereka,[731] ulama Syiah Imamiyah,[732] sebagian ulama Malikiyah,[733] sebagian ulama Maliki-

---

[730] HR. Jamaaah kecuali Bukhari dan Ibnu Majah dari hadits Imran Ibnu Hushain r.a.

[731] *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 296; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 345. Ibnu Taimiyah dalam *Fataawaa*-nya, juz 4, hlm. 253 mengatakan, barangsiapa terkena hukuman *hadd* zina, pencurian atau menenggak minuman keras, lalu ia bertobat sebelum perkaranya dilaporkan kepada imam, maka yang shahih adalah hukuman *hadd* itu gugur dari dirinya, sebagaimana gugurnya hukuman *hadd hiraabah* dari diri *muhaarib* (pelaku pembegalan) ketika ia bertobat sebelum ia tertangkap berdasarkan ijma'.

[732] Ath-Thusi mengatakan, setiap orang yang terkena suatu hukuman *hadd* yang menyangkut hak Allah SWT. berupa hukuman *hadd* menenggak minuman keras, zina atau pencurian, kecuali hukuman *hadd hiraabah*, kemudian ia bertobat sebelum diajukannya *bayyinah* (saksi) atau dirinya, maka hukuman *hadd* itu menjadi gugur. Lihat, *Al-Khilaaf fi Al-Fiqh*, juz 2, hlm. 482, *Al-Mukhtashar An-Naafi' fi Fiqh Al-Imaamiyyah*, hlm. 297-303.

[733] Ibnu Abidin, salah satu ulama Hanafiah, mengatakan, secara zahir, tobat tidak bisa menggugurkan hukuman *hadd* yang telah tetap dan positif di hadapan hakim setelah perkaranya dilaporkan kepadanya. Adapun jika tobat tersebut dilakukan sebelum itu, maka

yah,[734] sebagian ulama Syafi'iyah[735] dan sebagian ulama Zaidiyah,[736] mengatakan bahwa tobat bisa menggugurkan hukuman *hadd* zina, pencurian, dan menenggak minuman keras dari para pelakunya tanpa harus dengan syarat berlakunya beberapa waktu, yang tobat itu mereka lakukan sebelum perkaranya sampai kepada hakim, atau sebelum mereka tertangkap, atau sebelum diajukannya *bayyinah* (saksi) dan menjadi tetap dan positifnya hukuman *hadd* atas mereka. Dalam hal ini, mereka melandaskannya pada sejumlah dalil dan argumentasi berikut,

a. Dalam *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* diriwayatkan dari hadits Anas r.a., ia berkata,

كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَجَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ، قَالَ: وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَصَلَّى مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ ﷺ الصَّلَاةَ قَامَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْ فِيَّ كِتَابَ اللهِ قَالَ: أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا. قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَإِنَّ اللهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ ذَنْبَكَ.

"Ketika saya sedang berada bersama Rasulullah tiba-tiba ada seorang laki-laki datang menghadap beliau lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, sungguh saya telah berbuat dosa yang mengharuskan hukuman hadd. Oleh karena itu, laksanakanlah hukuman hadd atas diriku." Namun Rasulullah tidak menanggapi dan tidak menanyakan apa-apa kepadanya. Anas r.a. melanjutkan ceritanya, 'Kemudian datanglah waktu shalat, lalu orang tersebut shalat bersama Rasulullah. Setelah selesai shalat, laki-laki tersebut berdiri menghampiri Rasulullah saw. dan berkata, 'Wahai Rasulullah, sungguh saya telah berbuat dosa yang mengharuskan hukuman hadd. Oleh karena itu, laksanakanlah hukuman hadd yang tercantum di dalam Kitabullah atas diriku.' Kemudian Rasulullah bertanya kepadanya, 'Bukankah kamu telah shalat bersama kami tadi?' Ia menjawab, 'Ya.' Lalu Rasulullah bersabda, 'Sesungguhnya Allah telah mengampuni dosamu.'"

Hadits ini mengandung dalil yang menunjukkan bahwa orang bertobat

---

hukuman *hadd* bisa gugur dengan tobat tersebut bahkan bagi para pelaku pembegalan sekalipun, baik apakah itu sebelum para pelaku pembegalan tersebut melakukan kejahatan terhadap jiwa, anggota tubuh, atau harta, maupun setelah ia melakukannya. Dikutip dari *Syarh Al-Asybaah*, bahwasannya jika penenggak minuman keras bertobat dengan tobatan nashuha, maka saya berharap ia tidak dihukum di akhirat, karena menenggak minuman keras tidaklah lebih berat dari kekafiran dan kemurtadan, sementara kekafiran dan kemurtadan bisa hilang dan terhapus dengan masuk Islam dan tobat. Lihat, *Raddul Muhtaar*, juz 3, hlm. 154.

[734] *Al-Furuuq* karya Al-Qarafi, juz 4, hlm. 181. Di dalamnya, ia mengatakan, "Sesungguhnya hukuman *hadd* tidak bias menjadi gugur karena tobat menurut pendapat yang shahih kecuali kasus kejahatan *hiraabah*." Pekataan ini menunjukkan adanya versi pendapat lain yang mengatakan sebaliknya, yaitu bisa gugur.

[735] Imam Syafi'i memiliki sebuah versi pendapat yang menyatakan bahwa hukuman *hadd* untuk kasus-kasus kejahatan tersebut (zina, pencurian dan menenggak minuman keras) bisa gugur dengan tobat, diqiyaskan kepada hukuman *hadd hiraabah*. Akan tetapi, Imam Nawawi mengatakan, hukuman-hukuman *hadd* selain hukuman *hadd hiraabah* tidak bisa gugur dengan tobat berdasarkan pendapat yang *azhhar*. Lihat, *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 184; *Takmilatul Majmuu'*, juz 18, hlm. 343; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 285.

[736] Dalam kitab *Al-Waafii fil Fiqh* disebutkan, menurut ulama Zaidiah, hukuman *hadd* zina bisa gugur dengan tobat, berdasarkan kisah Ma'iz r.a. Lihat, *Al-Bahr Az-Zakhkhaar*, juz 5, hlm. 158

diampuni oleh Allah SWT dan dalam hal ini penegakan hukuman *hadd* atas dirinya sudah tidak diperlukan lagi selama ia memang telah mengakuinya.

b. Rasulullah saw. bersabda,

اَلتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لاَ ذَنْبَ لَهُ

"Orang yang bertobat dari dosa adalah seperti orang yang tidak memiliki dosa."

Barangsiapa yang tidak memiliki dosa, maka tidak ada hukuman *hadd* atas dirinya. Ketika diberitahukan bahwa Ma'iz r.a. lari pada saat sedang menjalani eksekusi rajam, Rasulullah saw. bersabda, *"Kenapa tidak kamu biarkan ia bertobat, lalu Allah menerima tobatnya itu?"*

Hukuman *hadd* yang tetap dilaksanakan terhadap diri Ma'iz r.a., meskipun ia telah bertobat adalah sebagai jawaban dan respon terhadap apa yang ia pilih sendiri sebagaimana pilihan yang dilakukan oleh seorang perempuan Ghamidiyyah. Ibnu Taimiyyah mengatakan, sesungguhnya hukuman *hadd* adalah berfungsi untuk membersihkan, begitu juga tobat berfungsi untuk membersihkan, sementara mereka berdua (Ma'iz r.a. dan seorang perempuan Ghamidiyyah) lebih memilih untuk membersihkan dirinya dengan hukuman *hadd* ketimbang hanya dengan tobat dan mereka berdua tidak mau kecuali membersihkan dirinya dengan hukuman *hadd*, maka Rasulullah saw. pun memenuhi keinginan dan pilihan mereka berdua itu.[737]

c. Al-Qur'an secara tegas menjelaskan pengguguran hukuman *hadd* zina dengan tobat dalam ayat,

"Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, maka berilah hukuman kepada keduanya. Kemudian jika keduanya bertobat dan memperbaiki diri, biarkanlah mereka. Sesungguhnya Allah Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang." **(an-Nisaa`: 16)**

Juga pengguguran hukuman *hadd* pencurian dengan tobat dalam ayat,

"Barangsiapa bertobat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, sesungguhnya Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." **(al-Maa`idah: 39)**

d. Tidak ada perbedaan antara hukuman *hadd hiraabah* (pembegalan, penyamunan) dan hukuman-hukuman *hadd* lainnya. Oleh sebab itu, apabila tobat bisa menggugurkan hukuman *hadd hiraabah*, tentunya tobat juga dapat menggugurkan hukuman *hadd* kejahatan yang tingkatannya di bawah kejahatan *hiraabah*. Padahal kita tahu bahwa kejahatan *hiraabah* termasuk kejahatan yang dampak kemudharatan dan pelanggaran pelakunya adalah sangat berat. Allah SWT berfirman,

"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu.'" **(al-Anfaal: 38)**

Ibnul Qayyim mengatakan bahwasanya Allah SWT menjadikan *hadd* sebagai hukuman bagi para pelaku kejahatan dan Dia menghilangkan hukuman dari orang yang bertobat se-

[737] *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 2, hlm. 79

bagai syara' dan ketentuan-Nya. Oleh karena itu, menghukum orang yang bertobat sama sekali bukan termasuk dari syara' dan ketentuan-Nya.[738]

Kata akhir, bahwasannya zahir Al-Qur'an, sunnah dan berdasarkan prinsip *as-satr* (menutup-nutupi kesalahan orang lain) dalam Islam, mendukung pendapat yang kedua yang menyatakan gugurnya hukuman *hadd* dengan tobat apabila hukuman *hadd* itu murni menyangkut hak Allah SWT, yakni menyangkut hak dan kemaslahatan publik, dan bukan menyangkut hak-hak pribadi individu. Pendapat ini tidak mengandung sinyalemen yang bisa mengganggu dan mengancam kemaslahatan masyarakat umum. Sebab, orang yang bertobat berarti ia justru telah mewujudkan kemaslahatan yang diinginkan tersebut, terlebih lagi jika kita lihat dan perhatikan adanya persyaratan tobat tersebut haruslah tobat yang sungguh-sungguh, tulus, dan *nashuh*.

Ulama Hanabilah mengatakan, jika kita mengatakan bahwa hukuman *hadd* bisa gugur dengan tobat, maka apakah itu cukup hanya dengan tobat semata ataukah harus disertai dengan melakukan perbaikan diri? Dalam hal ini terdapat dua versi pendapat.

Pendapat pertama, hukuman *hadd* bisa gugur dengan hanya tobat semata. Ini adalah zahir pendapat rekan-rekan kami, karena itu adalah tobat yang bisa menggugurkan hukuman *hadd*, maka tobat itu serupa dengan tobatnya *muhaarib* (pelaku pembegalan) sebelum ia tertangkap.

Pendapat kedua mengatakan, usaha melakukan perbaikan diri juga diperhitungkan dan dipertimbangkan di sini, bukan hanya dengan tobat semata. Hal ini berdasarkan ayat,

"Kemudian jika keduanya bertobat dan memperbaiki diri, maka biarkanlah mereka. Sesungguhnya Allah Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang." **(an-Nisaa`: 16)**

"Barangsiapa bertobat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." **(al-Maa`idah: 39)**

Berdasarkan pendapat kedua ini, disinijugadisyaratkanberlalunyajangka waktu tertentu yang lamanya jangka waktu itu sudah cukup bisa digunakan untuk mengetahui dan membuktikan kesungguhan, ketulusan, dan keseriusan tobatnya tersebut, namun berapa lamanya di sini tidak ditentukan dan dipastikan harus sekian waktu.[739]

2. Apakah Tobat Bisa Menggugurkan Qishash dan Diyat?

Apabila suatu kejahatan pembunuhan telah terbukti, maka pelakunya ada kalanya dikenai qishas atau juga dikenai diyat. Qishas tidak bisa gugur kecuali dengan adanya pengampunan dari para wali korban, baik mereka memberikan pengampunan itu dengan meminta diyat maupun secara cuma-cuma tanpa meminta suatu apa pun. Oleh sebab itu, qishas atau diyat tidak bisa gugur dengan tobat, karena kasusnya menyangkut hak personal para wali korban.

---

738 *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 2, hlm. 78, juz 3, hlm. 19, dan juz 4, hlm. 398

739 *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 296 dan halaman berikutnya

Berdasarkan hal ini, pertobatan pelaku pembunuhan tidak sah kecuali harus disertai dengan ia menyerahkan diri supaya memungkinkan untuk diqishas, atau untuk membayar diyat ketika ia diampuni oleh para wali korban atau ketika kasus pembunuhannya itu adalah pembunuhan tersalah.

Tobatnya pelaku pembunuhan tidak hanya dengan beristighfar meminta ampunan kepada Tuhan dan perasaan menyesal saja, akan tetapi sangat bergantung kepada pemuasan dan perelaan hati para wali korban dengan cara apabila kasus pembunuhannya adalah pembunuhan secara sengaja, maka ia harus menyerahkan diri supaya memungkinkan bagi mereka untuk menuntut qishas terhadap dirinya, sehingga selanjutnya terserah kepada mereka. Jika mau, mereka bisa memilih untuk mengqishasnya, atau mengampuninya secara cuma-cuma. Apabila mereka bersedia mengampuninya, maka tobatnya itu baru mencukupi. Dan dengan pemberian ampunan itu, ia terbebas dari hukuman di dunia.

Lalu, apakah itu juga bisa membebaskan dirinya dari pertanggungjawaban antara dirinya dengan Allah SWT?

Dalam hal ini, Ibnu Abidin mengungkapkan, kezalimannya itu tetap belum bisa gugur dengan tobat, karena di sini masalahnya terkait dengan hak korban yang dibunuhnya, sehingga kelak di akhirat, si korban itu memperkarakan dan menuntut dirinya. Adapun kezaliman si pelaku terhadap dirinya sendiri, yaitu dengan dirinya melakukan suatu kemaksiatan, itu sudah gugur dengan tobat.[740]

Sementara itu, Imam Nawawi dan kebanyakan ulama mengatakan, bahwa zahir dalil-dalil syara' memberikan suatu pengertian bahwa apabila si pelaku pembunuhan itu telah bertobat, ia sudah tidak menghadapi tuntutan hukuman kelak di akhirat. Hadits-hadits yang ada menunjukkan bahwa ia tidak lagi dituntut. Di antaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim tentang kisah tobatnya seorang pelaku pembunuhan seratus orang pada masa umat terdahulu dan Allah SWT menerima tobatnya itu.[741]

3. Pengguguran Hukuman *Ta'zir* dengan Tobat

Dari pembahasan seputar pandangan fuqaha menyangkut masalah pengguguran hukuman *hadd* dengan tobat, maka dalam kaitannya dengan masalah hukuman *ta'zir*, perlu adanya pengklasifikasian dan pembedaan antara hukuman *ta'zir* menyangkut hak Allah SWT dan hukuman *ta'zir* menyangkut hak Adami atau hak individu.[742] Karena definisi dan kriteria *ta'zir* adalah, setiap orang yang melakukan suatu kemungkaran atau menyakiti orang lain tanpa hak dengan ucapan, perbuatan atau isyarat. Oleh karena itu, hukuman *ta'zir* ada kalanya adalah hak Allah SWT, hak individu, atau campuran di antara keduanya namun unsur salah satunya lebih dominan.

Apabila hukuman *ta'zir* itu adalah murni untuk hak individu, atau unsur hak individu di dalamnya lebih dominan, seperti hukuman *ta'zir* atas kasus cacian, umpatan, penyerangan dan pemukulan tanpa hak, pemalsuan, memberikan kesaksian palsu dan sebagainya berupa tindakan-tindakan pelanggaran yang kasus-nya baru bisa diproses jika ada laporan dan gugatan seseorang (korban), maka hukuman *ta'zir* atas bentuk-bentuk perbuatan itu tidak bisa gugur dengan tobat, se-

---

740 *Raddul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 389

741 HR. Abu Sa'id Al-Khudri r.a. Lihat, *Riyaadhush Shaalihiin*, hlm. 14; *Kitab At-Tawwaabiin* karya Ibnu Qudamah, hlm. 85, cet. Damaskus. Lihat juga, *Fataawaa Ibni Taimiyyah*, juz 4, hlm. 184 dan halaman berikutnya

742 *Raddul Muhtaar*, juz 3, hlm. 190, 198, 204 dan halaman berikutnya, juga halaman 209; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 7, hlm. 175; *Risaalah At-Ta'ziir* karya Dr. Abdul Aziz Amir, hlm. 41, 436-441

bagaimana pula tidak bisa gugur dengan pengampunan yang diberikan oleh hakim kecuali jika memang si korban berlapang dada memberikan maaf.

Adapun apabila hukuman *ta'zir* itu adalah murni untuk hak Allah SWT seperti hukuman *ta'zir* atas tindakan tidak berpuasa pada bulan Ramadhan secara sengaja tanpa ada uzur, meninggalkan shalat, memakan riba, hadir di perjamuan khamar dan majelis-majelis kefasikan, atau hukuman *ta'zir* yang unsur hak Allah SWT di dalamnya lebih dominan, seperti bercumbu dengan perempuan yang bukan isteri-nya namun tidak sampai pada tingkatan jimak, seperti mencium, memeluk, berdua-duaan dengannya dan sebagainya, maka hukuman *ta'zir* untuk kasus-kasus seperti ini bisa gugur dengan tobat, sebagaimana pula juga bisa gugur dengan adanya pengampunan dari hakim.

Perincian dan pengklasifikasian ini sebenarnya adalah menurut pendapat ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah. Akan tetapi, terdapat sejumlah pernyataan dari sebagian fuqaha yang secara umum memberikan pengertian bahwa hukuman *ta'zir* secara mutlak bisa gugur dengan tobat berdasarkan kesepakatan fuqaha.

Al-Qarafi al-Maliki berkata, "Sesungguhnya *ta'zir* bisa gugur dengan tobat dan saya tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di dalamnya."[743]

Pengarang kitab *Al-Bahr Az-Zakhkhaar* mengatakan, hukuman *ta'zir* bisa gugur dengan tobat, dan hal ini mendekati ijma' kaum Muslimin pada masa sekarang karena banyaknya kasus perlakuan yang tidak baik di antara sesama mereka, dan tidak diketahui ada seseorang yang tetap menuntut hukuman *ta'zir* atas seseorang yang telah meminta maaf kepadanya dan meminta ampunan. Juga tidak diketahui ada seseorang tetap dikenai hukuman *ta'zir* setelah ia mengakui telah melakukan perbuatan dosa ringan dan ia telah bertobat. Jika hukuman *ta'zir* tetap diberlakukan, tentunya akan banyak sekali orang-orang baik yang terkena hukuman *ta'zir*, karena kebanyakan dari mereka tentu pada suatu waktu pernah melakukan suatu dosa yang tampak pada suatu perkataan atau tindakan.[744]

Kemungkinan, yang dimaksudkan oleh pernyataan-pernyataan seperti di atas adalah hukuman *ta'zir* menyangkut hak Allah SWT. Karena perselisihan yang ada antara hukuman *ta'zir* dan hukuman *hadd* adalah terkait hak-hak Allah SWT. Adapun yang terkait hak-hak individu, tidak bisa gugur kecuali dengan pemberian maaf atau pengguguran oleh korban, sebagaimana yang telah diketahui. Karena fuqaha telah menegaskan bahwa hak-hak Adami yang dilanggar tidak bisa gugur dengan tobat selama hak-hak yang dilanggar itu tidak dikembalikan kepada pemiliknya, sebagaimana pula Allah SWT tidak berkenan memberi ampunan kecuali jika pihak yang teraniaya bersedia memberikan maaf, dan Allah SWT tidak pula berkenan menggugurkannya kecuali jika pihak yang teraniaya berkenan menggugurkannya.

PENUTUP

Dari kajian ini, tampak bahwa tobat adalah sebuah konsep dan sistem yang sangat urgen dan akurat dalam syariat Islam. Karena tobat bisa mengungkap suatu kejahatan dengan motivasi yang ditimbulkannya dalam diri pelaku untuk segera memberikan pengakuan di hadapan hakim akan kemaksiatan dan kejahatan yang telah dilakukannya. Ketika itu, hakim bisa menjatuhkan vonis hukuman kepadanya, sebagaimana yang pernah dipraktikkan oleh Rasulullah saw. terhadap seseorang yang datang

[743] *Al-Furuuq*, juz 4, hlm. 181
[744] *Al-Bahruz Zakhkhaar*, juz 5, hlm. 211

menghadap beliau dan memberikan pengakuan bahwa dirinya telah melakukan perzinaan. Ini adalah pendapat Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim.

Tobat juga bisa membantu dalam usaha menekan angka kriminalitas. Karena dengan tobat, pelaku kejahatan akan melakukan perbaikan diri dan mengembalikan hak yang telah dilanggarnya kepada pemiliknya atas motivasi dan kesadaran dari dalam diri sendiri, ketika tobat yang dilakukan itu memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh syara', sehingga tobat itu menjadi sebuah tobat yang benar-benar dilakukan dengan tulus, sungguh-sungguh, dan *nashuh*.

Kemudian, tobat juga bisa menjadi sebuah dalil dan bukti akan eksistensi keloyalitasan dan kepatuhan politik, sehingga banyak darah yang bisa terselamatkan dan tidak ada kehormatan manusia yang terlanggar dalam usaha memperkuat dan mempertahankan suatu pemerintahan. Sehingga dengan begitu, umat terselamatkan dari bencana dan tragedi besar yang pernah dialaminya pada masa lampau ketika sebagian penguasa melakukan langkah kebijakan politik represif dan penindasan terhadap lawan-lawan politik mereka. Contoh konkretnya adalah seperti tobatnya para kelompok pemberontak, kelompok-kelompok separatis, dan para penyamun.

Tobat juga bisa menjadi sebuah jalan yang mudah untuk mengembalikan sikap menghormati aqidah dan tatanan hukum Islam, seperti tobatnya orang-orang munafik, murtad, dan zindiq.

Karena semua alasan dan pertimbangan tersebut, penulis cenderung kepada pendapat yang menyatakan pengguguran hukuman *hadd* dan hukuman *ta'zir* dengan tobat apabila kejahatan yang dilakukan terkait erat dengan kemaslahatan masyarakat umum (hak Allah SWT) selama kasusnya belum sampai diadukan ke majelis persidangan. Adapun jika kejahatan yang dilakukan terkait dengan hak pribadi (hak individu) atau kasusnya telah diadukan dan dihadapkan ke majelis persidangan, tentunya berdasarkan asas keadilan dan logika, tobat yang ada tidak bisa menggugurkan sanksi hukuman, demi memadamkan api fitnah, menjauhkan kemudharatan dari korban, meredam dan menyembuhkan penderitaan pihak yang tertimpa musibah, serta mencerabut kejahatan, sehingga tidak ada seorang pun yang berani melakukan pelanggaran dan penganiayaan terhadap hak-hak orang lain, baik terhadap jiwa, harta, ataupun kehormatan.

Ini adalah pendapat ulama Hanabilah, Syiah Imamiyah, dan sebagian ulama madzhab-madzhab yang lain dalam batasan koridor tiga hukuman *hadd*, yaitu hukuman *hadd* zina, pencurian dan menenggak minuman keras. Dan ini tampaknya juga pendapat para fuqaha dalam kaitannya dengan hukuman *ta'zir* dan hukuman-hukuman *hadd* lainnya.

Hal itu tentunya mengandung kemaslahatan bagi orang-orang yang beriman kepada syariat-syariat Islam pada saat saat hukuman *hadd* tidak diberlakukan dan difungsikan. Tidak ada pilihan bagi seorang Mukmin yang tulus selain tobat untuk menghapus kesalahan-kesalahannya.

Hanya Allah SWT Zat Yang memberi taufik dan petunjuk kepada jalan yang lurus. At-Tirmidzi meriwayatkan dari Anas r.a., ia berkata, "Saya mendengar Rasulullah bersabda,

قَالَ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: يَا ابْنَ آدَمَ إِنَّكَ مَا دَعَوْتَنِيْ وَرَجَوْتَنِيْ غَفَرْتُ لَكَ عَلَى مَا كَانَ فِيكَ وَلاَ أُبَالِي. يَا ابْنَ آدَمَ لَوْ بَلَغَتْ ذُنُوبُكَ عَنَانَ السَّمَاءِ ثُمَّ اسْتَغْفَرْتَنِيْ غَفَرْتُ لَكَ وَلاَ أُبَالِي يَا ابْنَ آدَمَ إِنَّكَ لَوْ أَتَيْتَنِيْ بِقُرَابِ الْأَرْضِ خَطَايَا ثُمَّ لَقِيتَنِيْ

لاَ تُشْرِكُ بِيْ شَيْئًا لأَتَيْتُكَ بِقُرَابِهَا مَغْفِرَةً. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

"Allah SWT berfirman, 'Wahai anak cucu Adam, selama kamu memanjatkan doa kepada-Ku dan berharap kepada-Ku, maka Aku akan mengampuni dosa dan kesalahan yang kamu lakukan dan Aku tidak peduli. Wahai anak cucu Adam, andaikata dosa-dosamu mencapai setinggi langit, kemudian kamu meminta ampunan kepada-Ku, Aku akan mengampuni dan Aku tidak peduli. Wahai anak cucu Adam, seandainya kamu menghadap kepada-Ku dengan membawa dosa dan kesalahan hampir sepenuh bumi, kemudian kamu menghadap kepada-Ku dalam keadaan kamu tidak menyekutukan-Ku dengan sesuatu, niscaya Aku mendatangimu dengan membawa ampunan hampir sepenuh bumi pula.'"

F. HUKUMAN *HADD RIDDAH* (KEMURTADAN) DAN HUKUM-HUKUM ORANG MURTAD

Pembicaraan di sini adalah mengenai makna dan pengertian *riddah* (kemurtadan), syarat-syaratnya dan hukum-hukum orang murtad, yaitu hukum memerangi dan membunuh orang murtad, hukum mengambilalih kepemilikan aset-aset kekayaannya dan pen-*tasharufan*-nya, dan hukum warisnya.

1. *MAKNA DAN PENGERTIAN* RIDDAH *(KEMURTADAN)*

Kata *riddah*, secara bahasa artinya adalah meninggalkan sesuatu menuju kepada sesuatu yang lain. Tindakan *riddah* merupakan kekafiran yang paling buruk dan paling berat hukumnya, serta meruntuhkan dan menghapus amal-amal yang pernah dilakukan jika kemurtadan itu terus berlangsung sampai mati menurut ulama Syafi'iyah, sedangkan menurut ulama Malikiyah sejak kemurtadan itu terjadi. Allah SWT berfirman,

"Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya." **(al-Baqarah: 217)**

Sedangkan secara syara', *riddah* adalah keluar meninggalkan Islam dan beralih kepada kekafiran, baik itu dilakukan dengan niat, dengan melakukan suatu perbuatan yang menjadikannya kafir, ataupun dengan perkataan, baik apakah perkataan itu diucapkan sebagai bentuk pencemoohan dan memperolok, kedurhakaan, atau keyakinan.

Berdasarkan hal ini, orang murtad adalah orang yang keluar meninggalkan Islam berpindah kepada kafir, seperti orang yang mengingkari wujud Sang Pencipta, menafikan para rasul, mendustakan seorang rasul, menghalalkan perkara yang haram berdasarkan ijma' seperti zina, hubungan seks sesama jenis, menenggak minuman keras dan zalim, atau mengharamkan perkara yang halal berdasarkan ijma' seperti jual-beli, nikah, atau menafikan sesuatu yang wajib yang sudah menjadi ijma' seperti menafikan satu rakaat dari shalat lima waktu, atau meyakini wajibnya suatu perkara yang sebenarnya tidak wajib berdasarkan ijma' seperti menambah satu rakaat pada shalat lima waktu, atau meyakini wajibnya puasa pada sebagian dari bulan Syawwal, atau berazam untuk kafir besok, atau ragu-ragu di dalamnya.

Contoh perbuatan yang menjadikan pelakunya kafir adalah, melemparkan mushaf atau

kitab hadits ke atas kotoran, bersujud kepada arca, patung, atau matahari.[745]

Kesimpulannya, *riddah* memiliki tiga sebab sentral, yaitu:

1. Mengingkari suatu hukum yang telah menjadi ijma' dalam Islam, seperti mengingkari wajibnya shalat, puasa, zakat, dan haji, mengingkari pengharaman minuman keras dan riba, mengingkari jika Al-Qur'an adalah firman Allah SWT.
2. Melakukan suatu perbuatan orang-orang kafir, seperti melemparkan mushaf ke atas kotoran dengan sengaja, begitu pula dengan kitab-kitab tafsir dan hadits, juga seperti bersujud kepada patung, melakukan suatu ritual orang-orang kafir atau sesuatu yang menjadi ciri khas orang-orang kafir dalam hal pakaian dan minuman.
3. Keterlepasan dari Islam dengan menghujat Tuhan, menghujat seorang nabi, menghujat agama, memperbolehkan ketelanjangan perempuan dan melarang hijab.

- *Orang Murtad, Orang Zindiq, Penghujat, dan Penyihir*

Orang murtad adalah, orang mukallaf yang keluar dari Islam atas kemauan sendiri, baik dengan menyatakan kafir secara jelas, atau dengan suatu pernyataan yang menunjukkan kekafiran, atau dengan suatu perbuatan yang mengandung kekafiran.

Orang zindiq adalah, orang yang pura-pura menampakkan keislaman dan menyembunyikan kekafirannya. Apabila ia tertangkap, ia langsung dihukum bunuh, tidak perlu diminta bertobat terlebih dahulu, dan pengakuan dirinya telah bertobat tidak diterima kecuali jika ia datang untuk bertobat sebelum terkuak kezindiqannya.

Adapun penyihir, apabila tertangkap, ia dihukum bunuh sama seperti orang kafir. Lalu apakah tobatnya diterima ataukah tidak, hal ini masih diperselisihkan oleh para ulama.

Adapun orang yang menghujat Allah SWT atau Nabi Muhammad saw. atau salah seorang malaikat, atau salah seorang nabi, maka apabila ia adalah seorang Muslim, ia dihukum bunuh berdasarkan kesepakatan ulama. Namun mereka masih berselisih pendapat seputar apakah dalam hal ini perlu dilakukan proses *al-istitaabah* (meminta dirinya bertobat) terlebih dahulu ataukah tidak, dan pendapat yang masyhur menurut ulama Malikiyah adalah tidak perlu. Apabila ia orang kafir, jika hujatannya itu adalah terhadap selain hal yang ia kufur terhadapnya, maka ia dihukum bunuh. Namun jika hujatannya itu adalah terhadap hal yang ia kafir terhadapnya, ia tidak dihukum bunuh.[746]

2. SYARAT-SYARAT SAH KEMURTADAN

Ulama sepakat bahwa suatu kemurtadan bisa dinyatakan sah apabila memenuhi dua syarat:

a. Berakal

Oleh karena itu, orang gila dan anak kecil yang belum berakal (belum mumayyiz) tidak bisa dinyatakan telah murtad. Karena berakal adalah termasuk salah satu syarat *al-ahliyyah* (kelayakan, kepatutan) daam masalah aqidah dan yang lainnya.

Adapun orang mabuk yang hilang akalnya, maka kemurtadannya dianggap tidak sah menurut ulama Malikiyah sebagai bentuk *al-istihsaan*. Karena masalahnya di sini adalah terkait dengan keyakinan dan niat, sementara orang yang sedang dalam kondisi mabuk keyakinan dan niatnya tidak sah, sehingga ia serupa dengan orang *ma'-*

---

745 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 133 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 288; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 332; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 123, 131; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 385; *Haasyiyah Ad-Dasuqi ala Syarh Al-Kabiir*, juz 4, hlm. 301

746 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 364 dan halaman berikutnya; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 359, 362

tuuh (idiot). Juga, karena ia adalah orang yang hilang akalnya, sehingga kemurtadannya dianggap tidak sah, sama seperti orang yang sedang tidur. Juga, karena dalam kondisi seperti itu, ia bukan orang mukallaf sehingga kemurtadannya tidak sah, sama seperti orang gila.[747]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah berdasarkan pendapat madzhab mereka, dan ulama Hanabilah berdasarkan salah satu dari dua versi riwayat dari imam Ahmad yang *azhhar*, menyatakan bahwa kemurtadan dan keislaman orang yang sedang dalam kondisi mabuk yang kemabukannya itu memang disengaja adalah tetap sah, sebagaimana pula talak dan berbagai pen-*tasharufan*-nya yang lain juga sah. Juga, karena para sahabat menetapkan atas diri seseorang yang mabuk hukuman *hadd al-firyah* (membuat-buat kebohongan, menuduh orang lain telah berbuat zina tanpa *bayyinah*) yang ia buat-buat ketika dirinya sedang dalam kondisi mabuk.

Para sahabat memosisikan tindakan yang menyebabkan pelakunya sangat berpotensi membuat-buat kebohongan dan menuduh orang lain berbuat zina (yaitu tindakan mabuk), pada posisi tindakan membuat-buat kebohongan dan menuduh orang lain berbuat zina itu sendiri.[748] Akan tetapi, orang yang murtad ketika dalam keadaan mabuk tersebut tidak langsung dihukum bunuh, akan tetapi ia diminta bertobat terlebih dahulu setelah dirinya sadar selama tiga hari.

Adapun baligh, menurut Imam Abu Hanifah, Muhammad, ulama Malikiyah, dan ulama Hanabilah, bukan termasuk syarat sahnya kemurtadan. Sehingga oleh karena itu, kemurtadan anak kecil yang sudah mumayyiz tetap dianggap sah. Akan tetapi menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, ia tidak dihukum bunuh dan tidak dipukul, akan tetapi ia dipaksa untuk masuk Islam pada saat dirinya baligh,[749] dipenjara, dan dihukum pukul (cambuk). Jika kemurtadannya dihukumi sah, berarti apabila ia telah memiliki isteri, maka isterinya itu terlepas dan tertalak dari dirinya. Juga, ia tidak dikenai sanksi hukuman orang murtad, karena ia belum termasuk orang yang memiliki kelayakan untuk dikenai kewajiban hukuman di dunia.

Sementara itu, Imam Syafi'i dan Abu Yusuf mengatakan, baligh adalah termasuk syarat sahnya kemurtadan. Oleh karena itu, kemurtadan anak kecil yang sudah mumayyiz adalah tetap tidak sah, sebagaimana orang gila, karena mereka berdua termasuk orang yang tidak mukallaf. Oleh karena itu, ucapan dan keyakinan mereka berdua tidak dianggap dan tidak diperhitungkan. Yakni, menurut Imam Syafi'i dan Abu Yusuf, keislaman anak kecil yang sudah mumayyiz berarti juga belum sah. Hal ini berdasarkan hadits,

"Pentaklifan diangkat dari tiga orang, yaitu, anak kecil hingga ia baligh, orang tidur hingga ia terbangun, dan orang gila hingga ia sembuh."

Sebagaimana keterangan yang terdapat dalam *Fathul Baarii* dan yang lainnya, Abu Hanifah akhirnya kembali kepada pendapat Abu Yusuf.

---

747 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 134; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 3, hlm. 311 dan halaman berikutnya

748 *Mughnil Muhtaaj,* juz 4, hlm. 137; *Al-Mughnii,* juz 8, hlm. 147 dan halaman berikutnya

749 Hal ini sama seperti anak kecil yang dihukumi sebagai orang Muslim mengikuti kedua orang tuanya, kemudian ia mencapai usia akil baligh sebagai orang kafir, namun setelah baligh itu tidak di dengar dari dirinya suatu pernyataan kemurtadan, maka dalam hal ini ia dipaksa untuk Islam dan ia tidak dihukum bunuh. Apabila ia telah menyatakan Islam setelah baligh, kemudian ia murtad, maka ia baru bisa dihukum bunuh. Lihat, *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 3, hlm. 335.

Jumhur ulama selain ulama Syafi'iyah mengatakan, keislaman anak kecil yang sudah mumayyiz adalah sah. Hal ini berdasarkan hadits,

"Setiap anak terlahir dalam keadaan menetapi fitrah."[750]

Juga, berdasarkan hadits,

"Barangsiapa mengucapkan kalimat, laa ilaaha illallaah, maka ia masuk surga."[751]

Kesimpulannya, menurut jumhur ulama, keislaman dan kemurtadan anak kecil yang sudah mumayyiz adalah sah. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah, keislaman dan kemurtadan anak kecil yang meskipun sudah mumayyiz adalah tidak sah.

Dalam hal ini, penulis mengunggulkan pendapat jumhur terkait masalah keislaman anak kecil yang sudah mumayyiz, berdasarkan dalil keislaman Ali ibnu Abi Thalib r.a. ketika ia masih kecil. Terkait masalah kemurtadan anak kecil yang sudah mumayyiz, maka yang lebih utama adalah mengambil pendapat Imam Syafi'i dan Abu Yusuf, yaitu kemurtadannya tidak sah, karena tidak ada pentaklifan sebelum baligh.

Adapun laki-laki, maka bukan termasuk syarat sahnya kemurtadan berdasarkan kesepakatan ulama. Oleh karena itu, kemurtadan orang perempuan adalah sah.

b. Atas kemauan dan keinginan sendiri.

Oleh karena itu, kemurtadan orang yang dipaksa adalah tidak sah berdasarkan kesepakatan ulama, selama hatinya masih tetap tenang dan kokoh pada keimanan, sebagaimana yang sudah pernah disinggung pada pembahasan seputar *al-ikraah* (paksaan).[752]

3. HUKUM-HUKUM ORANG MURTAD

a. Hukuman Bunuh bagi Orang Murtad

Orang murtad tidak dibunuh kecuali jika ia adalah orang baligh, berakal, tidak bertobat dari kemurtadannya dan kemurtadannya itu tertetapkan dan terbukti dengan pengakuan atau kesaksian. Ulama sepakat bahwa orang murtad dihukum bunuh, berdasarkan hadits,

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

"Barangsiapa menukar agamanya, bunuhlah ia."[753]

Juga berdasarkan hadits,

لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ الثَّيِّبُ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ

"Tidak halal (menumpahkan) darah seorang Muslim kecuali terhadap salah satu dari tiga orang, yaitu, orang yang telah menikah yang berzina, jiwa dengan jiwa (pembu-

---

[750] HR. Bukhari, Muslim, Ahmad, Malik dalam kitab *Al-Muwaththa'*. At-Tirmidzi dan Abu Dawud dari Abu Hurairah r.a dengan redaksi, *"Tidak ada seorang anak pun melainkan ia terlahir dalam keadaan menetapi fitrah, al-Hadiits."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Ya'la, ath-Thabrani, dan al-Baihaqi dari Al-Aswad Ibnu Sari' r.a dengan redaksi, *"Setiap anak terlahir dalam keadaan menetapi fitrah, al-Hadiits."* Lihat, *Jaami'ul Ushuul*, juz 1, hlm. 178; *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 200; *Al-Jaami'ush Shaghiir*, juz 2, hlm. 94. Yang dimaksud dengan fitrah adalah, bahwa ia dalam keadaan tersiapkan untuk Islam.

[751] *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 134; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 137; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 133, 145 dan halaman berikutnya. Hadits ini diriwayatkan oleh Al-Bazzar dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a. Ini adalah hadits shahih mutawatir yang diriwayatkan dari tiga puluh empat sahabat dengan redaksi, *"Barangsiapa mengucapkan, laa ilaaha illallaah, maka wajib bagi dirinya surga."* Lihat, *An-Nazhm Al-Mutanaatsir min Al-Hadiits Al-Mutawaatir*, karya Al-Kattani, hlm. 28; *Al-Jaami'ush Shaghiir*, juz 2, hlm. 177; *Majma' Az-Zawaa'id*, juz 10, hlm. 81 dan halaman berikutnya.

[752] *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 134; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 137; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 145; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 353, 358

[753] HR. *Al-Jamaa'ah* kecuali imam Muslim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah dan Abdur Razzaq dari Ikrimah dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. *Takhriij* hadits ini telah disebutkan di bagian terdahulu. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 190.

nuh), dan orang yang meninggalkan agamanya (murtad) yang memisahkan diri dari jamaah (kaum Muslimin)."[754]

Ulama berijma' bahwa orang murtad harus dihukum bunuh, begitu pula dengan perempuan murtad menurut jumhur ulama selain ulama Malikiyah. Hal ini berdasarkan hadits yang menceritakan, bahwasannya ada seorang perempuan bernama Ummu Marwan murtad dan keluar dari Islam, lalu hal itu pun sampai kepada Rasulullah saw. lalu beliau memerintahkan supaya ia diminta untuk bertobat, dan jika tidak mau bertobat, maka ia dibunuh.[755]

Dalam sebuah hadits Mu'adz r.a, disebutkan, "*Bahwasannya Rasulullah tatkala mengutusnya ke Yaman, beliau berpesan kepadanya, 'Siapa saja orang laki-laki yang murtad dari Islam, maka serulah ia untuk bertobat dan kembali kepada Islam, apabila ia bersedia bertobat dan kembali kepada Islam, maka biarkanlah ia, Namun apabila ia tetap tidak mau bertobat dan tidak mau kembali kepada Islam, bunuhlah ia. Siapa saja orang perempuan yang murtad dari Islam, maka serulah ia untuk bertobat dan kembali kepada Islam, apabila ia bersedia bertobat dan kembali kepada Islam, maka biarkanlah ia. Namun, apabila ia tetap tidak mau bertobat dan tidak mau kembali kepada Islam, bunuhlah ia.*"[756]

Al-Hafizh ibnu Hajar berkata, "Sanad hadits ini *hasan*, dan hadits ini merupakan nash untuk permasalahan yang masih diperselisihkan, maka oleh karena itu, hadits inilah yang harus menjadi rujukan."

Sementara itu, ulama Malikiyah menga-takan, orang perempuan yang murtad tidak dihukum bunuh, akan tetapi ia harus dipaksa untuk kembali kepada Islam dengan cara dipenjara sampai ia bersedia masuk Islam lagi atau mati. Karena ia telah melakukan suatu kejahatan yang sangat besar dan berat. Setiap tiga hari sekali, ia dikenai hukuman pukul untuk memberi tekanan lebih dalam usaha memaksa dirinya untuk kembali kepada Islam. Seandainya ada seseorang membunuh perempuan itu, orang yang membunuhnya itu tidak terkena sanksi apa-apa, karena adanya unsur syubhat. Dalil yang mereka jadikan landasan pendapat ini adalah hadits, "*Janganlah kamu membunuh perempuan.*"

Dalam sebuah hadits sahih yang lain disebutkan bahwasannya Rasulullah saw. melarang membunuh kaum perempuan. Karena hukum bunuh itu bertujuan untuk mencegah ancaman tindakan memerangi Islam oleh si murtad bukan karena kekafirannya. Oleh karena itu, hukum bunuh bagi orang murtad adalah hanya ditujukan kepada orang murtad yang memiliki potensi dan kemampuan untuk melakukan penyerangan dan perang kepada Islam, yaitu orang laki-laki bukan orang perempuan, karena struktur fisik orang perempuan tidak memiliki potensi untuk melakukan hal itu.[757]

Adapun menyangkut masalah prosedur *istitaabah* (meminta untuk bertobat) sebelum dilakukannya eksekusi terhadap si murtad, maka menurut ulama Malikiyah, prosedur *istitaabah* itu dianjurkan untuk dilakukan, yaitu si murtad diminta untuk bertobat dan menawar-

754 HR. Bukhari dan Muslim dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 231; *Al-Ilmaam*, hlm. 443

755 HR. Ad-Daraquthni dan al-Baihaqi dari Jabir r.a, sanad hadits ini dhaif. Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari jalur yang lain yang dhaif juga dari Aisyah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 192; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 458; *Talkhiishul Habiir*, juz 4, hlm. 49.

756 HR. Ath-Thabrani dalam Mu'jamnya dari Mua'dz Ibnu Jabal r.a. Al-Hafizh Ibnu Hajar mengatakan, bahwa sanad hadits ini *hasan*. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 193; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 457.

757 *Al-Mabsuuth*, juz 10, hlm. 98 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 385 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 134; *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 3, hlm. 384 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 3, hlm. 312, 326

kan Islam kepadanya, karena ada kemungkinan ia bersedia untuk masuk Islam lagi. Namun, prosedur itu tidak wajib dan tidak menjadi sebuah keharusan, karena dakwah Islam telah sampai kepadanya.

Selanjutnya apabila ia bersedia untuk kembali kepada Islam lagi, maka itu disambut dengan baik. Namun, apabila ia tidak bersedia, maka imam mencermati dan mengkaji perkaranya. Apabila ia mencoba merenungi dan berpikir-pikir untuk bertobat, atau dirinya meminta waktu penangguhan, maka ia diberi kesempatan selama tiga hari. Namun, apabila ia tidak mencoba merenungi dan berpikir-pikir untuk tobat, atau dirinya tidak meminta penangguhan, maka ia langsung dihukum bunuh. Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Umar ibnul Khaththab r.a., "Umar ibnul Khaththab menemui seorang laki-laki dari pasukan kaum Muslimin, lalu bertanya, "Apakah ada suatu berita yang langka?" Laki-laki itu menjawab, "Benar, ada seorang laki-laki kafir kepada Allah setelah dirinya Islam, lalu kami membunuhnya."

Mendengar berita itu, Umar ibnul Khaththab r.a. pun berkata, "Kenapa tidak kalian tahan orang itu selama tiga hari dan kamu beri makan sepotong roti setiap harinya, siapa tahu ia bertobat." Kemudian Umar ibnul Khaththab r.a berkata lagi, "Ya Allah, sesungguhnya hamba tidak hadir pada kejadian itu, tidak memerintahkan hal itu (langsung membunuh orang murtad tersebut tanpa ditahan selama tiga hari terlebih dahulu untuk diminta bertobat), dan hamba tidak menyetujuinya."[758]

Hanya saja, Al-Kamal ibnul Hammam mengatakan bahwa zahir pernyataan cuci tangan Umar ibnul Khaththab r.a. itu menunjukkan bahwa prosedur *istitaab* adalah wajib dan harus dilakukan.

Tata cara dan mekanisme pertobatan orang murtad adalah, ia berlepas diri dari semua agama selain Islam. Seandainya ia hanya berlepas diri dari kekafiran yang sebelumnya ia berpindah kepadanya, itu sudah cukup, karena maksud dan tujuan yang diinginkan sudah terwujud. Jadi, tobatnya orang murtad dan setiap orang kafir adalah dengan mengucapkan dua kalimat syahadat.[759]

Sementara itu, jumhur ulama mengatakan, sebelum orang laki-laki murtad dan orang perempuan murtad dihukum bunuh, maka wajib untuk melakukan prosedur *istitaabah* (memintanya bertobat) sebanyak tiga kali terlebih dahulu. Hal ini berdasarkan hadits Ummu Marwan di atas, dan apa yang bersumber dari Umar ibnul Khaththab r.a. yang menyatakan kewajiban untuk melakukan prosedur *istitaabah* terlebih dahulu. Hal ini tidak bertentangan dengan larangan membunuh kaum perempuan yang dijadikan sebagai landasan dalil ulama Malikiyyah. Karena, hadits larangan membunuh kaum perempuan tersebut dipahami dalam konteks perempuan kafir harbi, sedangkan hadits Ummu Marwan tersebut dipahami dalam konteks perempuan murtad.[760]

Kesimpulannya, prosedur *istitaabah* (meminta si murtad untuk bertobat dan kembali kepada Islam) hukumnya hanya bersifat sunnah dan anjuran bukan merupakan sebuah keharusan menurut ulama Malikiyah.[761] Sedangkan menurut jumhur, prosedur itu hukumnya wajib dan merupakan sebuah keharusan. Oleh karena itu, apabila ada suatu perkara yang

---

758 HR. Malik dalam kitab *Al-Muwaththa'*, Imam Syafi'I, dan Al-Baihaqi melalui jalurnya dari Muhammad Ibnu Abdillah Ibnu Abdil Qadir, ia berkata, "Ada seorang laki-laki utusan Abu Musa al-Asy'ari datang menghadap Umar Ibnul Khaththab." Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 7, hlm. 191; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 460

759 *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab*, juz 4, hlm. 149; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 360

760 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 448; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 304, *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 139 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 124 dan halaman berikutnya; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 358

761 *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 148

memang masih samar, belum jelas dan masih kabur bagi si murtad itu yang kemungkinan itu menjadi motif yang melatarbelakangi kemurtadannya tersebut, maka harus dijelaskan terlebih dahulu kepadanya, karena zahirnya seseorang tidak murtad kecuali karena memang ada suatu hal yang belum jelas dan masih kabur baginya.

Menurut ulama Malikiyah, dianjurkan untuk menahan si murtad itu selama tiga hari dan setiap harinya ia diminta untuk bertobat dan kembali kepada Islam. Sehingga apabila selama tiga hari itu, ia akhirnya masuk Islam lagi, maka ia dilepaskan, namun jika selama tiga hari itu ia tetap dalam kemurtadannya dan tidak kembali lagi kepada Islam, maka ia dihukum bunuh, berdasarkan hadits, *"Barangsiapa menukar agamanya, bunuhlah ia."*[762]

Orang yang berwenang melakukan eksekusi mati terhadap si murtad adalah imam atau wakilnya. Apabila ada seseorang membunuh si murtad itu tanpa seizin imam atau wakilnya, berarti ia telah melakukan tindakan tidak baik dan ia dikenai hukuman *ta'zir*, akan tetapi ia tidak terkena sanksi dan tuntutan pertanggungjawaban apa-apa atas pembunuhan itu, sekalipun pembunuhan itu ia lakukan sebelum si murtad itu menjalani proses *istitaabah* atau sekalipun si murtad itu adalah anak kecil yang sudah mumayyiz. Kecuali jika si murtad itu bergabung dengan *daarul harb*, maka siapa pun boleh membunuhnya dan mengambil apa yang ada bersamanya.

b. Hukum Harta Kekayaan Orang Murtad dan Berbagai Pentasharufannya

Sudah tidak diperselisihkan lagi, bahwa apabila orang murtad kembali masuk Islam lagi, harta bendanya tetap menjadi miliknya berdasarkan kepemilikan sebelumnya. Begitu juga, tidak diperselisihkan lagi bahwa apabila ia mati atau dibunuh atau bergabung dengan *daarul harb*, maka harta bendanya hilang dari kepemilikannya, atau dengan kata lain kepemilikannya terhadap harta benda itu hilang.

Selanjutnya, para ulama berselisih pendapat seputar apakah hilangnya kepemilikan si murtad dari harta bendanya karena mati, dibunuh, atau bergabung dengan *daarul harb* itu berlaku semenjak kemurtadannya, yakni berlaku surut ke belakang semenjak kemurtadannya, ataukah hanya semenjak terjadinya sebab-sebab tersebut (mati, dibunuh, atau bergabung dengan *daarul harb*).

Imam Abu Hanifah (dan pendapatnya ini adalah pendapat yang shahih dalam madzhab Hanafi), Imam Syafi'i berdasarkan pendapat yang azhar dari ketiga pendapatnya, Imam Malik berdasarkan pendapat yang *raajih* dalam madzhabnya, dan zahir pernyataan Imam Ahmad mengatakan bahwa dengan kemurtadannya itu, semua aset kekayaan orang murtad statusnya langsung menjadi *mauquuf* (digantungkan), yakni ia dikenai status *al-hajr* (larangan mentasharufkan harta, aset-asetnya dibekukan) sampai nasib akhirnya benar-benar jelas dan pasti.

Apabila ia kembali kepada Islam lagi, maka jelas bahwa aset itu tetap menjadi miliknya. Namun apabila ia mati atau dibunuh ketika ia masih murtad, atau ia bergabung dengan *daarul harb* dan bergabungnya dirinya ke *daarul harb* itu sudah disahkan dengan putusan hukum pengadilan, maka jelas bahwa kepemilikannya hilang dari aset dan harta bendanya itu, atau dengan kata lain kepemilikannya terhadap aset dan harta bendanya itu hilang dan hukum ini berlaku surut ke belakang, yakni hilangnya kepemilikannya itu berlaku semenjak ia murtad.

762 HR. Bukhari, Abu Dawud, an-Nasa'i, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Imam Ahmad dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. *Takhriij* hadits ini telah disebutkan di bagian terdahulu

Menurut Imam Abu Hanifah, harta kekayaan yang ia peroleh ketika ia masih Islam, itu berpindah kepada ahli warisnya yang Islam karena kemurtadannya itu diposisikan seperti kematiannya, sehingga dengan begitu, di sini sudah terpenuhi syarat waris antara Muslim dengan Muslim lainnya. Sedangkan harta kekayaan yang ia peroleh ketika ia telah murtad, statusnya menjadi harta fai` bagi kaum Muslimin dan dimasukkan ke dalam Baitul mal. Karena harta kekayaan yang ia peroleh ketika telah murtad, itu berarti harta kekayaan yang diperoleh oleh seseorang yang dimubahkan darahnya yang di dalamnya tidak terdapat suatu hak seorang pun, sehingga statusnya adalah menjadi harta fai` seperti harta benda milik kafir harbi.

Begitu pula halnya dengan berbagai pentasharufan (kontrak, akad) yang ia lakukan ketika telah murtad, seperti jualbeli, hibah, wasiat, dan sebagainya, statusnya juga *mauquuf* menurut Imam Abu Hanifah. Apabila ia kembali lagi kepada Islam, jelas pentasharufannya itu sah. Apabila ia mati atau dibunuh ketika dalam keadaan masih murtad, pentasharufannya itu batal. Hanya saja, ulama Syafi'iyah mengatakan, apabila pentasharufan yang dilakukannya itu merupakan pentasharufan yang memungkinkan untuk di-*mauquuf*-kan seperti wasiat, maka pentasharufan itu *mauquuf*, namun apabila pentasharufannya itu merupakan pentasharufan yang tidak memungkinkan untuk di-*mauquuf*-kan, seperti jual beli, hibah, dan *rahn* (gadai), maka pentasharufan itu batal. Karena ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa me-*mauquuf*-kan akad adalah batal dan tidak sah.

Dalil dan argumentasi ulama Syafi'iyah adalah, orang yang murtad keterjagaan dan keterlindungan (*'ishmah*) jiwanya hilang karena kemurtadannya itu karena ia harus dibunuh. Begitu pula keterjagaan dan keterlindungan hartanya juga hilang, karena keterjagaan dan keterlindungan harta mengikuti keterjagaan dan keterlindungan jiwa, sehingga kepemilikannya terhadap harta bendanya menjadi hilang. Juga, karena orang murtad dalam posisi terancam untuk dibunuh, dan pembunuhan berujung kepada kematian, sementara status kepemilikan seseorang menjadi hilang karena kematian dirinya, dan hukum ini berlaku surut ke belakang, yaitu sejak terjadinya sebab yang membawa kepada kematian.

Berdasarkan pertimbangan adanya kemungkinan ia kembali kepada Islam lagi, kita menetapkan bahwa hilangnya kepemilikannya itu tidak langsung terjadi seketika, akan tetapi diberhentikan dan ditangguhkan sementara waktu sampai jelas dan pasti sikap akhirnya. Apabila ia kembali kepada Islam lagi, jelas bahwa kemurtadan itu tidak lagi menjadi sebab hilangnya kepemilikan. Apabila ketika masih murtad, ia mati atau dibunuh atau bergabung dengan *daarul harb* (musuh), jelas bahwa kemurtadannya itu berarti bisa menjadi sebab hilangnya kepemilikannya tersebut dan hukum hilangnya kepemilikan ini berlaku surut ke belakang, yakni berlaku sejak terjadinya kemurtadan, dan suatu hukum (akibat) tidak tertinggal dari sebabnya.

Sementara itu, dua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) dan ulama Hanabilah berdasarkan pendapat yang *raajih* menurut mereka menyatakan bahwa kepemilikan orang murtad tidak lantas hilang begitu saja hanya semata-mata karena kemurtadannya saja, akan tetapi hilangnya kepemilikannya itu terjadi karena kematian atau dibunuh. Karena dampak kemurtadan hanya berimplikasi pada status darahnya, yaitu berubah menjadi mubah, bukan pada status kepemilikannya, sama seperti orang yang terkena vonis hukuman rajam dan qishas. Juga, karena ia masih berstatus mukallaf, sehingga ia memiliki *al-ahliyyah* (kelayakan, kepatutan) yang sem-

purna, makanya eksistensi kepemilikannya dihukumi masih tetap ada.

Hilangnya *'ishmah* (keterjagaan dan keterlindungan) jiwa tidak mesti harus berkonsekuensi hilangnya kepemilikan, berdasarkan dalil dan bukti bahwa orang yang dikenai hukuman rajam dan sebagainya adalah orang yang *'ishmah* jiwanya hilang, namun kepemilikannya masih tetap ada, tidak ikut hilang.

Hanya saja, ulama Hanabilah mengatakan, seandainya orang murtad tersebut bergabung dengan *daarul harb* (musuh yang memerangi Islam), kepemilikannya juga tetap tidak hilang, akan tetapi yang berlaku hanya dimubahkan bagi siapa pun untuk langsung membunuhnya tanpa harus didahului dengan prosedur *istitaabah* terlebih dahulu. Dan bagi orang yang berhasil membunuhnya, ia boleh mengambil harta benda si murtad tersebut. Karena dengan dirinya bergabung dengan *daarul harb*, statusnya telah berubah menjadi kafir harbi dan hukum dirinya juga sama seperti hukum kaum kafir harbi lainnya. Dan ketika itu, status pentasharufan yang dilakukan oleh si murtad itu ditangguhkan dan digantungkan (*mauquuf*).

Ibnu Muflih al-Hanbali dalam kitab *Al-Mubdi'* mengatakan, berdasarkan pendapat madzhab, berbagai pentasharufan yang dilakukan oleh si murtad berupa jualbeli, hibah, wakaf, dan sebagainya statusnya adalah *mauquuf*. Karena itu adalah masalah harta yang menyangkut hak orang lain, oleh karena itu, statusnya ditangguhkan, sama seperti derma yang dilakukan oleh orang yang sedang sakit. Pendapat madzhab menyatakan, si murtad itu dilarang melakukan pentasharufan terhadap harta tersebut, untuk selanjutnya dilihat.

Apabila ia akhirnya kembali kepada Islam lagi, kepemilikan dan berbagai pentasharufannya menjadi positif dan sah. Namun jika ia tidak kembali lagi kepada Islam, berbagai pentasharufannya itu batal. Yakni, apabila ia akhirnya mati atau dibunuh dalam keadaan masih murtad, maka pentasharufannya batal, sebagai bentuk pemberatan atas dirinya dengan terputusnya pahalanya, berbeda dengan pentasharufan orang yang sedang sakit.

Adapun kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, kepemilikan orang murtad langsung hilang dari harta bendanya dengan semata-mata dirinya bergabung dengan *daarul harb*, sama seperti jika ia mati atau dibunuh, dan harta bendanya itu berpindah kepada ahli warisnya. Berbagai pentasharufan yang dilakukannya terhadap hartanya dianggap berlaku efektif (*naafidz*).

Hanya saja, Abu Yusuf mengatakan, berbagai pentasharufan yang dilakukannya berlaku efektif sama seperti pentasharufan orang-orang biasa pada umumnya yang sehat fisiknya, karena memungkinkan bagi dirinya untuk kembali kepada Islam, sehingga ia akhirnya bisa terbebas dari dibunuh. Adapun orang yang sedang sakit, maka tidak memungkinkan bagi dirinya untuk menolak dan menjauhkan sakitnya itu dari dirinya, sehingga, tidak ada kemiripan dan keserupaan di antara keduanya (orang murtad dan orang sakit).

Sementara itu, Muhammad mengatakan, pentasharufan yang dilakukan oleh orang murtad berlaku efektif sama seperti orang yang sedang menderita sakit *maradhul maut* (sakit keras, penyakit yang mematikan), dalam arti derma yang dilakukannya tidak berlaku efektif kecuali hanya pada batasan sepertiga dari harta kekayaannya. Karena orang murtad dalam keadaan terancam mati dengan dilaksanakannya hukum bunuh atas dirinya, sehingga ia serupa dengan orang yang sedang sakit *maradhul maut*.

Perlu diperhatikan di sini, perbedaan pendapat antara Imam Abu Hanifah dan kedua rekannya itu (Muhammad dan Abu Yusuf) hanya menyangkut orang murtad laki-laki. Adapun

orang murtad perempuan, kepemilikannya tidak hilang dari harta bendanya tanpa ada perbedaan pendapat di antara mereka. Pentasharufannya terhadap harta bendanya berlaku efektif, karena menurut mereka, orang perempuan murtad tidak dihukum bunuh, sehingga kemurtadannya itu tidak bisa menjadi sebab hilangnya kepemilikannya dari harta bendanya. Karena itu, pentasharufannya terhadap harta bendanya berlaku efektif.[763]

c. Hukum Waris Orang Murtad

Apabila ada orang murtad meninggal dunia atau dibunuh, pertama-tama yang dilakukan adalah melunasi utang-utangnya, tanggungan denda kejahatannya, nafkah isteri dan kerabatnya. Karena semua itu adalah hak-hak yang tidak boleh dilalaikan.

Sedangkan sisa dari hartanya yang ada, statusnya adalah sebagai harta fai` bagi kaum Muslimin dan dimasukkan ke dalam Baitul Mal. Ini adalah pendapat ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah.[764] Hal ini berdasarkan hadits,

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

"Orang Muslim tidak bisa mewarisi orang kafir, dan orang kafir tidak bisa mewarisi orang Muslim."[765]

Sementara itu, Imam Abu Hanifah mengatakan, apabila orang murtad meninggal dunia atau dibunuh atau bergabung dengan *daarul harb* (kaum kafir yang memusuhi dan memerangi Islam), sementara ia meninggalkan sejumlah harta kekayaan yang terdapat di kawasan *daarul Islam* (negeri Islam), maka harta kekayaan yang ia dapatkan ketika ia masih Islam berpindah kepada ahli warisnya. Sedangkan harta kekayaan yang ia dapatkan selama dirinya murtad, statusnya menjadi harta fai` dan dimasukkan ke dalam Baitul mal. Karena hukum waris berlaku surut ke belakang, sehingga harta kekayaan yang ia dapatkan ketika ia masih Islam bisa diwarisi oleh ahli warisnya, karena itu ia dapatkan sebelum dirinya murtad, sehingga hukum waris berlaku surut ke belakang terkait harta yang didapatkan ketika masih Islam.

Sedangkan harta kekayaan yang ia dapatkan selama dirinya murtad, statusnya menjadi harta fai`, karena kepemilikannya hilang karena kemurtadannya itu, sehingga harta yang ia dapatkan selama dirinya murtad itu berarti tidak ada pemiliknya, makanya tidak bisa diwarisi. Sebab, di sini tidak mungkin dikatakan bahwa hukum waris berlaku surut ke belakang untuk hasil yang didapatkan selama murtad, karena hasil yang ia dapatkan selama murtad itu tidak dianggap.

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, seluruh harta kekayaan orang murtad itu menjadi milik ahli warisnya, baik harta yang didapatkan sebelum murtad maupun harta yang didapatkan setelah murtad. Karena kaidahnya menurut mereka berdua adalah, bahwa kepemilikan orang murtad tidak hilang dari harta kekayaannya, akan tetapi masih tetap, karena sebagaimana yang telah kita ketahui, ia adalah orang yang memiliki kelayakan, kepatutan, dan kompetensi (*al-ahliyyah*) untuk memiliki.

---

[763] Lihat, *Al-Mabsuuth* karya As-Sarakhsi, juz 10, hlm. 101; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 150 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 390-397; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 136; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 3, hlm. 285; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 328; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 305 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 142; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 128 dan halaman berikutnya; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3, hlm. 361; *Al-Mubdi' Syarh Al-Muqni'* karya Ibnu Muflih, salah seorang pakar sejarah dari kalangan ulama Hanabilah, 916-984; cet. Al-Maktab Al-Islami Damaskus

[764] *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 304; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 142; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 128 dan halaman berikutnya

[765] HR. Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ibnu majah dari Usamah Ibnu Zaid r.a. Ini adalah hadits shahih. Lihat, *Talkhiishul Habiir*, juz 3, hlm. 84; *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 98; *Al-Ilmaam*, hlm. 388

Jika ia mati atau mengalami sesuatu yang semakna dengan kematian, maka harta kekayannya itu otomatis berpindah ke tangan ahli warisnya. Hukum pewarisan dianggap berlaku surut ke belakang, yaitu ke masa sesaat sebelum dirinya murtad, sehingga itu menjadikan seakan-akan harta kekayaannya itu ia dapatkan ketika masih Islam lalu diwarisi oleh ahli warisnya ketika masih Islam, sehingga di sini terpenuhi syarat pewarisan seorang Muslim dari seorang Muslim.

Kemudian Imam Abu Hanifah berbeda pendapat dengan kedua rekannya (Muhammad dan Abu Yusuf) seputar status *ahliyyatul waraatsah* (kelayakan dan kepatutan mewarisi) yang dimiliki oleh ahli waris, apakah status ahli waris itu yang diperhitungkan adalah pada saat kemurtadan orang yang diwarisi ataukah pada saat meninggalnya orang murtad yang diwarisi itu?

Kedua rekan Imam Abu Hanifah mengatakan, yang diperhitungkan adalah status ahli waris pada saat meninggalnya atau dibunuhnya si murtad yang diwarisi itu. Karena menurut mereka berdua, hilangnya kepemilikan orang murtad adalah terjadi dengan kematian dirinya atau dengan hal yang semakna dengan kematian. Oleh karena itu, apabila ahli warisnya memenuhi syarat dan ketentuan kepatutan dan kelayakan untuk mewarisi (*ahliyyatul waraatsah*), yaitu berstatus Muslim dan merdeka pada saat si murtad itu meninggal dunia atau mengalami hal yang semakna dengan kematian, maka ia berhak mewarisi. Jika tidak, maka tidak berhak mewarisi.

Adapun Imam Abu Hanifah, ada dua versi riwayat dari dirinya. Versi riwayat pertama mengatakan, yang diperhitungkan adalah status ahli waris pada saat kemurtadan si murtad yang diwaris. Jadi, yang penting, pada saat murtadnya si murtad itu, ahli waris memenuhi syarat dan ketentuan kelayakan dan kepatutan untuk mewarisi, meskipun setelah itu, kelayakan dan kepatutan itu hilang dari dirinya. Apabila ketika orang yang bersangkutan murtad, ahli warisnya memiliki kelayakan dan kepatutan untuk mewarisi, maka ia berhak mewarisi, meskipun setelah itu, kelayakan dan kepatutan dirinya untuk mewarisi itu hilang dari dirinya.

Versi riwayat kedua mengatakan, kelayakan dan kepatutan untuk mewarisi itu harus tetap ada dan dimiliki sampai si murtad yang diwarisi itu mati atau dibunuh. Oleh karena itu, barangsiapa memiliki kelayakan dan kepatutan untuk mewarisi pada saat kemurtadan orang yang diwaris, yaitu ia seorang Muslim dan merdeka, dan kelayakan itu terus ia miliki sampai si murtad yang diwaris itu mati atau bergabung dengan *daarul harb*, maka ia berhak mewarisi.

Pendapat yang lebih sahih sebagaimana yang disebutkan dalam kitab *Al-Mabsuuth* adalah, yang diperhitungkan adalah status ahli waris pada saat si murtad yang diwaris itu mati atau dibunuh, atau bergabung dengan *daarul harb*. Karena sesuatu yang baru muncul setelah terbentuknya sebab kepemilikan, namun sebab itu belum sempurna, adalah sama seperti sesuatu yang baru muncul pada saat munculnya pokok sebab. Misalnya, tambahan yang terlahir dari barang yang dijual seperti anak dan buah sebelum pihak pembeli melakukan *al-qabdhu* (serah terima) terhadap barang yang dijual itu, maka tambahan itu diikutkan kepada barang yang dijual, sehingga statusnya juga termasuk barang yang menjadi objek akad, seakan-akan tambahan itu telah ada ketika awal akad, dan harga yang disepakati berarti harga untuk keseluruhannya, yaitu barang yang dijual berikut tambahannya itu.[766]

766 *Al-Mabsuuth* karya As-Sarakhsi, juz 10, hlm. 102; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 391; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 138; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 286; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 328

Apabila ada orang murtad bergabung dengan *daarul harb* dan hakim pun mengeluarkan keputusan resmi yang menyatakan hal itu, maka utang-utangnya yang belum jatuh tempo berubah menjadi telah jatuh tempo, dan harta kekayaan yang ia dapatkan ketika masih Islam dipindahkan ke tangan ahli warisnya yang Islam menurut ulama Hanafiyah.

- *Apakah Bergabungnya Orang Murtad ke Daarul Harb Baru Dianggap Resmi dengan Syarat Jika Memang Telah Dikukuhkan oleh Keputusan Hakim Ataukah Tidak?*

Dalam hal ini ada dua versi riwayat menurut ulama Hanafiyah. Versi riwayat pertama mengatakan, bergabungnya orang murtad dengan *daarul harb* baru bisa dianggap resmi jika telah dikukuhkan oleh keputusan hakim, karena masih ada kemungkinan ia akan kembali lagi ke *daarul Islam.* Namun zahir riwayat yang ada menyatakan sebaliknya, yaitu bahwa resminya si murtad bergabung dengan *daarul harb* itu tidak membutuhkan pengukuhan dan keputusan hakim.

Hanya saja, terkait masalah ketika bergabungnya si murtad itu dengan *daarul harb* dikukuhkan dengan keputusan resmi hakim, kedua rekan Imam Abu Hanifah berbeda pendapat seputar status *ahliyyatul waraatsah* ahli waris, apakah yang diperhitungkan adalah *ahliyyatul waraatsah* ahli waris pada saat dikeluarkannya keputusan resmi hakim bahwa ia bergabung dengan *daarul harb* ataukah ketika si murtad itu bergabung dengan *daarul harb* meskipun itu belum dikukuhkan secara resmi oleh keputusan hakim?

Menurut Abu Yusuf, yang diperhitungkan adalah status ahli waris pada saat dikeluarkannya keputusan resmi yang menyatakan bahwa si murtad itu bergabung dengan *daarul harb.* Oleh karena itu, apabila pada saat dikeluarkannya keputusan resmi itu, ahli waris memiliki *ahliyyatul waraatsah,* maka ia bisa mewarisi. Karena kepemilikan si murtad itu belum hilang kecuali ketika telah dikeluarkannya keputusan resmi dari hakim yang mengukuhkan kebergabungannya dengan *daarul harb,* sementara hanya sekadar baru bergabung saja dan belum dikukuhkan secara resmi oleh keputusan hakim dianggap baru seperti orang yang hilang. Ini adalah pendapat yang lebih *raajih.*

Sementara menurut Muhammad, yang diperhitungkan adalah status ahli waris pada saat si murtad itu bergabung dengan *daarul harb,* meskipun belum dikukuhkan secara resmi oleh hakim. Oleh karena itu, apabila si ahli waris memiliki *ahliyyatul waraatsah* ketika si murtad itu bergabung dengan *daarul harb* meskipun belum dikukuhkan secara resmi oleh hakim, maka ia berhak mewaris. Karena bergabungnya si murtad dengan *daarul harb* itulah yang menjadi sebab hilangnya kepemilikannya, makanya kepemilikannya menjadi hilang dengan dirinya bergabung dengan *daarul harb* meskipun belum dikukuhkan secara resmi oleh hakim. Sementara, keputusan hakim itu hanya bertujuan untuk mengukuhkan dan meresmikan statusnya yang bergabung dengan *daarul harb* dengan menetapkan tidak adanya lagi kemungkinan dirinya akan kembali ke *daarul Islam.*

Seandainya kita mengasumsikan bahwa si murtad, setelah bergabung dengan *daarul harb,* dirinya kembali ke *daarul Islam,* maka apabila kembalinya dirinya itu terjadi sebelum dikeluarkannya keputusan resmi dari hakim yang mengukuhkan kebergabungan dirinya dengan *daarul harb,* maka status harta kekayaannya tetap seperti semula, yaitu tetap menjadi miliknya.

Namun, apabila kembalinya dirinya itu terjadi setelah dikeluarkannya keputusan resmi dari hakim yang mengukuhkan kebergabungan dirinya dengan *daarul harb,* ia juga tetap lebih berhak terhadap hartanya yang telah ada di

tangan ahli warisnya, namun ia bisa mengambilnya kembali dengan cara menempuh jalur hukum pengadilan. Karena keputusan resmi hakim yang mengukuhkan kebergabungan dirinya dengan *daarul harb* mengubah hartanya menjadi milik ahli warisnya, maka oleh karena itu, kepemilikan harta itu tidak bisa kembali lagi ke tangannya kecuali dengan berdasarkan keputusan hakim juga atau dengan berdasarkan sikap saling setuju antara dirinya dengan ahli warisnya.

Apabila harta yang berada di tangan ahli waris itu telah telanjur keluar dari kepemilikan si ahli waris baik karena telah dimilikkan lagi kepada orang ketiga atau telah dikonsumsi, maka si murtad tidak berhak untuk meminta ganti kepada si ahli warisnya itu.[767]

- *Utang-Utang si Murtad*

Adapun utang-utang si murtad, maka utang-utangnya pada saat ia masih Islam dilunasi dengan menggunakan hartanya yang ia peroleh ketika masih Islam, sedangkan utang-utangnya pada saat ia telah murtad, maka dilunasi dengan hartanya yang ia peroleh pada saat ia telah murtad. Ini adalah sebuah versi riwayat dari Imam Abu Hanifah dan pendapat Zufar.

767 *Al-Mabsuuth* karya as-Sarakhsi, juz 10, hlm. 103; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 394; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 138; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 288; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 331

BAB KEDUA
HUKUMAN TA'ZIR

Setelah selesai membahas seputar *huduud* (hukuman *hadd*), yaitu hukuman yang telah ditentukan bentuk dan ukurannya oleh syara', maka selanjutnya kami akan membahas seputar tema sanksi hukum berbagai tindak kejahatan yang syara' tidak menentukan hukuman *hadd*-nya, yaitu yang lebih dikenal dengan istilah *ta'zir*. Di sini, secara ringkas kami akan membicarakan tentang definisi *ta'zir*, syarat-syarat wajibnya, ukuran dan sifatnya, mekanisme pembuktian tindak kejahatannya, dan denda atas kematian orang akibat dihukum *ta'zir*.[768]

I. DEFINISI TA'ZIR, KEJAHATAN-KEJAHATAN YANG TERANCAM DENGAN HUKUMAN TA'ZIR, PIHAK YANG MELAKSANAKAN HUKUMAN TA'ZIR DAN BENTUK HUKUMAN TA'ZIR

Ta'zir secara bahasa, artinya adalah *al-man'u* (mencegah, melarang, menghalangi). Di antara bentuk penggunaannya adalah *ta'zir* yang berarti *an-nushrah* (membantu, menolong), karena pihak yang menolong mencegah dan menghalangi pihak musuh dari menyakiti orang yang ditolongnya. Kemudian kata *ta'zir* lebih populer digunakan untuk menunjukkan arti memberi pelajaran dan sanksi hukuman selain hukuman *hadd*. Karena hukuman *ta'zir* mencegah pelaku kejahatan dari mengulangi kembali kejahatannya.

Sedangkan secara syara', *ta'zir* adalah hukuman yang diberlakukan terhadap suatu bentuk kemaksiatan atau kejahatan yang tidak diancam dengan hukuman *hadd* dan tidak pula kafarat,[769] baik itu kejahatan terhadap hak Allah swt. seperti makan pada siang hari bulan Ra-

---

[768] *Untuk mengetahuinya secara lebih luas dan detail, silakan baca disertasi doktor yang ditulis oleh Abdul Aziz Amir dengan judul "At-Ta'ziir fi Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah" cet. Al-Babai Al-Halabi.*

[769] Kemsaksiatan terbagi menjadi tiga kategori. Pertama, perbuatan maksiat yang pelakunya diancam dengan hukuman hadd tanpa ada kewajiban membayar kafarat, seperti pencurian, menenggak minuman keras, zina dan qadzaf. Sehingga dengan adanya hukuman hadd tersebut, maka hukuman ta'zir sudah tidak diperlukan lagi di sini. Kedua, perbuatan maskiat yang pelakunya hanya terkena kewajiban membayar kafarat saja, tidak sampai terkena hukuman hadd, seperti melakukan hubungan di siang hari bulan Ramadhan menurut ulama Syafi'iah dan ulama Hanabilah, kebalikan dari pendapat ulama Hanafiah dan ulama Malikiah, juga seperti melakukan hubungan pada saat sedang berihram. Ketiga, tindakan kemaksiatan yang pelakunya tidak terkena ancaman hukuman hadd dan tidak pula terkena kewajiban membayar kafarat, seperti mencium perempuan asing, berduaan dengan perempuan asing, masuk ke tempat pemandian tanpa menggunakan penutup tubuh, mengonsumsi bangkai, darah, babi, dan lain sebagainya. Bentuk kemaksiatan ketiga ini pelakunya terkena ancaman hukuman ta'zir, dan menurut jumhur ulama, imam harus memberlakukan hukuman taz'ir terhadap pelakunya, tidak boleh membiarkannya. Sedangkan menurut Imam Syafi'i, hal itu diserahkan kepada hasil ijtihad dan kebijakan imam antara menjatuhkan hukuman ta'zir kepada pelaku ataukah tidak, sebagaimana

madhan tanpa ada uzur,[770] meninggalkan shalat menurut jumhur ulama, riba, membuang najis, kotoran dan lain sebagainya di jalanan, maupun kejahatan terhadap hak Adami, seperti bercumbu dengan perempuan yang bukan isterinya namun tidak sampai pada jima', mencuri dengan jumlah curian yang belum mencapai batas nishab pencurian, pencurian tanpa mengandung unsur *al-Hirzu* (harta yang dicuri tidak berada pada tempat penyimpanan yang semestinya), mengkhianati amanat (korupsi), suap, pencemaran dan tuduhan selain zina berupa berbagai bentuk hujatan, pemukulan, dan berbagai bentuk tindakan menyakiti orang lain, seperti berkata kepada seseorang, "Hai orang fasik," "Hai orang kotor," "Hai pencuri," dan lain sebagainya.

Ali Ibnu Abi Thalib r.a ditanya tentang perkataan seseorang kepada seseorang yang lain, "Hai orang fasik," "Hai orang kotor." Ali Ibnu Abi Thalib r.a menjawab, "Itu adalah perkataan-perkataan kotor dan diancam dengan hukuman *ta'zir*, namun tidak sampai diancam dengan hukuman *hadd*."

Di antara bentuk kejahatan dengan ancaman hukuman *ta'zir* adalah, kejahatan yang tidak sampai diancam dengan hukuman qishas, menyetubuhi isteri pada duburnya, menyetubuhi isteri ketika sedang haidh, penjarahan, pengghashaban dan penjambretan.

Seandainya ada seseorang berkata kepada orang lain, "Hai anjing," "Hai babi," "Hai keledai," "Hai banteng," maka menurut asal madzhab Hanafiyah, ia tidak dikenai hukuman *ta'zir*. Karena itu adalah bentuk tuduhan dengan sesuatu yang tidak mungkin, sehingga aib kebohongan itu justru berbalik kepada si penuduh tersebut. Namun, ada sebagian ulama Hanafiah mengatakan, menurut tradisi kami, ia tetap dikenai hukuman *ta'zir*, dan ini adalah yang sesuai dengan zaman kita sekarang ini, apabila perkataan-perkataan seperti itu memang termasuk perkataan yang menyakitkan, dan hakim menjatuhinya hukuman *ta'zir* berdasarkan permintaan dan gugatan orang yang dihujat dan dicaci maki. Pandangan ini[771] dikuatkan oleh pernyataan ulama Syafi'iyah yang mengatakan, bahwa di antara perkataan yang dikenai hukuman *ta'zir* adalah, perkataan seseorang kepada orang lain, "Hai fasik, hai kafir, hai penjahat, hai orang sial, hai anjing, hai keledai, hai kambing, hai orang Rafidhi, hai orang buruk, hai pembohong, hai pengkhianat, hai mucikari, hai germo."[772]

Pihak yang berwenang melaksanakan hukuman *ta'zir* adalah *waliyyul amri* (pemerintah) atau wakilnya. Hukuman *ta'zir* bisa berbentuk pukulan, penjara, kecaman dan lain sebagainya sesuai dengan kebijakan dan pandangan *waliyyul amri* yang menurutnya itu bisa memberikan efek jera sesuai dengan kondisi dan keadaan manusia.

KAPAN PENAHANAN MULAI DISYARIATKAN DAN DIBERLAKUKAN?

Sekelompok fuqaha menyatakan disyariatkannya penahanan. Hal ini berdasarkan hadits yang menceritakan bahwasannya Rasulullah saw. menahan seorang laki-laki dalam suatu *tuhmah* (dakwaan, kecurigaan), kemudian ia dilepaskan.[773] Ini adalah pemenjaraan (penahanan) antisipatif. Rasulullah saw. bersabda,

---

pula bentuk dan kadar hukuman ta'zir yang dijatuhkan kepada pelaku juga diserahkan kepada hasil ijtihad dan kebijakan imam. Lihat, A'laamul Muwaqqi'iin, juz 2, hlm. 99.

770 Ulama Hanabilah menyebutkan, bahwa orang yang menenggak minuman keras pada siang hari bulan Ramadhan, disamping ia dikenai hukuman hadd menenggak minuman keras, ia juga dikenai hukuman ta'zir berupa dicambuk sebanyak dua puluh kali.

771 Al-Bahr Ar-Raa'iq, juz 8, hlm. 240

772 Takmilatul Majmuu', juz 18, hlm. 361

773 HR. Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i dari Bahz Ibnu Hakim. At-Tuhmah adalah suatu dakwaan yang ditujukan kepada seseorang. Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 150.

لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ

"Sikap menunda-nunda pembayaran utang oleh orang yang mampu bisa membuat dirinya boleh diadukan dan dipenjarakan."[774]

Ada riwayat menyatakan bahwa Umar ibnul Khaththab r.a memiliki semacam rumah tahanan dan kebijakan ini diikuti oleh Utsman ibnu Affan r.a dan Ali Ibnu Abi Thalib r.a.

Ulama Hanafiyah melandaskan pensyariatan pemenjaraan pada ayat, *"aw yunfau minal ardh (atau dibuang dari negeri tempat kediamannya)."* **(Al-Maa`idah: 33)** Mereka mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *an-nafyu* (pembuangan) dalam ayat ini adalah memenjarakan-nya.[775]

Penahanan atau pemenjaraan diberlakukan pada delapan kasus, sebagaimana yang dijelaskan oleh Al-Qarafi al-Maliki,[776]

1. Penahanan terhadap pelaku kriminal karena korbannya sedang tidak ada, dengan tujuan untuk menjaga objek qishas.
2. Penahanan selama satu tahun terhadap budak yang kabur dari majikannya, sebagai bentuk penjagaan terhadap harta dengan harapan suatu saat siapa tahu majikan pemilik budak itu bisa diketahui.
3. Penahanan terhadap orang yang tidak mau memenuhi suatu hak yang menjadi kewajibannya, dengan tujuan untuk memaksa supaya dirinya mau memenuhi hak tersebut.
4. Menahan seseorang yang keadaan ekonominya masih belum diketahui secara jelas apakah ia orang mampu ataukah tidak, dengan tujuan untuk membuktikan dan memastikan bagaimana sebenarnya kondisi ekonominya. Kemudian, jika memang sudah didapatkan hasil pembuktian dan pemastian itu bagaimana sebenarnya kondisi ekonominya, apakah ia termasuk orang mampu ataukah tidak, maka baru diputuskan sesuai dengan hasil pembuktian dan pemastian itu.
5. Pemenjaraan terhadap pelaku kejahatan sebagai hukuman *ta'zir* untuk memberi pelajaran dan efek jera kepada dirinya supaya tidak mengulangi lagi perbuatan maksiat kepada Allah swt.
6. Memenjarakan seseorang yang tidak bersedia melakukan suatu pen-*tasharuf*-an yang wajib ia lakukan yang pen-*tasharuf*-an itu tidak bisa diwakilkan, yaitu berupa hak-hak hamba, seperti memenjarakan seseorang yang masuk Islam, sementara ia beristerikan dua perempuan bersaudara atau beristerikan sepuluh isteri atau beristerikan dua orang perempuan yang terdiri dari ibu dan anak perempuannya, sementara ia tidak bersedia untuk menentukan mana yang ia pilih.
7. Menahan orang yang memberikan suatu pengakuan tentang sesuatu yang tidak jelas dan tidak dipastikan, baik berupa barang yang sudah berwujud konkret (tidak dalam bentuk tanggungan utang) atau berupa sesuatu tanggungan, sementara ia tidak bersedia untuk menentukan dan menjelaskan sesuatu itu, maka ia dipenjarakan hingga ia menjelaskan dan menentukannya dengan berkata, "Barang yang saya maksudkan dalam pengakuanku itu adalah baju ini," atau "binatang ini," dan lain sebagainya, atau "Sesuatu yang saya maksudkan dalam pengakuanku itu adalah satu dinar

---

[774] HR. Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa`i dan Ibnu Majah dari Amr Ibnu As-Syarid r.a. Kata al-layyu artinya adalah al-mathal (menunda-nunda, mengulur-ulur), al-Waajid artinya adalah orang yang mampu. Yuhillu maksudnya adalah, menjadikan dirinya boleh disebut sebagai orang yang zalim. 'Irdhahu maksudnya adalah mengadukannya, 'uquubatahu maksudnya adalah memenjarakannya.

[775] Tabyiinul Haqaa`iq, juz 3, hlm. 207; Ahkaamul Qur`an karya Al-Jashshash, juz 2, hlm. 412, Al-Mughnii, juz 9, hlm. 328

[776] Al-Furuuq, juz 4, hlm. 79; Al-I'tishaam, juz 2, hlm. 120. Lihat juga, Ath-Thuruq Al-Hukmiyyah karya Ibnul Qayyim, hlm. 101 dan halaman berikutnya

dalam bentuk utang yang berada dalam tanggunganku."

8. Memenjarakan seseorang yang tidak bersedia menunaikan suatu hak Allah swt. yang penunaian hak itu tidak bisa diwakilkan menurut ulama Syafi'iyah, seperti puasa. Sedangkan menurut ulama Malikiyah, orang tersebut dihukum bunuh, sama seperti orang yang tidak mau menunaikan shalat.

Al-Qarafi mengatakan, pemenjaraan atau penahanan tidak boleh diberlakukan pada selain kedelapan kasus di atas. Pemenjaraan juga tidak boleh dilakukan menyangkut suatu kasus yang berkaitan dengan suatu hak apabila hakim bisa menempuh cara lain yang bisa menjadikan hak itu terpenuhi. Oleh karena itu, apabila ada orang yang berutang tidak bersedia membayar utangnya itu, sementara harta kekayaan miliknya bisa diketahui, kita tidak boleh mengambil langkah memenjarakannya, akan tetapi kita langsung mengambil dari hartanya itu sesuai dengan besaran jumlah utang yang harus ia bayar.

Begitu juga jika kita sudah memegang hartanya, atau rumahnya, atau sesuatu miliknya yang bisa dijual untuk membayar utangnya, baik itu berupa barang gadaian atau yang lainnya, maka kita langsung menggunakannya untuk melunasi utangnya, tidak boleh memenjarakannya. Karena jika kita hanya memenjarakannya saja, itu berarti membiarkan dirinya terus dalam kezalimannya dan membiarkan adanya kemungkaran.

HUKUMAN TA'ZIR DALAM BENTUK HUKUMAN BUNUH (MATI) SEBAGAI SUATU BENTUK KEBIJAKAN

Ulama Hanafiyah dan ulama Malikiyah[777] memperbolehkan hukuman *ta'zir* dalam bentuk hukuman bunuh seperti terhadap pelaku kejahatan yang berulang kali melakukan kejahatan atau terbiasa melakukan kejahatan (residivis), atau liwath (seks sesama jenis atau sodomi), atau pembunuhan dengan benda tumpul menurut ulama Hanafiyah. Hukuman *ta'zir* dalam bentuk hukuman bunuh itu dikenal dengan istilah *al-qatlu siyaasatan,* yakni hukuman *ta'zir* dalam bentuk hukuman mati apabila hakim melihat adanya kemashlahatan di dalamnya dan kejahatan yang dilakukan adalah sejenis dengan kejahatan yang diancam dengan hukuman bunuh.

Berdasarkan hal ini, kebanyakan ulama Hanafiyah memfatwakan untuk membunuh orang kafir dzimmi yang gemar menghujat Nabi Muhammad saw. meskipun setelah tertangkap, ia masuk Islam. Mereka mengatakan, ia dihukum bunuh sebagai bentuk kebijakan (*siyaasah*). Sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Qadhi Iyadh dalam kitab *Asy-Syifaa,* ulama berijma' bahwa apabila ada seorang muslim menghujat Nabi Muhammad saw. maka ia harus dibunuh. Hal ini berdasarkan ayat,

"Sesungguhnya orang-orang yang menyakiti Allah dan Rasul-Nya, Allah akan melaknatinya di dunia dan di akhirat, dan menyediakan baginya siksa yang menghinakan." **(al-Ahzaab: 57)**

Mereka juga mengatakan, imam bisa mengambil kebijakan dengan menjatuhkan hukuman bunuh terhadap seorang pencuri yang berulang kali melakukan kejahatan pencurian (residivis) dan orang yang berulang kali melakukan kejahatan pencekikan, karena ia berarti orang yang berbuat kerusakan di muka bumi. Begitu juga halnya dengan setiap orang yang ancaman kejahatan dan kejelekannya tidak

[777] Raddul Muhtaar karya Ibnu Abidin, juz 3, hlm. 196; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 355

bisa dicegah kecuali dengan dibunuh, maka ia boleh dihukum bunuh sebagai suatu kebijakan.

Begitu juga hukum bunuh dijatuhkan kepada penyihir menurut kebanyakan ulama, juga terhadap orang zindiq yang menyebarkan dan mempropagandakan kezindiqkannya, ketika ia tertangkap, meskipun ia bertobat. At-Tirmidzi meriwayatkan dari Jundub r.a dalam bentuk riwayat *mauquuf* dan *marfuu', "Hukuman hadd penyihir adalah dipukul dengan pedang (dihukum bunuh)."*

Ulama Malikiyah, ulama Hanabilah, dan yang lainnya[778] memperbolehkan untuk menjatuhkan hukuman bunuh terhadap seorang muslim yang menjadi mata-mata musuh kaum muslimin. Sementara itu, Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tidak memperbolehkannya. Sekelompok rekan Imam Syafi'i, imam Ahmad dan yang lainnya memperbolehkan untuk menjatuhkan hukuman bunuh terhadap orang yang mempropagandakan kebid'ahan yang bertentangan dengan Al-Qur`an dan sunah.

Fuqaha sepakat, bahwa orang kafir harbi yang menjadi mata-mata dijatuhi hukuman bunuh. Adapun kafir *mu'aahad* dan kafir dzimmi, apabila ia menjadi mata-mata, maka Imam Malik dan al-Awza'i mengatakan, perjanjian dan jaminan perlindung yang diberikan kepadanya menjadi batal karenanya. Sedangkan dalam madzhab Syafi'iyah, hal itu masih diperselisihkan. Dalam sunah terdapat suatu keterangan yang menunjukkan boleh menghukum bunuh orang kafir *musta`man* atau kafir dzimmi yang menjadi mata-mata. Salamah Ibnul Akwa' r.a berkata,

فَجَلَسَ عِنْدَ أَصْحَابِهِ ثُمَّ انْسَلَّ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اطْلُبُوهُ فَاقْتُلُوهُ قَالَ فَسَبَقْتُهُمْ إِلَيْهِ فَقَتَلْتُهُ وَأَخَذْتُ سَلَبَهُ فَنَفَّلَنِيْ إِيَّاهُ

"Suatu ketika, pada saat Rasulullah sedang dalam suatu perjalanan, ada seorang mata-mata dari kaum musyrik datang kepada beliau, lalu mata-mata itu duduk di antara para sahabat, kemudian menyelinap pergi. Lalu Rasulullah berkata, 'Cari mata-mata itu, lalu bunuhlah ia.' Salamah Ibnul Akwa' melanjutkan ceritanya, 'Lalu, saya pun berhasil mengejar mata-mata itu, lalu saya pun membunuhnya dan mengambil salabnya (barang-barang yang ada pada diri si mata-mata itu), lalu Rasulullah memberiku bagian lebih dari salab tersebut.'"[779]

Barangsiapa yang ancaman kerusakan yang dibuatnya di muka bumi tidak bisa dicegah kecuali dengan dirinya dibunuh, ia boleh dihukum bunuh, seperti provokator yang memecah-belah persatuan dan kesatuan kaum Muslimin, dan orang yang mempropagandakan kebid'ahan dalam agama. Allah swt. berfirman,

"Oleh karena itu, Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya." **(al-Maa`idah: 32)**

Diriwayatkan dalam sebuah hadits sahih, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda,

إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا

"Apabila ada dua khalifah dibaiat, bunuhlah

---

778 As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah karya Ibnu Taimiyyah, hlm. 114; Al-Hisbah karya Ibnu Taimiyyah, hlm. 48; Ghaayatul Muntahaa, juz 3, hlm. 334, Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 242

779 HR. Ahmad, Bukhari, dan Abu Dawud dari Salamah Ibnul Akwa' r.a. Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 7

khalifah yang lain (yang terakhir) dari keduanya."

Imam Muslim dalam *Shahih*-nya meriwayatkan dari Arfajah al-Asyja'i r.a, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ

"Apabila kamu sekalian telah bersatu di bawah kepemimpinan satu orang, lalu ada seseorang datang kepada kamu sekalian ingin memecah-belah persatuan dan kesatuan kamu sekalian, bunuhlah ia."

Rasulullah saw. memerintahkan untuk membunuh seorang laki-laki yang sengaja mengada-adakan kedustaan terhadap beliau.

Dalam *Musnad*-nya, Imam Ahmad meriwayatkan dari Dailam al-Himyari r.a, bahwasanya ia bertanya kepada Rasulullah saw. tentang seseorang yang melakukan kejahatan menenggak minuman keras untuk keempat kalinya, lalu beliau bersabda, *"Apabila ia tidak meninggalkan perbuatannya itu, bunuhlah ia."*

Kesimpulannya, boleh mengambil langkah kebijakan hukum dengan menjatuhkan hukuman bunuh terhadap para residivis, pecandu minuman keras, orang-orang yang mempropagandakan kerusakan dan kejelekan, penjahat keamanan negara, dan lain sebagainya.

HUKUMAN TA'ZIR DENGAN (PENGAMBILAN DAN PENYITAAN) HARTA

Berdasarkan pendapat yang *raajih* menurut para imam, tidak boleh menghukum *ta'zir* dalam bentuk pengambilan (penyitaan, perampasan) harta.[780] Karena hal itu, memberikan peluang kepada orang-orang zalim untuk mengambil dan merampas harta orang-orang lalu menggunakannya untuk kepentingan dirinya sendiri. Ibnu Taimiyah dan muridnya, Ibnul Qayyim menetapkan bahwa hukuman *ta'zir* dalam bentuk sanksi materil hanya diberlakukan dalam beberapa kasus tertentu saja dalam madzhab Imam Malik berdasarkan pendapat yang masyhur darinya, madzhab Imam Ahmad dan salah satu dari dua qaul Imam Syafi'i, sebagaimana yang ditunjukkan oleh sunah Rasulullah saw. seperti perintah beliau untuk melipatgandakan denda atas pencurian buah yang masih tergantung dipohonnya dan pencurian *al-Katsar* yang tidak sampai diancam dengan hukuman potong tangan, mengambil separuh harta milik orang yang tidak mau membayar zakat.

Juga, seperti langkah kebijakan Umar ibnul Khaththab r.a yang membakar tempat yang digunakan untuk menjual minuman keras, dan masih banyak lagi yang lainnya. Barangsiapa yang mengatakan secara mutlak –seperti Imam Nawawi dan yang lainnya- bahwa hukuman dalam bentuk sanksi materil telah dinasakh, maka ia telah melakukan kekeliruan dalam penukilan pendapat para imam dan menjadikannya sebagai landasan dalil.[781]

MAKSUD HUKUMAN TA'ZIR DENGAN HARTA

Diriwayatkan dari Abu Yusuf, bahwa boleh bagi seorang sultan untuk menghukum *ta'zir* dengan cara mengambil harta orang yang dihukum. Yang dimaksud hukuman *ta'zir* dengan cara mengambil harta orang yang dihukum berdasarkan pendapat ulama yang memperboleh-

---

780 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 63; Fathul Qadiir, juz 4, hlm. 222; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 3, hlm. 207; Haasyiyah Ibni Abidin, juz 3, hlm. 195 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 191; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 288; Haasyiyah Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 354; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 324; A'laamul Muwaqqi'iin, juz 2, hlm. 99; Al-I'tishaam karya Asy-Syathibi, juz 2, hlm. 123 dan halaman berikutnya. cet. As-Sa'adah

781 Lihat, Syarh Shahih Muslim karya Imam Nawawi, juz 12, hlm. 218; Al-Hisbah fil Islam karya Ibnu Taimiyah, hlm. 49 dan halaman setelahnya; A'laamul Muwaqqi'iin, juz 2, hlm. 98; Ath-Thurug Al-Hukmiyyah karya Ibnul Qayyim, hlm. 266 dan halaman berikutnya. Lihat juga, At-Ta'ziir fi Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah, Abdul Aziz Amir, hlm. 32 dan halaman berikutnya.

kannya adalah, menyita sementara sesuatu dari harta orang yang dihukum, supaya ia jera dan tidak mengulangi kembali kesalahannya, untuk kemudian hakim mengembalikan lagi harta yang disita itu kepadanya, bukan disita lalu digunakan sendiri oleh hakim atau dimasukkan ke dalam baitul maal sebagaimana yang dipersepsikan oleh pihak-pihak yang berlaku zalim. Karena tidak boleh bagi seorang pun mengambil harta orang lain tanpa berdasarkan sebab yang legal.

Ibnu Abidin mengatakan, saya melihat bahwa hakim boleh menyita sementara harta si pelaku kejahatan. Apabila memang si pelaku kejahatan itu sudah tidak bisa diharapkan tobatnya, hakim boleh men-*tasharuf*-kan dan mempergunakan harta sitaan itu untuk suatu kemaslahatan.

Adapun pengambil alihan (*mushaadarah*, penyitaan harta secara permanen dan tidak dikembalikan lagi kepada pemiliknya) oleh sultan terhadap harta para pemilik harta, maka itu tidak boleh dilakukan kecuali terhadap para pegawai baitul maal dengan ketentuan harta yang diambil alih itu harus dikembalikan lagi ke baitul maal.[782] Umar Ibnul Khaththab r.a pernah mengambil-alih kembali makanan dari tangan orang yang meminta-minta ketika Umar r.a melihat jumlahnya melebihi dari jumlah yang mencukupinya. Harta kekayaan yang didapatkan dengan cara-cara ilegal dan tidak sah juga boleh disita dan diambil-alih secara permanen.

MACAM-MACAM SANKSI MATERIL MENURUT IBNU TAIMIYAH

Sanksi materil menurut pendapat Ibnu Taimiyyah ada tiga macam, yaitu, *al-itlaaf* (sanksi materil dengan cara merusak dan membinasakannya), *at-taghyiir* (sanksi materil dengan cara mengubah barangnya), dan yang ketiga adalah, *at-tamliik* (sanksi materil dalam bentuk pemilikan).[783]

1. *Al-Itlaaf*

Yaitu sanksi materil dengan cara merusak objek-objek kemungkaran berupa benda dan sifat, seperti merusak bahan-bahan patung dengan cara memecahkannya dan membakarnya, menghancurkan alat-alat *malaahi* menurut kebanyakan fuqaha, memecah dan merobek wadah tempat minuman keras, membakar kedai penjualan minuman keras berdasarkan pendapat yang masyhur dalam madzhab Imam Ahmad dan Imam Malik, dan lain sebagainya. Hal ini berdasarkan praktik yang pernah dilakukan oleh Khalifah Umar Ibnul Khaththab r.a yaitu ia membakar kedai penjual minuman keras, juga berdasarkan praktik yang pernah dilakukan oleh khalifah Ali Ibnu Abi Thalib r.a yang pernah membakar suatu perkampungan yang menjajakan minuman keras, karena tempat penjualan minuman keras sama seperti wadahnya.

Juga seperti praktik Khalifah Umar Ibnul Khaththab r.a yang menumpahkan susu yang dijual yang telah dicampur dengan air. Ini adalah yang difatwakan oleh sekelompok fuqaha. Juga seperti membinasakan barang-barang industri yang palsu seperti pakaian yang kwalitas tenunannya buruk.

2. *At-Taghyiir*

Sanksi materil terkadang hanya dilakukan dengan cara mengubah barangnya, seperti larangan Rasulullah saw. memecah logam mata uang yang laku dan beredar di antara kaum muslimin,[784] seperti dinar dan dirham, kecuali jika pada logam dinar atau dirham itu terdapat

---

782 Hasyiyah Ibni Abidin, juz 3, hlm. 195 dan halaman berikutnya.
783 Al-Hisbah fil Islam karya Ibnu Taimiyah, hlm. 52 dan halaman berikutnya.
784 HR. Abu Dawud dari Abdullah Ibnu Umar r.a.

suatu masalah (seperti palsu, tidak murni, campuran), jika pada pada logam mata uang dinar atau dirham itu terdapat suatu masalah, logam mata uang itu dipecah.

Juga, seperti apa yang dilakukan oleh Rasulullah saw. terhadap patung yang terdapat di rumah beliau, dan terhadap tirai penutup yang bergambar patung, yaitu beliau memerintahkan untuk memenggal kepala patung tersebut sehingga bentuknya menjadi seperti pohon, juga memerintahkan untuk memotong tirai penutup itu hingga menjadi dua lalu digunakan untuk alas tikar kaki.

Ulama sepakat untuk menghilangkan dan mengubah setiap benda atau *ta`liif* (formasi, susunan, konstruksi) yang diharamkan, seperti memisah dan memotong-motong alat-alat *malaahii*, mengubah gambar yang berbentuk.

Akan tetapi, para ulama berbeda pendapat seputar boleh tidaknya merusak tempat barang-barang seperti itu sekaligus. Ibnu Taimiyah mengatakan, bahwa yang benar adalah boleh, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Al-Qur`an, sunah, dan ijma' salaf, dan ini adalah zahir madzhab Imam Malik, Imam Ahmad, dan yang lainnya.

3. *At-Tamlik*

Seperti apa yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan para pemilik kitab hadits *as-Sunan* lainnya dari Rasulullah saw. tentang seseorang yang mencuri dari buah yang masih tergantung di pohonnya sebelum diletakkan di dalam keranjang, bahwa ia dihukum cambuk dan didenda dua kali lipatnya. Juga tentang seseorang yang mencuri binatang ternak sebelum dimasukkan ke dalam kandangnya, bahwa ia dihukum cambuk dan didenda dua kali lipatnya. Begitu pula, keputusan hukum Umar Ibnul Khaththab r.a terkait masalah *dhaallah* (binatang hilang yang lari dari pemiliknya) yang disembunyikan, bahwa orang yang menyembunyikannya didenda dua kali lipat.

Sekelompok ulama semisal Imam Ahmad dan yang lainnya berpendapat seperti ini. Dalam kasus unta milik seorang Arab badui yang diambil oleh para budak yang sedang kelaparan, Umar ibnul Khaththab r.a dan yang lainnya melipatgandakan sanksi denda kepada majikan pemilik para budak itu dan menghindarkan mereka dari hukum potong tangan.

Dalam kasus seorang muslim yang membunuh seorang kafir dzimmi dengan pembunuhan sengaja, Utsman ibnu Affan r.a melipatgandakan diyat yang harus dibayarkan oleh si pelaku, sehingga ia harus membayar diyat secara utuh, karena menurut hukum asal, diyat kafir dzimmi adalah separuh diyat seorang muslim. Kebijakan ini diambil oleh Imam Ahmad ibnu Hanbal.

Ulama Malikiyah[785] memperbolehkan sanksi hukum dengan harta apabila kejahatan yang dilakukan oleh terpidana adalah terhadap harta itu sendiri atau terhadap pengganti harta itu. Oleh karena itu, apabila ada seseorang membuat za'faran palsu, maka ia dikenai sanksi dalam bentuk za'faran itu disedekahkan kepada orang-orang miskin. Apabila ada seorang muslim membeli minuman keras dari seorang Nasrani, maka wadah minuman keras itu dipecah dengan kerugian atas si muslim tersebut, sedangkan harganya disedekahkan, sebagai pembelajaran bagi si Nasrani itu apabila ia belum menyerahkannya.

DUA MACAM SANKSI DENDA DILIHAT DARI SISI PASTI TIDAKNYA KADAR UKURANNYA

Sanksi denda atau hukuman materil sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnul Qayyim[786] ada dua macam, yaitu sanksi denda yang *madh-*

785 Al-I'tishaam karya Asy-Syathibi, juz 2, hlm. 124.
786 A'laamul Muwaqqi'iin, juz 2, hlm. 98.

buuth (yang sudah pasti kadar ukurannya) dan sanksi denda *ghairu madhbuuth* (yang belum pasti kadar ukurannya). Sanksi denda *madhbuuth* adalah, sanksi denda yang sebanding dengan sesuatu yang dirusakkan, ada kalanya menyangkut hak Allah swt. seperti membinasakan (membunuh) binatang buruan pada saat sedang dalam status berihram, atau menyangkut hak Adami seperti tindakan merusakkan hartanya. Allah swt. menjelaskan bahwa pendendaan atas binatang buruan pada saat sedang berihram adalah termasuk ke dalam cakupan hukuman,

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai hadyan yang dibawa sampai ke Ka'bah atau (dendanya) membayar kaffarat dengan memberi makan orang-orang miskin atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu, supaya dia merasakan akibat buruk dari perbuatannya." **(al-Maa`idah: 95)**

Termasuk di antaranya adalah memberi sanksi hukuman dalam bentuk sesuatu yang berlawanan dengan maksud dan tujuan yang diinginkan oleh si pelaku kejahatan dari kejahatan yang dilakukannya itu, seperti menghukum pelaku pembunuhan terhadap orang yang diwarisnya dalam bentuk ia tidak bisa mendapatkan bagian warisan dari harta pusaka orang yang ia bunuh tersebut, menjatuhkan sanksi hukum kepada pelaku pembunuhan terhadap orang yang memberi harta wasiatan kepadanya dalam bentuk hukuman berupa wasiat itu batal dan tidak bisa direalisasikan, juga seperti menjatuhi sanksi hukuman kepada seorang isteri yang *nusyuz* dalam bentuk ia tidak berhak mendapatkan nafkah dan pakaian.

Sedangkan sanksi denda atau hukuman materil *ghairu madhbuuth* adalah, sanksi denda yang tidak pasti kadar ukurannya, akan tetapi penentuannya diserahkan kepada kebijakan dan ijtihad para imam sesuai dengan kemaslahatan. Oleh karena itu, syariat tidak memberikan penjelasan dan perintah secara umum dan tidak pula menetapkan kadar ukurannya.

Dalam hal ini, para fuqaha berbeda pendapat, apakah hukum sanksi denda ini dinaskh ataukah masih tetap berlaku? Namun yang benar adalah, masalahnya disesuaikan dengan kemaslahatan dan dikembalikan kepada kebijakan dan hasil ijtihad para imam di setiap ruang dan waktu sesuai dengan kemaslahatan. Karena memang tidak ada dalil yang menunjukkan penaskhan bentuk sanksi denda yang kedua ini, sementara Khulafaur Rasyidin dan para imam setelahnya mempraktikkan dan memberlakukannya.

II. SYARAT-SYARAT WAJIB HUKUMAN *TA'ZIR*

Syarat supaya hukuman *ta'zir* bisa dijatuhkan adalah hanya syarat berakal saja. Maka oleh karena itu, hukuman *ta'zir* bisa dijatuhkan kepada setiap orang yang berakal yang melakukan suatu kejahatan yang tidak memiliki ancaman hukuman *hadd*, baik laki-laki maupun perempuan, muslim maupun kafir, baligh atau anak kecil yang sudah berakal (mumayyiz). Karena mereka semua selain anak kecil adalah termasuk orang yang sudah memiliki kelayakan dan kepatutan (*al-ahliyyah*) untuk dikenai hukuman. Adapun anak kecil yang sudah mumayyiz, maka ia di-*ta'zir*, namun bukan sebagai bentuk hukuman, akan tetapi sebagai bentuk mendidik dan memberi pelajaran (*ta`diib*).[787]

[787] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 63

Patokan dan kriteria hukuman *ta'zir* adalah, setiap orang yang melakukan suatu kemungkaran atau menyakiti orang lain tanpa hak (tanpa alasan yang dibenarkan) baik dengan ucapan, perbuatan atau isyarat, baik korbannya adalah seorang muslim maupun orang kafir.[788]

KADAR UKURAN HUKUMAN TA'ZIR

Hukuman *ta'zir* disesuaikan dengan ukuran kejahatan yang dilakukan dan kadar tingkatan pelakunya sesuai dengan hasil ijtihad hakim, ada kalanya dalam bentuk teguran dan bentakan, dipenjara, ditampar, atau sampai dihukum bunuh seperti dalam kasus kejahatan sodomi menurut ulama Malikiyah,[789] atau dengan dicopot dan diberhentikan dari jabatannya, menyuruhnya berdiri dan pergi dari majlis, mendiskreditkan dan menghinakannya seperti dengan ucapan, "Hai zalim, hai orang yang melampaui batas." Tidak apa-apa menghukum *ta'zir* dengan mencoreng-coreng wajahnya, diarak ramai-ramai disertai dengan menyebut-nyebut kesalahan dan kejahatannya serta me-mukulinya.

Boleh juga dengan menyalibnya, namun ia tidak boleh dihalang-halangi dari makan dan berwudhu, dan ia mengerjakan shalat dengan isyarat dan ia tidak perlu mengulang kembali shalatnya itu. Haram hukumnya menghukum *ta'zir* dengan mencukur jenggotnya, memotong anggota tubuhnya, melukai tubuhnya, juga tidak boleh dengan merampas hartanya dan me-rusaknya menurut ulama Hanabilah. Mucikari atau germo dihukum *ta'zir* yang berat dan hendaknya dipublikasikan kepada khalayak ramai bahwa ia adalah germo, supaya masyarakat mengetahuinya.

Hukuman *ta'zir* dalam bentuk dera, batas minimalnya adalah tiga kali cambukan, namun bisa saja lebih sedikit dari tiga sesuai dengan individu pelaku. Tidak ada batas terendah untuk hukuman *ta'zir*.

Adapun tentang masalah batas maksimal hukuman *ta'zir*, para ulama berbeda pendapat.

Imam Abu Hanifah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, hukuman *ta'zir* tidak boleh sampai melebihi hukuman *hadd* terendah, akan tetapi paling tidak harus dikurangi satu dera. Menurut ulama Syafi'iyah, hukuman *hadd* terendah bagi orang yang berstatus merdeka adalah empat puluh kali dera, ini adalah hukuman *hadd* menenggak minuman keras. Sedangkan menurut ulama yang lain, hukuman dera sebanyak empat puluh kali adalah untuk orang yang berstatus budak, yaitu hukuman *hadd qadzf* bagi budak. Hal ini berdasarkan hadits,

مَنْ بَلَغَ حَدًّا فِي غَيْرِ حَدٍّ فَهُوَ مِنَ الْمُعْتَدِيْنَ

"Barangsiapa menghukum hingga mencapai batas hukuman hadd dalam kasus kejahatan yang tidak diancam dengan hukuman hadd, ia berarti termasuk orang yang melampaui batas."[790]

Juga, karena hukuman sesuai dengan kadar ukuran kejahatan dan kemaksiatan, dan bentuk-bentuk kemaksiatan yang telah dijelas-

788 Raddul Muhtaar, juz 3, hlm. 199, 203, 206; Takmilatul Majmuu', juz 18, hlm. 357

789 Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah karya Ibnu Jazi, hlm. 358.

790 HR. Al-Baihaqi dari an-Nu'man Ibnu Basyir r.a. Al-Baihaqi mengatakan, yang mahfuuzh bahwa ini merupakan hadits mursal. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Najih dalam Al-Fawaa'id. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Muhammad Ibnul Hasan dalam bentuk riwayat mursal. Hadits ini juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dengan redaksi, "Barangsiapa menjatuhi hukuman dera yang jumlahnya sama dengan jumlah deraan hukuman hadd padahal sebenarnya kasus kejahatannya bukanlah kasus kejahatan yang diancam dengan hukuman hadd, maka ia termasuk orang yang melampaui batas." Al-Haitsami mengatakan, dalam sanadnya terdapat perawi bernama Muhammad Ibnul Husain al-Jashshash dan Al-Walid Ibnu Utsman, paman Mis'ar, keduanya adalah perawi yang tidak saya kenal, sedangkan para perawi lainnya adalah para perawi tsiqah. Lihat, Nashbur Raayah, juz 3, hlm. 354, Majma'uz Zawaa'id, juz 6, hlm. 281.

kan dan ditetapkan hukuman *hadd*-nya adalah kemaksiatan yang lebih besar daripada bentuk-bentuk kemaksiatan yang lainnya. Oleh karena itu, hukuman untuk selain bentuk-bentuk kemaksiatan tersebut tidak boleh sampai menyamai hukuman untuk bentuk-bentuk kemaksiatan tersebut.

Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan, hukuman *ta'zir* tidak boleh sampai delapan puluh kali deraan, akan tetapi hendaknya dikurangi lima deraan. Karena *hadd* yang disebutkan dalam hadits di atas dipahami dalam konteks orang merdeka. Karena orang merdekalah yang menjadi objek pokok yang dimaksudkan dalam *khithaab* (pesan agama), sementara selain orang merdeka statusnya adalah objek tambahan.[791] Abu Yusuf mengambil pendapat Ali ibnu Abi Thalib r.a, yaitu delapan puluh kali deraan itu dikurangi lima untuk hukuman *ta'zir*.

Sementara itu, ulama Malikiah mengatakan, imam boleh menghukum *ta'zir* dengan jumlah deraan berapa pun juga sesuai dengan kebijakan dan hasil ijtihadnya, meskipun melebihi hukuman *hadd* tertinggi sekalipun. Hukuman *ta'zir* boleh sama dengan hukuman *hadd*, lebih sedikit atau lebih banyak sesuai dengan kebijakan dan hasil ijtihad imam. Hal ini berdasarkan pada kasus Ma'n ibnu Aus yang memalsukan cincin baitul maal, kemudian ia membawa cincin palsu itu untuk me-nemui pengurus baitul maal dan mengambil sejumlah harta dari dalamnya.

Ketika kasus pemalsuan itu sampai kepada Umar ibnul Khaththab r.a, ia pun menjatuhinya hukuman dera sebanyak seratus kali dan memenjarakannya. Kemudian Umar ibnul Khaththab r.a menderanya sebanyak seratus kali lagi, kemudian setelah itu sekali lagi Umar ibnul Khaththab r.a menderanya sebanyak seratus kali lagi dan mengasingkannya.[792] Sebab menurut prinsip asal, hukuman sepadan dengan kejahatan yang dilakukan. Khalifah Umar ibnu Abdil Aziz juga berkata, "Hukuman dijatuhkan sesuai dengan kadar kemaksiatan dan kejahatan yang dilakukan." Hukuman dera yang dijatuhkan oleh Umar ibnul Khaththab r.a terhadap Ma'n adalah atas sejumlah kasus kejahatan, yaitu memalsukan cincin, mengambil harta dari baitul mal, dan memberikan contoh yang tidak baik bagi orang lain.

Pendapat ulama Malikiah ini juga diperkuat oleh apa yang diriwayatkan dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a, bahwasannya ia menjatuhkan hukuman dera sebanyak sembilan puluh delapan kali terhadap seseorang yang berdua-duaan dengan perempuan lain namun tidak sampai melakukan zina.

SIFAT-SIFAT HUKUMAN TA'ZIR

Hukuman *ta'zir* memiliki sejumlah sifat.[793] Di antaranya, hukuman *ta'zir* menurut ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah adalah hak Allah swt. yang wajib dipenuhi apabila imam melihat untuk menjatuhkannya. Oleh karena itu, secara garis besar, hakim tidak boleh menggugurkan hukuman *ta'zir*, karena itu adalah hukuman untuk memberi efek jera yang diberlakukan untuk memenuhi hak Allah swt. karena itu, wajib ditegakkan seperti hukuman *hadd*.

---

791 Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 64; Fathul Qadiir, juz 4, hlm. 214; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 3, hlm. 209; Haasyiyah Ibni Abidin, juz 3, hlm. 190, 198 dan halaman berikutnya, 204 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 193; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 288; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 324; Takmilatul Majmuu', juz 18, hlm. 357; Ghaayatul Muntahaa, juz 3, hlm. 333, 335; As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah karya Ibnu Taimiyyah, hlm. 112; Ath-Thuruq Al-Hukmiyyah, hlm. 265; Nihaayatul Muhtaaj, juz 7, hlm. 175

792 Haasyiyah Ad-Dasuqi ala Syarh Al-Kabiir, juz 4, hlm. 355; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 358. Kisah Ma'n ini disebutkan oleh Ibnu Qudamah dalam kitab, Al-Mughnii, juz 8, hlm. 325

793 Al-Mughnii, juz 8, hlm. 326; Ghaayatul Muntahaa, juz 3, hlm. 333; Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 64; Haasyiyah Ibni Abidin, juz 3, hlm. 204 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 193; Qawaa'idul Ahkaam, juz 1, hlm. 158; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 288

Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah, hukuman *ta'zir* sifatnya tidak wajib. Oleh karena itu, hakim bisa saja tidak melaksanakannya selama kasusnya tidak menyangkut hak Adami. Dalam hal ini, berarti ulama Syafi'iyah sependapat dengan ulama Hanafiyah. Hal ini berdasarkan hadits,

أَقِيلُوا ذَوِي الْهَيْئَاتِ عَثَرَاتِهِمْ إِلاَّ الْحُدُودَ

"Maafkanlah kesilapan-kesilapan orang-orang yang memiliki perilaku baik, kecuali kesalahan-kesalahan yang mengharuskan hukuman hadd."[794]

Juga, berdasarkan hadits,

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي لَقِيتُ امْرَأَةً فَأَصَبْتُهَا مِنهَا دُوْنَ أَنْ أَطَأَهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَصَلَّيْتَ مَعَنَا؟ قَالَ نَعَمْ, فَتَلاَ عَلَيْهِ "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ"

"Bahwasannya ada seorang laki-laki datang menghadap Rasulullah lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya telah bersenang-senang dan bercumbu rayu dengan seorang wanita, namun tidak sampai menyetubuhinya. Lalu beliau menjawab, 'Apakah kamu shalat bersama kami?' Laki-laki itu pun berkata, 'Ya.' Lalu beliau pun membacakan kepadanya ayat, 'Dan dirikanlah sembahyang itu pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada bahagian permulaan daripada malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk.'"[795]

Juga, berdasarkan hadits, *"Ada seorang laki-laki memprotes pembagian yang dilakukan oleh Rasulullah dan berkata, 'Sesungguhnya ini adalah pembagian yang tidak karena Allah swt.*[796] Namun, Rasulullah saw. tidak menghukum *ta'zir* laki-laki tersebut. Oleh karena itu, seandainya hukuman *ta'zir* memang hukumnya wajib dilaksanakan dan tidak boleh ditinggalkan, tentunya Rasulullah saw. akan menghukum *ta'zir* laki-laki itu atas ucapannya tersebut.

Hal ini dikuatkan lagi oleh kisah,

أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ خَاصَمَ الزُّبَيْرَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فِي شِرَاجِ الْحَرَّةِ الَّتِي يَسْقُونَ بِهَا النَّخْلَ فَقَالَ الأَنْصَارِيُّ: سَرِّحِ الْمَاءَ يَمُرُّ فَأَبَى عَلَيْهِ فَاخْتَصَمَا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لِلزُّبَيْرِ أَسْقِ يَا زُبَيْرُ، ثُمَّ أَرْسِلِ الْمَاءَ إِلَى جَارِكَ.

---

794 HR. Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa`i, Ibnu Adi, dan al-Uqaili dari Aisyah r.a. Al-Uqaili mengatakan, hadits ini memiliki beberapa jalur periwayatan yang kesemuanya tidak ada yang kuat. Ibnu Thahir menyebutkan hadits ini dari Anas r.a. Ibnu Thahir berkata, "Sanad ini batil." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dan Ibnu Hibban, juga oleh Ibnu Adi dan Al-Baihaqi dari hadits Aisyah r.a, dengan redaksi, "Maafkanlah kekeliruan dan kesilapan para pemilik perilaku baik." Ibnu Hibban memasukkan hadits ini ke dalam kategori hadits sahih. Imam Syafi'i berkata, "Saya mendengar dari ulama yang mengetahui hadits ini, berkata, "Hendaknya dimaafkan kesilapan seseorang yang memiliki perilaku baik (dzul hai`ah), selagi itu tidak menyangkut hukuman hadd." Tentang maksud kata dzul hai`ah, Imam Syafi'i mengatakan, maksudnya adalah orang yang tidak ada hal-hal yang mencurigakan pada dirinya. Hadits ini juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dalam kitab Al-Mu'jamul Awsath dengan sanad yang terdiri dari para perawi tsiqah dengan redaksi, "Maafkanlah kesilapan dan kesalahan orang-orang yang mulia." Hadits semakna juga diriwayatkan dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a, Zaid Ibnu Tsabit r.a dan Abdullah Ibnu Abbas r.a. Lihat, At-Talkhiishul Habiir, hlm. 361; Jaami'ul Ushuul, juz 4, hlm. 344; Majma'uz Zawaa'id, juz 6, hlm. 282; Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 135.

795 Huud: 114. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Anas Ibnu Malik r.a. Hadits serupa juga diriwayatkan oleh Ahmad dan Muslim dari hadits Abu Umamah r.a. Hadits dengan tema yang sama juga diriwayatkan oleh Muslim, at-Tirmidzi, Abu Dawud dan an-Nasa`i dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Lihat, A'laamul Muwaqqi'iin, juz 2, hlm. 78; Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 100.

796 Yaitu tatkala Rasulullah saw. lebih memprioritaskan sejumlah orang muallaf, yaitu sejumlah orang dari Quraisy yang masuk Islam pada kejadian fathu Makkah (ditaklukkan dan dikuasainya kota Mekah oleh Rasulullah saw.) dengan keislaman yang masih lemah. Lalu ada seorang laki-laki bernama Mu'attib Ibnu Qusyair dari bani Amr Ibnu Auf, ia termasuk salah satu orang munafik, berkata, "Sungguh, ini adalah pembagian yang ia tidak adil di dalamnya dan tidak dilakukan karena Allah swt." HR. Ahmad, Bukhari, dan Muslim dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 290 dan berikutnya.

فَغَضِبَ الْأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ: أَنْ كَانَ ابْنَ عَمَّتِكَ فَتَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ: اسْقِ يَا زُبَيْرُ، ثُمَّ احْبِسِ الْمَاءَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْجَدْرِ!. فَقَالَ الزُّبَيْرُ: وَاللهِ إِنِّي لَأَحْسَبُ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ.

"Bahwasannya Az-Zubair r.a dan seorang laki-laki dari kaum Anshar berseteru tentang air bah al-Harrah[797] *yang digunakan untuk mengairi ladang kurma. Lalu laki-laki dari Anshar itu berkata kepada az-Zubair, 'Wahai Zubair, biarkanlah air itu mengalir.' Namun Zubair r.a. tidak bersedia melakukannya. Lalu mereka berdua mengajukan masalah itu kepada Rasulullah saw. Lalu beliau pun berkata kepada az-Zubair,'Wahai az-Zubair, airilah lahanmu, kemudian alirkanlah air itu ke lahan tetanggamu.' Lalu laki-laki dari kaum Anshar itu berkata, 'Wahai Rasulullah, Anda memutuskan seperti itu karena ia adalah putra bibimu.' Mendengar ucapan itu, roman muka Rasulullah langsung berubah (karena marah), lalu berkata kepada az-Zubair, 'Sirami dan airilah kebunmu hingga mencapai batas al-jadzr.' Az-Zubair berkata, 'Sungguh, aku memiliki dugaan kuat bahwa ayat, 'Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya,'* **(an-Nisaa`: 65)** *adalah turun berkenaan dengan hal ini.'"*[798]

Seandainya hukuman *ta'zir* memang hukumnya wajib dilaksanakan dan tidak boleh ditinggalkan, tentunya Rasulullah saw. akan menghukum *ta'zir* laki-laki itu atas ucapannya tersebut.

Kesimpulannya, apabila kasus kejahatannya menyangkut hak Allah swt. seperti kasus kejahatan melanggar kewajiban-kewajiban agama, maka hukuman *ta'zir* tidak harus dan tidak wajib dilaksanakan. Adapun jika kasusnya menyangkut hak Adami dan pihak korban yang haknya dilanggar tidak memberi maaf, maka hukuman *ta'zir* terhadap pelaku wajib dan harus dilaksanakan.

Adapun ulama Hanafiah mengatakan bahwa hukuman *ta'zir* apabila kasusnya menyangkut hak Adami (hak pribadi individu), wajib dan harus dilaksanakan, tidak boleh ditinggalkan. Karena hakim sama sekali tidak memiliki kewenangan untuk menggugurkan hak Adami. Adapun jika kasusnya menyangkut hak Allah swt., masalahnya dipasrahkan kepada kebijakan dan pandangan imam. Apabila imam melihat adanya kemaslahatan untuk menegakkan hukuman *ta'zir* terhadap pelaku, maka ia melaksanakannya. Apabila ia tidak melihat adanya kemaslahatan untuk menegakkan hukuman *ta'zir* kepada pelaku atau ia mengetahui bahwa pelaku sudah jera dan kapok tanpa harus dihukum *ta'zir*, maka ia boleh tidak melaksanakannya.

Hal ini berarti, dalam kasus yang menyangkut hak Allah swt. pemberian maaf dan tidak itu diserahkan kepada kebijakan dan pandang-

797 Sebuah kawasan berbatu hitam terletak di Madinah.

798 HR. Bukhari dan Muslim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab Al-Muwaththa` dari Abdullah Ibnuz Zubair r.a. Lihat, Jaami'ul Ushuul, 10 hlm. 565. Yang dimaksd dengan kalimat, "Sirami dan airilah kebunmu hingga mencapai batas al-jadzr," adalah hingga mencapai batas penyiraman yang maksimal. Al-Jadzr artinya adalah pangkal atau akar setiap sesuatu. Ada yang mengatakan, maksudnya adalah hingga airnya mencapai pangkal kebun. Ada catatan bahwa riwayat hadits yang menggunakan huruf dal, "hattaa yarji'a ilal jadri," yakni sampai ketinggian mata kaki.

an imam. Ungkapan Al-Kamal Ibnul Hammam dalam hal ini adalah seperti berikut, "Hukuman *ta'zir* yang sudah positif (kasunya sudah sampai kepada imam dan terbukti) dalam kasus yang menyangkut hak Allah swt. maka imam harus melaksanakannya, ia tidak boleh menggugurkannya kecuali jika ia mengetahui bahwa terdakwa sudah kapok dan jera sebelum itu."[799]

Berdasarkan pandangan bahwa hukuman *ta'zir* adalah hak hamba menurut ulama Syafi'iyah, implikasinya adalah, dalam hukuman *ta'zir* memiliki kemungkinan untuk terjadinya pemberian maaf, *shulh* (kesepakatan damai, rekonsiliasi, kompromi) dan *ibraa`* (pembebasan). Hukuman *ta'zir* bisa diwarisi seperti qishas dan hak-hak hamba lainnya. Hukuman *ta'zir* tidak bisa mengalami *at-tadaakhul* (pengertian *at-tadaakhul* sudah sering disinggung di bagian terdahulu), karena *at-tadaakhul* tidak bisa terjadi dalam hak-hak hamba.

Dalam hukuman *ta'zir* juga bisa berlaku *kafaalah* (penjaminan). Karena penjaminan adalah bertujuan untuk memperkuat dan memperkukuh (*at-tautsiiq*). Sementara hukuman *ta'zir* adalah hak hamba, maka *at-tautsiiq* cocok dan bisa diberlakukan terhadapnya, berbeda dengan hukuman *hadd* berdasarkan pokok pikiran Imam Abu Hanifah.

Sifat hukuman *ta'zir* yang kedua adalah pukulan cambuk dalam hukuman *ta'zir* adalah yang paling keras, karena secara kuanti-tatif, hukuman *ta'zir* memungkinkan untuk diperingan dengan dikurangi jumlah cambukannya, maka secara kualitatif tidak boleh diperingan sifat pukulannya, supaya maksud dan tujuan dari hukuman yang diinginkan tetap bisa tercapai, yaitu memberi efek jera. Kemudian, kualitas cambukan pada tingkatan berikutnya adalah cambukan dalam hukuman *hadd* zina, kemudian cambukan dalam hukuman *hadd* menenggak minuman keras, kemudian cambukan dalam hukuman *hadd qadzf*[800] sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu.

III. MEKANISME PENETAPAN DAN PEMBUKTIAN KASUS KEJAHATAN DENGAN ANCAMAN HUKUMAN *TA'ZIR*

Menurut ulama Hanafiah, mekanisme penetapan dan pembuktian kasus kejahatan dengan ancaman hukuman *ta'zir* sama seperti mekanisme pembuktian dan penetapan hak-hak hamba lainnya, yaitu, pengakuan, *bayyinah* (saksi), *an-nukuul* (tidak mau bersumpah), dan berdasarkan sepengetahuan hakim akan kebenaran kasus yang terjadi. Di dalam kasus dengan ancaman hukuman *ta'zir*, kesaksian orang perempuan bersama dengan kesaksian orang laki-laki bisa diterima, juga kesaksian atas kesaksian, dan tulisan surat hakim kepada hakim yang lain. Di bagian mendatang, tepatnya pada pembahasan seputar masalah qadha` (pengadilan), akan disebutkan bahwa pendapat yang difatwakan adalah, pada masa kita sekarang ini, hakim secara mutlak tidak boleh menetapkan keputusan hukum suatu kasus perkara berdasarkan sepengetahuan dirinya sendiri akan kebenaran perkara yang ditanganinya.

Misalnya, terjadi suatu kasus perkara, dan hakim yang menanganinya memang mengetahui bahwa perkara itu memang benar terjadi, maka ia tidak boleh memutuskan hukum perkara tersebut dengan berdasarkan pada sepengetahuan dirinya itu. Hal ini demi mencegah adanya kecurigaan dan menutup celah-celah yang bisa menjadi pintu masuk kepada sesuatu yang terlarang, dikarenakan rusaknya moralitas para hakim pada masa sekarang.

---

[799] Fathul Qadiir, juz 4, hlm. 212-213; Haasyiyah Ibni Abidin, juz 3, hlm. 205.

[800] Fathul Qadiir, juz 4, hlm. 216 dan halaman berikutnya; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 3, hlm. 210; Haasyiyah Ibni Abidin, juz 3, hlm. 199.

Diriwayatkan dari Imam Abu Hanifah, bahwa kesaksian orang perempuan tidak bisa diterima dalam kasus perkara dengan ancaman hukuman *ta'zir*. Al-Kasani mengatakan bahwa yang sahih adalah pendapat yang pertama, karena itu adalah murni hak hamba, sehingga bisa dibuktikan dan dikuak dengan mekanisme yang digunakan untuk membuktikan dan menguak hak-hak hamba lainnya.[801]

IV. PERTANGGUNGJAWABAN ATAS KASUS KEMATIAN TERPIDANA GARA-GARA DIHUKUM *TA'ZIR* ATAU DIHUKUM *HADD*

Ulama Hanafiyah, ulama Malikiyah, dan ulama Hanabilah mengatakan, apabila ada seorang imam menghukum *ta'zir* atau menghukum *hadd* seseorang, lalu orang itu mati akibat hukuman *ta'zir* atau hukuman *hadd* yang dijalaninya itu, maka tidak ada kewajiban pertanggungjawaban apa-apa atas imam tersebut. Karena *ta'zir* adalah hukuman yang memang diberlakukan secara konstitusional untuk memberi efek jera. Oleh karena itu, tidak ada pertanggungjawaban apa-apa jika ada orang yang mati karena hukuman tersebut sama seperti hukuman *hadd*. Imam juga diperintahkan dan dituntut untuk menegakkan hukum-an *hadd* dan hukuman *ta'zir*, dan orang yang melaksanakan apa yang diperintahkan kepa-danya sesuai dengan ketentuan yang berlaku tidak harus terikat dengan syarat *as-salaamah* (memperhatikan keselamatan).[802]

Imam Syafi'i mengatakan, imam tidak wajib bertanggung jawab apa-apa atas kematian orang yang dihukum *hadd* gara-gara hukuman *hadd* yang dijalaninya itu, karena hak dan kebenaran telah membunuhnya. Apakah hukuman *hadd* itu berupa hukuman *hadd* dicambuk maupun hukuman *hadd* potong tangan, apakah penderaan itu dilakukan pada cuaca yang sangat dingin atau sangat panas maupun tidak, baik apakah penderaan itu dilaksanakan ketika si terpidana dalam keadaan sakit yang bisa diharapkan kesembuhannya maupun tidak.

Kecuali jika terpidana itu adalah seorang perempuan yang sedang hamil, lalu janin yang berada dalam kandungannya mati, maka harus ada pertanggungjawaban atas kematian janin tersebut. Karena janin tersebut statusnya adalah tertanggung, maka ketertanggungannya itu tidak bisa gugur karena kejahatan orang lain. Sedangkan kematian orang yang dihukum *ta'zir* gara-gara hukuman *ta'zir* yang dijalaninya itu, harus ada pertanggungjawaban terhadap kematiannya itu.

Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Ali ibnu Abi Thalib r.a, bahwasannya ia berkata, *"Ketika saya melaksanakan suatu hukuman hadd terhadap seseorang lalu ia mati karenanya, saya tidak akan merasa bersedih karena tidak ada diyat atas kematiannya itu, kecuali terhadap penenggak minuman keras, karena seandainya ia sampai mati (karena hukuman hadd itu), maka saya akan membayar diyatnya. Hal yang demikian itu karena sesungguhnya Rasulallah tidak memberikan tuntunan dan ketentuan pasti untuk hukuman hadd menenggak minuman keras itu."*[803]

---

[801] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 65; Haasyiyah Ibni Abidin, juz 3, hlm. 205.

[802] Fathul Qadiir, juz 4, hlm. 217; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 3, hlm. 211; Haasyiyah Ibni Abidin, juz 3, hlm. 208; Haasyiyah Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 355; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 310 dan halaman berikutnya; Majma'udh Dhamaanaat, hlm. 201.

[803] HR. Bukhari, Muslim, Ahmad, Abu Dawud, dan Ibnu Majah. Dalam riwayat Abu Dawud dan Ibnu Majah disebutkan dengan redaksi, "Saya tidak membayar diyatnya," atau, "Saya tidak akan membayar diyat kematian seseorang gara-gara hukuman hadd yang aku jatuhkan kepadanya, kecuali penenggak minuman keras. Hal itu dikarenakan, Rasulullah saw. tidak memberikan suatu tuntunan dan ketentuan hukuman pasti untuknya, akan tetapi hukuman itu adalah pendapat yang kami katakan sendiri." Maksud, "tidak memberikan suatu tuntunan dan ketentuan hukuman pasti" adalah, Rasulullah saw. tidak menentukan ukuran dan waktunya dengan ucapan dan sabda beliau. Di sini terkandung dalil, bahwa untuk kasus kejahatan minuman keras tidak ada hukuman hadd yang pasti dan ditentukan dari Rasulullah saw. maka oleh karena itu, hukumannya itu masuk kategori hukuman ta'zir, sehingga apabila si terpidana mati gara-gara hukuman itu, maka imam bertanggung jawab terhadap kematiannya itu. Lihat, Subulus Salaam, juz 4, hlm. 38; Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 143; Nashbur Raayah, juz 3, hlm. 352; Jaami'ul Ushuul, juz 4, hlm. 337.

Maksudnya, Rasulullah saw. tidak memberikan tuntunan tentang berapa kadar dan jumlah deraan bagi penenggak minuman keras, akan tetapi, hukuman dera bagi penenggak minuman keras yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw. beragam dan semuanya boleh, di antaranya Rasulullah saw. menghukum *hadd* penenggak minuman keras dengan hukuman dera sebanyak empat puluh kali deraan sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ali ibnu Abi Thalib r.a sendiri,[804] dan jumlah ini sudah disepakati dan tidak diperselisihkan lagi.

Akan tetapi, yang masih diperselisihkan oleh para ulama adalah menambah deraan itu lebih dari empat puluh kali. Jadi, dengan begitu yang sebenarnya dimaksudkan dari hadits Ali ibnu Abi Thalib r.a tersebut bukanlah masalah seseorang yang mati karena menjalani hukuman *hadd* dera tersebut, karena Rasulullah saw. menjatuhkan hukuman *hadd* dalam kasus minuman keras.

Dengan demikian, yang dimaksud dengan perkataan Ali ibnu Abi Thalib r.a, "Seandainya ia mati karenanya, aku akan membayar diyatnya," adalah, mati karena didera lebih dari empat puluh kali. Jika deraannya lebih dari empat puluh kali, itu berarti adalah bentuk hukuman *ta'zir*. Juga, karena *ta'zir* adalah deraan yang penentuannya diserahkan kepada kebijakan dan hasil ijtihad imam. Apabila itu berujung pada kebinasaan, imam bertanggung jawab terhadap hal itu, sama seperti pukulan seorang suami terhadap isterinya. Karena hukuman *ta'zir* disyaratkan harus berakhir dengan selamat, dengan berdasarkan pertimbangan bahwa maksud dan tujuan hukuman *ta'zir* itu adalah untuk mendidik dan mendisplinkan (*ta`diib*), bukan membinasakan.

Kemudian, jika ternyata hukuman *ta'zir* itu mengakibatkan kebinasaan, jelas bahwa hukuman *ta'zir* itu telah melampaui batas yang legal dan semestinya. Apabila kebinasaan yang terjadi itu adalah karena suatu pukulan dalam bentuk yang biasanya memang pukulan seperti itu mematikan, wajib ada qishas di dalamnya apabila si pemukul itu bukan ayah atau kakek orang yang dipukul. Namun, apabila pukulan itu adalah dalam bentuk yang biasanya tidak mematikan, maka yang wajib adalah diyat pembunuhan *syibhul 'amdi* (mirip sengaja) yang dipikul oleh *'aaqilah* (kerabat ashabat) si pemukul.

HAK MENDIDIK DAN MENDISIPLINKAN (*TA`DIIB*)

Adapun apabila ada seorang ayah memukul anaknya dengan tujuan untuk mendidik dan memperbaiki (*ta`diib*) akhlak dan perilakunya, atau seorang suami memukul isterinya, atau seorang guru memukul anak didiknya dengan tujuan untuk mendidik dan memperbaiki akhlaknya, lalu langkah *ta`diib* yang legal dan sah itu berakibat fatal, maka imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i mengatakan bahwa dalam kasus-kasus tersebut, pelaku pemukulan tetap harus bertanggung jawab. Dalil mereka berdua telah kita ketahui pada kasus sebelumnya di atas. Karena itu merupakan suatu bentuk *ta`diib* yang mubah, maka harus terikat dengan syarat dan ketentuan harus memperhatikan dan menjaga keselamatan seperti lewat di jalan dan lain sebagainya.

[804] HR. Muslim tentang kisah Al-Walid Ibnu Uqbah yang ada seorang laki-laki memberikan kesaksian bahwa Al-Walid Ibnu Uqbah muntah-muntah minuman keras, lalu Rasulullah saw. memerintahkan supaya ia dihukum dera, sebagaimana yang dikisahkan oleh Hushain Ibnul Mundzir, sementara waktu itu Ali Ibnu Abi Thalib r.a menghitung jumlah deraannya dan ternyata jumlahnya sebanyak empat puluh kali deraan. Kemudian Ali Ibnu Abi Thalib r.a berkata, "Rasulullah mendera sebanyak empat puluh kali, Abu Bakar mendera sebanyak empat puluh kali, dan Umar Ibnul Khaththab mendera sebanyak delapan puluh kali. Semuanya itu adalah sunah, dan yang lebih kusenangi adalah yang ini (empat puluh kali)." Lihat, Subulus Salaam, juz 4, hlm. 30; Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 138; At-Talkhiishul Habiir, hlm. 360.

Sementara itu, Imam Malik, Imam Ahmad, dan kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, tidak ada pertanggungjawaban apa pun atas si pelaku pemukulan dalam kasus-kasus tersebut. Karena *ta`diib* adalah langkah yang legal dan sah dengan tujuan untuk membuat jera dan kapok, maka tidak ada pertanggungjawaban apa pun terhadap kecelakaan yang menimpa orang yang menjalani *ta`diib* tersebut, sama seperti dalam kasus hukuman *hadd.*[805]

HUKUMAN TA'ZIR *ADALAH KEWENANGAN IMAM*

Sebagaimana hukuman *hadd*, hukuman *ta'zir* juga dipasrahkan kewenangannya kepada imam. Tidak ada seorang pun yang memiliki hak dan kewenangan menghukum *ta'zir* kecuali tiga orang, yaitu, ayah, majikan pemilik budak, dan suami.

Seorang ayah berhak melakukan *ta'diib* terhadap anaknya yang masih kecil dan menghukum *ta'zir* si anak dalam rangka untuk mendidik, memperbaiki akhlaknya supaya si anak berakhlak mulia dan supaya ia menjauhi akhlak yang tidak baik, juga ketika untuk memerintahkan shalat dan memukul si anak supaya mau shalat jika memang itu dibutuhkan. Dalam hal ini, status ibu sama seperti ayah selama masa-masa pengasuhan dan perawatan. Seorang ayah tidak boleh menghukum *ta'zir* anaknya yang sudah balig, meskipun ia adalah orang yang *safiih* (perilaku dan pikirannya kurang dewasa).

Seorang majikan pemilik budak boleh menghukum *ta'zir* budaknya, baik dalam kasus pelanggaran yang dilakukan oleh si budak terhadap hak si majikan sendiri atau terhadap Allah swt.

Seorang suami boleh menghukum *ta'zir* isterinya ketika si isteri nusyuz atau untuk memerintahkan si isteri supaya menunaikan hak Allah swt. ketika si isteri tidak menunaikannya, seperti shalat, puasa Ramadhan, dalam bentuk hukuman *ta'zir* yang menurut penilaian si suami sesuai untuk usaha memperbaiki perilaku si isteri. Karena semua itu masuk kategori mengingkari perkara mungkar, sementara suami termasuk kelompok orang yang dibebani untuk melakukan amar makruf dan nahi mungkar.[806]

---

[805] Lihat, Al-Mabsuuth karya As-Sarakhsi, juz 16, hlm. 13; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 271, 289; Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 140-145; Al-Miizaan, juz 2, hlm. 172; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 191, 199 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 327; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 401; Durarul Hukkaam, juz 2, hlm. 77; Ghaayatul Muntahaa, juz 3, hlm. 285; Rahmatul Ummah bi Haamisy Al-Miizaan, juz 2, hlm. 160.

[806] Subulus Salaam, juz 4, hlm. 38; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 275.

BAB KETIGA

BERBAGAI BENTUK JINAYAT DAN SANKSI ;HUKUMNYA QISHAS DAN DIYAT

RANCANGAN PEMBAHASAN

Jinayat merupakan tema pembahasan yang cukup panjang, memiliki banyak sub tema yang bervariasi dan perincian yang cukup luas. Secara garis besar, tema jinayat mungkin bisa dikelompokkan menjadi beberapa kategori yang rancangan pembahasannya dibagi menjadi lima pasal seperti berikut,

1. Jinayat terhadap jiwa (pembunuhan dengan berbagai macamnya, hukuman qishas dan diyat).
2. Jinayat terhadap fisik (memecahkan tulang, pelukaan, diyat dan *ursy*).
3. Jinayat terhadap jiwa yang belum sempurna (jinayat terhadap janin atau pengguguran janin).
4. Kasus-kasus kecelakaan dengan penyebab atau secara tidak langsung (jinayat binatang, jinayat tembok yang miring).
5. Mekanisme pembuktian jinayat (kesaksian, pengakuan, *qasaamah* dan seterusnya).

KATA PENGANTAR

1. DEFINISI JINAYAT

Jinayat atau *jarimah* secara bahasa artinya adalah dosa atau maksiat, atau setiap kejelekan yang dilakukan oleh seseorang.

Sedangkan menurut istilah syara', jinayat memiliki dua pengertian atau terminologi, umum dan khusus. Pengertian umum jinayat adalah, setiap tindakan yang diharamkan secara syara', baik itu terhadap jiwa, harta atau yang lainnya.[807] Al-Mawardi[808] mendefinisikannya seperti berikut, jarimah adalah, pantangan-pantangan (*mahzhuur*) syara' yang Allah swt. mengancamnya dengan hukuman *hadd* atau *ta'zir*. Pantangan ada kalanya dalam bentuk melakukan sesuatu yang dilarang atau meninggalkan sesuatu yang diperintahkan.

Sedangkan pengertian khusus jinayat, yaitu pengertian khusus para fuqaha adalah, setiap pelanggaran atau penganiayaan terhadap jiwa manusia atau anggota tubuhnya, yaitu pembunuhan, pelukaan atau pencederaan (*al-Jarh*) dan pemukulan.[809] Tema ini dibicarakan

---

807 Jinayat menurut pakar hukum perundang-undangan memiliki pengertian lain, yaitu, kejahatan dengan ancaman hukuman mati, atau hukuman kerja berat seumur hidup atau sementara, atau hukuman penjara mulai dari tiga tahun hingga lima belas tahun.

808 Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah, hlm. 211.

809 Tabyiinul Haqaa`iq karya Az-Zaila'i, juz 6, hlm. 97.

oleh para fuqaha ada kalanya dengan judul *"kitaabul jinaayaat"* seperti ulama Hanafiah, atau dengan judul *"kitaabul jiraah"* seperti ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah yang menilai bahwa *jiraahah* (pelukaan, pencederaan) adalah sebab yang dominan dalam suatu tindak penganiayaan.

Namun, penggunaan judul *"kitaabul jiraah"* untuk tema jinayat dikritik oleh para pensyarah dengan mengatakan,[810] bahwa penggunaan judul *"kitaabul jinaayaat"* adalah yang lebih tepat, karena lebih umum bisa mencakup kejahatan pelukaan dan yang lainnya seperti pembunuhan dengan benda tumpul semisal tongkat dan batu, pembunuhan dengan racun dan sihir (santet).

Atau ada yang membahasnya dalam judul *"ad-Dimaa'"* (darah) seperti ulama Malikiah, karena lebih melihat pada dampak atau akibat rata-rata kejahatan.

2. MACAM-MACAM JINAYAT

Secara umum, jinayat ada dua macam,[811] pertama, jinayat terhadap binatang dan benda-benda mati yang biasanya dibahas dalam bab pengghashaban dan pengrusakan (*al-itlaaf*). Kedua, jinayat terhadap manusia, dan ini adalah objek pembahasan yang akan kita bicarakan di sini.

Jinayat terhadap manusia berdasarkan tingkat ukuran beratnya ada tiga macam. *Pertama*, jinayat terhadap jiwa (nyawa), yaitu pembunuhan. *Kedua*, jinayat atau kekerasan terhadap fisik, yaitu pemukulan dan pencederaan (*al-jarh*). *Ketiga*, jinayat terhadap sesuatu yang jika di lihat dari satu sisi, maka itu adalah jiwa, namun jika dilihat dari sisi lain bukan, yaitu jinayat terhadap janin, atau pengguguran (*al-ijhaadh*) menurut istilah para pakar hukum perundang-undangan. Dikatakan seperti itu, karena janin dianggap bagian dari ibunya yang pada kenyataannya tidak bisa terpisah dari ibunya.

Namun dari sisi lain, janin dianggap sebagai jiwa yang berdiri sendiri berdasarkan pertimbangan masa yang akan datang. Karena janin memiliki kehidupan tersendiri dan ia siap untuk terpisah dari diri ibunya setelah beberapa waktu dan menjadi makhluk yang memiliki wujud tersendiri.[812]

Jinayat terhadap jiwa berdasarkan ada tidaknya niat dan maksud terbagi menjadi tiga, yaitu, pembunuhan disengaja (*al-'amd*), pembunuhan mirip disengaja (*syibhu 'amdin*), dan yang ketiga adalah pembunuhan tersalah (*khatha'*, tidak disengaja). Apabila kejahatan atau penganiayaan yang dilakukan itu memang dimaksudkan dan diinginkan oleh pelaku dan tindakan kejahatannya itu pun memunculkan akibat yang memang diinginkan dan diperkirakan, maka kejahatan itu disebut kejahatan disengaja.

Adapun jika kejahatan dan penganiayaan itu memang diinginkan dan dimaksudkan oleh pelaku, tapi akibat yang ditimbulkannya sebenarnya tidak ia inginkan dan maksudkan, atau dengan kata lain di luar keinginan dan perkiraannya, itu adalah kejahatan mirip disengaja. Sedangkan apabila ia sama sekali tidak bermaksud melakukan penganiayaan, itu disebut kejahatan tersalah.

PASAL PERTAMA
JINAYAT TERHADAP JIWA MANUSIA
(PEMBUNUHAN DAN SANKSI HUKUMNYA)

Pasal ini dibagi menjadi empat pembahasan seperti berikut,

---

[810] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 2.

[811] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 233.

[812] Kasyful Asraar 'ala Ushuul Al-Bazdawi, hlm. 1359 dan berikutnya, cet. Husain Hilmi.

1. Pengertian pembunuhan, pengharamannya dan macam-macamnya.
2. Pembunuhan disengaja dan sanksi hukumnya.
3. Pembunuhan mirip disengaja dan sanksi hukumnya.
4. Pembunuhan tersalah dan sanksi hukumnya.

I. DEFINISI PEMBUNUHAN, PENGHARAMANNYA, DAN MACAM-MACAMNYA

A. Definisi

Pembunuhan adalah suatu tindakan yang menghilangkan nyawa atau mematikan.[813] Atau, suatu tindakan oleh manusia yang menyebabkan hilangnya kehidupan,[814] yakni tindakan yang merobohkan formasi bangunan yang disebut manusia.

B. Pengharaman tindakan pembunuhan

Tindakan pembunuhan apabila disengaja dan bersifat menganiaya (tanpa alasan yang dibenarkan) merupakan sebuah kejahatan yang sangat berat dan termasuk salah satu dari tujuh dosa besar yang berkonsekwensi pelakunya berhak mendapatkan hukuman di dunia dan akhirat, yaitu qishas dan neraka Jahannam. Karena pembunuhan merupakan sebuah bentuk penganiayaan dan pelanggaran terhadap ciptaan Allah swt. di muka bumi yang mengancam keamanan publik dan kehidupan masyarakat.

Dalam Al-Qur`an terdapat banyak sekali ayat yang menjelaskan tentang pengharaman tindakan pembunuhan, di antaranya adalah,

"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, sesungguhnya Kami telah memberi kuasa kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan." **(al-Israa`: 33)**

Kejahatan putra Adam (Qabil) menunjukkan bahwa pembunuhan adalah tindakan pelanggaran dan penganiayaan terhadap kemanusiaan. Allah swt. berfirman,

"Oleh karena itu, Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. Dan sesungguhnya telah datang kepada mereka rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak di antara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi." **(al-Maa`idah: 32.)**

Dalil pemberlakuan qishas adalah ayat,

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita.[815] Maka barangsiapa yang

---

813 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 3.

814 Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 244.

815 Ayat ini menetapkan prinsip al-mumaatsalah (kesepadanan, kesamaan) dalam qishash ketika yang dikehendaki adalah membunuh si pelaku pembunuhan, serta menetapkan larangan sikap melampaui batas dan aniaya, yaitu tidak boleh membunuh selain pelaku pembunuhan. Semua ini demi mencegah dan menghapus tradisi balas dendam yang marak pada masa jahiliyah. Ulama Hanafiah berpandangan, bahwa potongan ayat, "orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita" posisinya adalah memperkuat (ta`kiid) permulaan ayat, maka oleh karena itu, tidak boleh menghukum bunuh selain pelaku pembunuhan, akan tetapi yang dihukum bunuh hanya si pelaku pembunuhan saja, bukan yang lainnya. Berdasarkan hal ini, maka ayat

mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanqn dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih. Dan dalam qishas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa." **(al-Baqarah: 178-179)**

Hukum qishas juga diberlakukan dalam syari'at-syariat samawi terdahulu seperti syariat Yahudi. Hal ini berdasarkan ayat,

"Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya[816] *bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada qishasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak qishas)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, mereka itu adalah orang-orang yang zalim."* **(al-Maa`idah: 45)**

Al-Qur`an juga menegaskan adanya hukuman akhirat bagi pelaku pembunuhan dengan sengaja,

"Barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, balasannya ialah Jahannam, kekal ia di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutukinya serta menyediakan azab yang besar baginya." **(an-Nisaa`: 93)**

Sunah Nabawiyyah menjelaskan bentuk-bentuk pembunuhan yang diizinkan secara syara', yakni bagi hakim bukan bagi perindividu. Rasulullah saw. bersabda,

لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ الثَّيِّبُ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ

"Tidak halal (menumpahkan) darah seorang muslim yang bersaksi bahwasannya tiada Tuhan selain Allah swt. dan bahwasannya aku adalah utusan Allah swt. kecuali terhadap salah satu dari tiga orang, yaitu, orang yang telah menikah yang berzina, jiwa dengan jiwa (pembunuh), dan orang yang meninggalkan agamanya (murtad) yang memisahkan diri dari jamaah (kaum muslimin)."[817]

Dalam sebuah riwayat disebutkan,

لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ كُفْرٌ بَعْدَ إِسْلاَمٍ أَوْ زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ أَوْ قَتْلُ نَفْسٍ بِغَيْرِ حَقٍّ

"Tidak halal (menumpahkan) darah seseorang, kecuali tiga orang, yaitu orang yang berzina sesudah muhshan (kawin), atau orang yang kafir sesudah masuk Islam (murtad), atau orang yang membunuh jiwa tanpa alasan yang benar."

---

ini berarti sama sekali tidak memberikan pengertian bahwa orang merdeka tidak dihukum bunuh ketika ia membunuh budak, atau orang laki-laki tidak dihukum bunuh ketika ia membunuh orang perempuan, atau sebaliknya. Akan tetapi, setiap pembunuh, maka ia tetap berhak dikenai hukuman bunuh, siapa pun korban yang dibunuhnya. Sementara itu, ulama Malikiah dan ulama Syafi'iah berpandangan, dalam ayat ini Allah swt. menetapkan persamaan (al-Musaawaah) dalam qishash, kemudian Dia menjelaskan bentuk persamaan yang diperhitungkan, yakni orang merdeka persamaannya adalah dengan orang merdeka, budak dengan budak, dan orang perempuan dengan orang perempuan. Akan tetapi, ijma' menunjukkan bahwa orang laki-laki tetap dihukum bunuh (diqishas) karena membunuh orang perempuan.

816 Kitab Taurat

817 HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, An-Nasa`i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a.

Banyak sekali riwayat hadits yang menjelaskan diharamkannya pembunuhan dan bunuh diri, diharamkannya menumpahkan darah, melanggar harta benda orang lain dan kehormatannya. Di antaranya adalah,

قَتْلُ الْمُؤْمِنِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللهِ مِنْ زَوَالِ الدُّنْيَا

"Membunuh seorang mukmin adalah lebih serius di sisi Allah swt. daripada hilangnya dunia."[818]

إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا

"Sesungguhnya darah dan harta benda sebagian dari kamu sekalian adalah haram atas sebagian dari kamu sekalian yang lain, sama seperti keharamannya pada hari kamu sekalian ini, di bulan kamu sekalian ini dan di negeri kamu sekalian ini."[819]

اِجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ الشِّرْكُ بِاللهِ وَالسِّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ– الحديث.

"Jauhilah tujuh perkara yang membinasakan, yaitu, menyekutukan Allah swt, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah swt. kecuali dengan alasan yang benar."[820]

Sunah Nabawiah mendefinisikan sanksi hukum tindak pembunuhan dengan sengaja,

اَلْعَمْدُ الْقَوَدُ إِلاَّ أَنْ يَعفُو وَلِيُّ الْمَقتُولِ

"Pembunuhan dengan sengaja hukumannya adalah qawad (qishas), kecuali jika wali korban yang dibunuh memberi ampunan."[821]

Yakni, tindak pembunuhan dengan sengaja mengharuskan hukuman qishas kecuali jika ada pengampunan.

Ulama berijma' atas pengharaman tindak pembunuhan. Apabila ada seseorang melakukan pembunuhan dengan sengaja, maka ia menjadi orang fasik dan urusannya terserah kepada Allah swt. Jika berkehendak, Allah swt. menyiksanya, dan jika berkehendak, maka Allah swt. mengampuninya. Tobat orang yang melakukan kejahatan pembunuhan adalah tetap diterima menurut pendapat kebanyakan ulama, berbeda dengan pendapat Abdullah ibnu Abbas r.a.[822] Hal itu berdasarkan ayat,

"Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa mempersekutukan (sesuatu) dengan Dia, dan Dia mengampuni dosa yang selain syirik bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang mempersekutukan (sesuatu) dengan Allah, maka sesungguhnya ia telah tersesat sejauh-jauhnya." **(an-Nisaa`: 116.)**

Dalam ayat ini, Allah swt. menjelaskan bahwa diterima tidaknya suatu tobat dari pembunuhan dan yang lainnya adalah terserah kepada kehendak-Nya.

Dalam ayat lain, Allah swt. juga berfirman,

"Katakanlah, 'Hai hamba-hamba-Ku yang malampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sesungguhnya Dia-lah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.'" **(az-Zumar: 53)**

Hadits yang mengisahkan tentang seseorang yang telah membunuh seratus jiwa, lalu ia bertobat dari kejahatannya itu, adalah se-

---

818 HR. An-Nasa`i dan Adh-Dhiya` dari Buraidah r.a.

819 HR. Al-Bukhari dan Muslim dari Abu Bakrah r.a.

820 HR. Al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud dan An-Nasa`i dari Abu Hurairah r.a.

821 HR. Ibnu Abi Syaibah dalam Musnadnya dan Ishaq Ibnu Rahawaih dalam Musnadnya dari Abdullah Ibnu Abbas r.a.

822 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 636.

buah hadits yang telah masyhur dan populer yang secara jelas menyatakan bahwa tobatnya orang tersebut diterima.[823]

Adapun ayat yang menyebutkan kekalnya seorang pembunuh dalam neraka (ayat 93 dari surah an-Nisaa`), maka ayat ini dipahami dalam konteks seorang pelaku pembunuhan yang tidak bertobat, atau dipahami dalam konteks bahwa itu adalah balasannya ketika Allah swt. berkehendak untuk membalasnya, dan ia juga bisa diampuni apabila Allah swt. menghendakinya.

Perlu digarisbawahi di sini, diharamkannya tindak pembunuhan adalah jika pembunuhan itu adalah pembunuhan yang bersifat aniaya (tanpa alasan yang benar), berbeda dengan pembunuhan selain yang bersifat aniaya, yaitu pembunuhan berdasarkan alasan yang benar (*al-qatlu bil haqq*), seperti membunuh pelaku pembunuhan dan membunuh orang murtad. Oleh karena itu, secara umum, pembunuhan ada dua macam. *Pertama*, pembunuhan yang diharamkan, yaitu setiap bentuk pembunuhan yang bersifat melanggar dan menganiaya. *Kedua*, pembunuhan dengan alasan yang benar (*al-qatlu bil haqq*). Ulama Syafi'iyah melihat, bahwa hukum pembunuhan bisa dibagi menjadi lima, yaitu wajib, haram, makruh, *manduub* (sunah) dan mubah.[824]

Pembunuhan yang hukumnya wajib adalah, membunuh orang murtad apabila ia tidak mau bertobat, membunuh kafir harbi apabila ia tidak mau masuk Islam atau tidak mau membayar jizyah.

Pembunuhan yang hukumnya haram adalah, membunuh setiap orang yang darahnya terlindungi dan tidak boleh ditumpahkan tanpa alasan yang benar, yakni pembunuhan yang bersifat menganiaya dan melanggar, sedangkan orang yang dibunuh adalah seorang mukmin atau orang kafir yang diberi jaminan kea-manan. Karena *'ishmah* (keterlindungan dan keterjagaan) bisa dengan keimanan atau dengan jaminan keamanan, dan ini adalah *'ish-mah* yang khusus.

Pembunuhan yang hukumnya makruh adalah, pembunuhan yang dilakukan oleh seorang mujahid terhadap kerabatnya yang kafir ketika kerabatnya itu bukanlah orang yang menghujat Allah swt. atau Rasul-Nya.

Pembunuhan yang hukumnya sunah adalah, pembunuhan yang dilakukan oleh seorang mujahid terhadap kerabatnya yang kafir ketika kerabatnya itu adalah orang yang menghujat Allah swt. atau Rasul-Nya.

Pembunuhan yang hukumnya mubah adalah, membunuh orang yang berhak diqishas, atau pembunuhan seorang imam terhadap musuh yang tertawan, karena seorang imam bisa memilih untuk membunuh musuh yang menjadi tawanan jika ia melihat adanya kemaslahatan di dalamnya. Di antaranya lagi adalah, membunuh dalam rangka membela diri dalam koridor patokan dan kriteria-kriteria pembelaan diri yang sah.

Ulama Hanafiyah[825] memasukkan pembunuhan berikut ke dalam kategori pembunuhan yang hukumnya mubah, yaitu seandainya ada seorang suami masuk rumah, lalu tiba-tiba ia mendapati isterinya atau mahramnya berdua-duan dengan laki-laki lain dan menzinahinya, lalu ia membunuh laki-laki itu, maka itu boleh baginya dan ia tidak terkena qishas. Ini juga merupakan pendapat ulama Hanabilah, ulama Syafi'iyah dan ulama Malikiyah.[826]

Apabila perzinahan itu dilakukan atas da-

---

823 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abu Sa'id al-Khudri r.a. Lihat, Jaami'ul Ushuul karya Ibnul Atsir, juz 3, hlm. 68.

824 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 3.

825 Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 3, hlm. 197, juz 5, hlm. 397.

826 Al-Mughnii, juz 8, hlm. 332; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 225; Asy-Syarhul Kabiir, juz 4, hlm. 357.

sar suka sama suka, maka ia boleh membunuh kedua-duanya menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah. Apabila perzinahan itu terjadi karena paksaan (perkosaan), maka ia hanya boleh membunuh yang laki-lakinya saja dan darahnya sia-sia (mati konyol, tidak ada qishas) apabila memang isterinya itu dalam kondisi tidak mampu untuk menyelamatkan diri dengan berteriak atau melawan.

Apabila ada seseorang mendapati seorang laki-laki "berdua-duaan" dengan seorang perempuan yang tidak halal baginya, maka ia boleh membunuh laki-laki itu jika memang ia tahu dan yakin bahwa laki-laki itu tidak akan jera dan kapok hanya dengan diteriaki atau dipukul dengan selain senjata tajam. Apabila ia tahu dan yakin bahwa laki-laki itu sudah jera dan kapok hanya dengan diteriaki atau dipukul dengan selain senjata, maka ia tidak boleh membunuhnya.

C. Macam-macam pembunuhan

Menurut pendapat ulama Hanafiah

Ulama Hanafiyah[827] mengatakan bahwa pembunuhan ada lima macam, disengaja (terencana), mirip disengaja, tersalah, pembunuhan yang berlaku seperti pembunuhan tersalah, dan yang kelima adalah pembunuhan dengan sebab.

1. Pembunuhan sengaja.

   Yaitu pelaku pembunuhan yang memang sengaja dan bermaksud menghantam orang lain dengan senjata, seperti dengan pedang, pisau, tombak dan peluru, atau dengan sesuatu yang disamakan dengan senjata dalam hal bisa merobek bagian-bagian tubuh, seperti kayu dan batu yang dilancipkan dan ditajamkan, api, dan jarum yang ditusukkan pada bagian tubuh yang sensitif dan mematikan.

   Karena sengaja maknanya adalah *al-qashdu* (maksud, niat, menghendaki) dan ini adalah sesuatu yang tersembunyi yang tidak mungkin bisa dilihat dan diketahui kecuali dengan cara dideteksi dengan berdasakan pada sesuatu yang menunjukkan adanya *al-qashdu* tersebut, yaitu penggunaan alat-alat yang mematikan. Oleh karena itu, alat yang digunakan dijadikan sebagai barometer yang mengindikasikan keberadaan *al-qashdu* tersebut, sebagaimana *as-safar* (bepergian) adalah barometer yang mengindikasikan keberadaan *masyaqqah* (kepayahan).

2. Pembunuhan mirip sengaja (*syibhul 'amdi*).

   Menurut Imam Abu Hanifah, yaitu pelaku memang sengaja memukul orang lain dengan sesuatu yang bukan senjata dan bukan pula dengan sesuatu yang disamakan dengan senjata, yakni dengan sesuatu yang tidak merobek dan misahkan bagian-bagian tubuh, seperti dengan menggunakan tongkat, batu dan kayu yang besar, yakni pembunuhan dengan benda tumpul dianggap sebagai pembunuhan mirip sengaja, karena benda tumpul itu biasanya tidak untuk membunuh, sedangkan maksud dan tujuannya adalah untuk *at-ta`diib* (menghukum, memberi pelajaran). Fatwa yang ada adalah berdasarkan pendapat imam Abu Hanifah.

   Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, pembunuhan dengan benda tumpul seperti dengan batu besar atau kayu besar adalah masuk kategori pembunuhan sengaja. Sedangkan pembunuhan mirip sengaja adalah, pelaku memang bermaksud dan sengaja memukul orang lain, namun dengan menggunakan sesuatu yang biasa-

[827] Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 244 dan halaman berikutnya; Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 233; Ad-Durrul Muhtaar, 5, hlm. 375; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 141.

nya tidak mematikan, seperti batu dan kayu yang berukuran kecil, atau seperti tongkat kecil, atau dengan tamparan.

Berdasarkan hal ini, pemukulan dengan menggunakan sesuatu yang biasanya tidak sampai membinasakan seperti dengan tongkat kecil, batu kecil, cemeti, dan tamparan, disepakati di antara para imam ulama Hanafiah bahwa itu adalah masuk kategori pembunuhan mirip sengaja. Namun mereka berbeda pendapat jika yang digunakan adalah batu besar, kayu besar dan lain sebagainya seperti menjungkalkannya dari atas atap atau dari atas bukit yang tidak ada harapan orang tersebut bisa selamat, maka menurut Imam Abu Hanifah, itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja, sedangkan menurut kedua rekannya, itu masuk kategori pembunuhan sengaja.

3. Pembunuhan tersalah.

   Yaitu pembunuhan yang sama sekali tidak disengaja dan tidak dimaksudkan. Pembunuhan tersalah ada dua macam,

   a. Pembunuhan tersalah karena kesalahan maksud atau dugaan pelaku, yaitu seperti seseorang memanah atau menombak sesuatu yang dikiranya itu adalah binatang buruan, namun ternyata itu adalah manusia, atau ia mengira bahwa itu adalah orang kafir harbi, namun ternyata itu adalah orang Islam. Yakni, kesalahan itu terjadi pada perbuatan hati, yaitu maksud dan niat.
   b. Pembunuhan tersalah karena kesalahan pada tindakannya itu sendiri, yaitu seperti ada seseorang memanah atau menombak suatu sasaran atau seekor binatang buruan, lalu lemparannya itu meleset dan justru malah mengenai manusia, atau ia ingin memanah seseorang, lalu malah lemparannya itu mengenai orang lain. Yakni kesalahan itu terjadi pada alat yang ditembakkan.

4. Pembunuhan yang diberlakukan seperti pembunuhan tersalah.

   Yaitu pembunuhan yang terjadi karena sesuatu yang dimaklumi dan dimaafkan secara syara', seperti seseorang yang sedang tidur membalikkan tubuhnya, lalu menimpa orang lain hingga menyebabkan orang itu mati.

5. Pembunuhan dengan sebab (pembunuhan secara tidak langsung).

   Yaitu pembunuhan yang terjadi dengan suatu perantara tidak langsung, seperti ada seseorang membuat suatu galian atau menggali sumur di atas tempat yang bukan miliknya, atau di jalan umum tanpa seijin pihak pemerintahan yang berwenang, lalu ada orang lain terjatuh ke dalamnya dan mati, atau menaruh batu atau kayu di tengah jalan, lalu ada seseorang tersandung batu atau kayu tersebut lalu mati. Juga seperti para saksi pembunuhan ketika mereka menarik kembali kesaksian mereka itu setelah terpidana sudah diqishas.[828]

Menurut pendapat mayoritas ulama

Menurut mayoritas ulama, termasuk di antaranya adalah ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah,[829] pembunuhan ada tiga macam, yaitu pembunuhan sengaja, pembunuhan mirip sengaja,[830] dan pembunuhan tersalah.

---

[828] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 139.

[829] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 636 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 3.

[830] Disebut mirip sengaja, karena memang memiliki kemiripan dengan pembunuhan sengaja pada unsur maksud (kesengajaan) yang ada di dalamnya. Pembunuhan mirip sengaja juga disebut, tersalah sengaja, sengaja tersalah, dan tersalah mirip sengaja.

1. Pembunuhan sengaja.

   Yaitu sengaja melakukan suatu tindakan melampaui batas dan penganiayaan terhadap seseorang yang memang orang itu adalah yang dimaksudkan dan diinginkan sebagai sasaran tindakan itu, dengan menggunakan sesuatu yang biasanya memang mematikan yang sesuatu itu bisa melukai dan mencederai (tajam), atau dengan sesuatu yang tumpul, baik secara langsung maupun dengan sebab perantaraan, seperti dengan menggunakan besi, senjata, kayu besar, jarum yang ditusukkan pada bagian yang sensitif dan mematikan atau pada bagian yang tidak mematikan seperti pada paha dan pantat ketika tusukan jarum itu mengakibatkan bengkak dan rasa sakit yang terus berlanjut hingga berujung pada kematian, atau seperti memotong jari seseorang dan lukanya itu menyebar hingga menyebabkan kematian.

2. Pembunuhan mirip sengaja.

   Yaitu sengaja melakukan suatu tindakan melampaui batas dan penganiayaan terhadap seseorang yang memang orang itu adalah yang dimaksudkan dan diinginkan sebagai sasaran tindakan itu, dengan menggunakan sesuatu yang biasanya tidak mematikan, seperti memukul atau melemparnya dengan batu yang ringan, dengan tamparan tangan, dengan cambuk atau tongkat yang kecil atau ringan, sementara pukulan yang dilakukan tidak bertubi-tubi, dan tidak pada bagian tubuh yang sensitif dan mematikan, atau orang yang dipukul itu adalah anak kecil atau orang yang kondisi fisiknya lemah, kematian orang itu tidak didukung oleh cuaca dingin atau panas, dan sakit yang diakibatkan oleh pukulan itu tidak parah dan terus berlanjut hingga berujung pada kematian.

   Apabila pukulan yang dilakukan itu tidak memenuhi kriteria tersebut di atas, pembunuhan itu masuk kategori pembunuhan sengaja, karena tindakan-tindakan seperti itu biasanya berubah menjadi mematikan. Dalam kasus pembunuhan mirip sengaja, pelakunya tidak terkena ancaman qishas, akan tetapi hanya berkewajiban membayar diyat *mughallazhah* (diyat berat) yang akan kami jelaskan pada pembahasan seputar diyat.

3. Pembunuhan tersalah.

   Yaitu pembunuhan yang terjadi tanpa ada maksud, keinginan dan kesengajaan sama sekali baik tindakannya itu sendiri maupun korbannya, seperti ada seseorang terjatuh dan menimpa orang lain lalu orang yang tertimpa itu mati, atau bermaksud melempar suatu pohon atau binatang, lalu lemparan itu justru mengenai orang lalu mati, atau bermaksud melempar seseorang, namun malah lemparan itu justru mengenai orang lain yang tidak dimaksudkan, lalu ia mati.

   Karena pembagian macam-macam pembunuhan yang kedua ini (pembagian macam-macam pembunuhan menurut kebanyakan ulama) adalah yang paling masyhur dan populer, maka pembagian inilah yang akan saya pergunakan selanjutnya dalam membahas lebih lanjut macam-macam pembunuhan dan sanksi hukumnya.

Menurut pendapat madzhab Malikiyah yang populer[831]

Menurut pendapat madzhab Malikiah yang populer, pembunuhan ada dua macam, yaitu

[831] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir beserta Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 242; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 344; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 390.

pembunuhan sengaja dan pembunuhan tersalah. Karena hanya kedua macam pembunuhan inilah yang disebutkan dalam Al-Qur'an untuk menjelaskan hukum kedua macam pembunuhan. Sehingga, barangsiapa membuat penambahan macam-macam pembunuhan selain dari itu, maka berarti ia telah melakukan penambahan terhadap nash. Imam Malik sendiri mengingkari adanya pembunuhan yang disebut pembunuhan mirip sengaja.

Pembunuhan sengaja adalah, pelaku memang bermaksud dan bersengaja untuk membunuh secara langsung dengan menggunakan benda tajam atau benda tumpul. Atau secara tidak langsung tetapi dengan sebab perantaraan seperti dengan melakukan pembakaran, peneggelaman atau pencekikan, atau dengan racun dan lain sebagainya. Atau dengan cara tidak memberi makan dan minum dengan maksud supaya orang yang bersangkutan mati, lalu orang itu pun akhirnya mati, atau hanya bermaksud melakukan penyiksaan semata, baik dengan menggunakan sesuatu yang biasanya mematikan maupun dengan menggunakan sesuatu yang biasanya tidak mematikan apabila penyiksaan itu dilakukan karena untuk menganiaya atau karena marah, bukan karena untuk mendidik dan memberi pelajaran (*ta'diib*).

Oleh karena itu, apabila kematian orang yang bersangkutan disebabkan oleh pukulan yang dilakukan karena main-main atau untuk mendidik dan memberi pelajaran, maka pembunuhan itu masuk kategori pembunuhan tersalah jika pemukulan yang dilakukan itu dengan menggunakan semisal tongkat, bukan dengan menggunakan semisal pedang.

Sedangkan pembunuhan tersalah adalah, pelaku sama sekali tidak bermaksud memukul dan tidak pula bermaksud membunuh orang tersebut, seperti ada seseorang terjatuh dan menimpa orang lain hingga mengakibatkan orang yang tertimpa itu mati, atau ada orang bermaksud melempar binatang buruan, namun justru lemparan itu mengenai orang.

Adapun pembunuhan mirip sengaja adalah, pelaku memang bermaksud memukul orang yang bersangkutan tapi tidak bermaksud untuk membunuhnya. Namun yang masyhur menurut mereka adalah, pembunuhan yang terjadi seperti ini adalah sama seperti pembunuhan sengaja.[832]

Jika diperhatikan dari semua uraian di atas, bisa diketahui ada sebagian bentuk pembunuhan yang fuqaha sepakat itu memang masuk kategori pembunuhan sengaja seperti pembunuhan dengan menggunakan senjata. Fuqaha juga sepakat dalam masalah pembunuhan tersalah. Ada tiga kasus yang masih diperselisihkan oleh fuqaha, yaitu pembunuhan mirip sengaja, pembunuhan yang diberlakukan sama seperti pembunuhan tersalah, dan pembunuhan dengan sebab perantaraan.

Sebagaimana pula, dalam menetapkan apakah pembunuhan itu adalah pembunuhan sengaja atau pembunuhan mirip tersalah, fuqaha melandaskannya pada alat yang digunakan, dengan berdasarkan pada pertimbangan bahwa alat yang digunakan itulah yang menjadi bukti materil yang menunjukkan ada tidaknya unsur maksud dan kesengajaan. Namun, pada masa kita sekarang ini di mana cara, gaya dan bentuk-bentuk pembunuhan sangat beragam, maka harus dilakukan penelitian secara komprehensif terhadap seluruh situasi dan kondisi yang melingkupi kejadiannya serta semua petunjuk dan indikasi-indikasi yang ada, untuk menentukan dan mengetahui niat pelaku, apakah ia memang memiliki niat dan kesengajaan untuk membunuhnya ataukah tidak.

[832] Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345.

II. PEMBUNUHAN SENGAJA DAN SANKSI HUKUMNYA

Di sini, ada dua hal yang akan dibahas, yaitu rukun atau elemen-elemen dasar pembunuhan sengaja, dan sanksi hukum pembunuhan sengaja.

A. *RUKUN ATAU ELEMEN-ELEMEN DASAR PEMBUNUHAN SENGAJA*

Elemen dasar pembunuhan sengaja ada tiga. *Pertama*, korban yang dibunuh adalah manusia hidup yang terlindungi darahnya (*ma'shuum*). *Kedua*, pembunuhan atau kematiannya itu adalah sebagai akibat tindakan pelaku. *Ketiga*, pelaku memang bermaksud, menghendaki dan menginginkan kematian korban.[833] Penjelasan lebih lanjut mengenai ketiga elemen dasar ini adalah seperti berikut,

1. Rukun pertama, korban yang dibunuh adalah manusia hidup yang terlindungi darahnya

Tindak pembunuhan sengaja yang diancam dengan qishas adalah, pembunuhan yang terjadi karena tindakan pelanggaran dan penganiayaan terhadap seorang manusia yang dilindungi darahnya selamanya.[834] Maka oleh karena itu, tidak ada qishas atas suatu tindakan penganiayaan terhadap selain manusia, terhadap orang yang telah meninggal dunia, atau terhadap selain orang yang tidak dilindungi darahnya dengan perlindungan sementara atau tidak permanen seperti orang murtad, orang kafir harbi,[835] atau orang kafir musta`man[836] di negeri Islam. Karena *'ishmah* (keterlindungan darah dan keselamatan) orang musta`man bukanlah bersifat mutlak dan permanen, akan tetapi hanya bersifat sementara selama ia tinggal di negeri Islam, karena sebenarnya kafir musta`man adalah orang kafir harbi yang masuk ke negeri Islam untuk suatu keperluan sementara, kemudian ia akan kembali lagi ke negeri asalnya.

Oleh karena itu, keterlindungan darahnya itu mengandung unsur syubhat kemubahan dengan keterkembalian dirinya ke *daarul harb*. Maka oleh karena itu, orang yang membunuhnya dengan sengaja tidak diancam qishas, akan tetapi hanya dikenai hukuman *ta'zir*, karena tindakannya itu telah melanggar kemaslahatan hakim.

Begitu juga, menurut jumhur ulama, tidak ada qishas atas tindakan pembunuhan terhadap pemberontak atau separatis,[837] karena ia adalah orang yang tidak memiliki *'ishmah*, dan keyakinan *ahlul 'adli* (jama'ah kaum muslimin di negeri Islam yang masih patuh dan loyal kepada pemimpin tertinggi) bahwa darah pemberontak adalah mubah (boleh dialirkan). Kemubahan darah pemberontak ini menurut selain ulama Hanafiyah[838] hanya berlaku ketika sedang terjadi pertempuran antara kelompok pemberontak dengan kelompok *ahlul 'adli*.

Sedangkan menurut ulama Hanafiah kemubahan darah pemberontak adalah bersifat

---

833 At-Tasyrii' Al-Jina`i Al-Islami karya Abdul Qadir Audah, juz 2, hlm. 12 dan halaman berikutnya.

834 Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 336, 252; Ad-Durrul Muhtaar, juz 5, hlm. 375; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 143; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 8.

835 Harbi, yaitu musuh, adalah orang yang beraviliasi kepada negeri yang memerangi, atau orang yang antara kita dan negerinya terjadi permusuhan dan peperangan. Ijma' menyatakan bahwa darah dan harta orang harbi adalah mubah.

836 Yaitu orang yang masuk negeri Islam dengan jaminan keamanan sementara kurang dari satu tahun.

837 Pemberontak atau separatis adalah orang yang memiliki kekuatan dan daerah kekuasaan yang melakukan pemberontakan dan perlawanan terhadap pemimpin dengan tujuan untuk melengserkannya yang tindakannya itu mereka landaskan pada suatu bentuk interpretasi terhadap suatu nash agama yang interpretasi itu memang bisa diterima.

838 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 300; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 220; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 125; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 113 dan halaman berikutnya. Ibnu Qudamah mengatakan, yang shahih adalah, bahwa dimubahkan untuk membunuh kelompok Khawarij, sehingga tidak ada qishash atas orang yang membunuh salah satu anggota kelompok Khawarij dan tidak ada denda pertanggung jawaban atas orang yang merusakkan hartanya.

mutlak hanya karena semata-mata sikap memberontaknya itu kapan pun dan di manapun, dengan kata lain, dengan dirinya mengambil langkah memberontak, maka sejak saat itu secara otomatis ia tidak lagi memiliki *'ishmah* dan darahnya menjadi mubah.[839]

Asas yang menjadi barometer ada-tidaknya *'ishmah* menurut ulama Hanafiah[840] adalah keberadaan di dalam kawasan negeri Islam. Oleh karena itu, orang Islam, orang kafir dzimmi dan orang kafir musta`man adalah orang-orang yang dilindungi darahnya dikarenakan keberadaan mereka di negeri Islam. Adapun kafir harbi dan orang Islam yang berada di *daarul harb* (negeri musuh), darahnya tidak terlindungi dan tidak ada sanksi hukum terhadap orang yang membunuhnya, karena ia berada di *daarul harb*.

Adapun menurut jumhur selain ulama Hanafiah,[841] asas yang menjadi barometer ada tidaknya *'ishmah* adalah, Islam atau jaminan keamanan. Oleh karena itu, orang Islam, orang kafir dzimmi, orang kafir musta`man dan orang kafir yang mengadakan perjanjian genjatan senjata, adalah orang-orang yang dilindungi, ada kalanya karena keislaman bagi orang Islam meskipun ia sedang berada di *daarul harb*, atau karena adanya jaminan keamanan bagi orang kafir dzimmi, orang kafir musta`man dan orang kafir yang mengadakan perjanjian genjatan senjata, sehingga darah dan harta benda mereka tidak boleh diganggu, dan orang yang melakukan pembunuhan secara sengaja terhadap mereka, ia dikenai sanksi hukum.

Hanya saja, menurut mereka seorang muslim tidak diqishas karena membunuh orang kafir,[842] sebagaimana yang akan diketahui di bagian mendatang. Pelaku pembunuhan terhadap orang Islam dihukum bunuh (qishas) meskipun orang Islam yang dibunuh itu berada di *daarul harb*. Dampak perbedaan di antara dua pandangan di atas nampak pada kasus pembunuhan terhadap orang Islam di *daarul harb*.

Adapun menyangkut masalah waktu yang dijadikan sebagai barometer untuk menentukan diperhitungkannya status *'ishmah*, maka dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat antara imam Abu Hanifah dan kedua rekannya (Muhammad dan Abu Yusuf)[843]. Imam Abu Hanifah berpendapat, bahwa waktu yang dijadikan sebagai barometer untuk menentukan diperhitungkannya status *'ishmah* adalah pada saat tindakan, yakni tindakan pelaku pembunuhan, bukan yang lainnya.

Oleh karena itu, apabila si A menembak si B hingga menyebabkan si B terluka, kemudian setelah terluka itu si B murtad misalnya, lalu ia mati dalam keadaan masih murtad, maka dalam hal ini si A tidak dikenai sanksi hukum qishas. Karena tindakan seorang pelaku kejahatan belum bisa dikatakan sebagai tindakan pembunuhan kecuali ketika korbannya mati, sementara dalam contoh di atas, kematian korban yaitu si B terjadi ketika ia dalam kondisi di mana ia sudah tidak memiliki *'ishmah*, atau dengan kata lain tindakan yang dilakukan si A terhadap si B itu baru menjadi tindakan pembunuhan pada saat si B sudah tidak memiliki *'ishmah*, maka oleh karena itu, darah si B adalah sia-sia dan si A tidak bisa dikenai qishas.

Akan tetapi, menurut Imam Abu Hanifah, si A dikenai sanksi hukum membayar diyat, karena si A harus bertanggung jawab terhadap luka yang ditimbulkannya pada diri si B pada saat si B masih memiliki *'ishmah*, yaitu

---

[839] Al-Badaa`I', juz 7, hlm. 236.
[840] Takmilatul Fathi, juz 8, hlm. 255; Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 252; Al-Lubaab ma'a Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 144.
[841] Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 239; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 14; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 648.
[842] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 652.
[843] Al Bada'i: 7/ 253, at Tasyri'ul Jina`il Islami: 2/23 dan berikutnya.

pada saat si A menembak si B, karena pada saat ditembak oleh si A, si B masih berstatus Muslim, belum murtad, karena kemurtadannya baru terjadi setelah ia terluka.

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah berpandangan bahwa waktu yang dijadikan sebagai barometer untuk menentukan diperhitungkannya status *'ishmah* adalah pada waktu pelaku melakukan tindakannya sekaligus pada waktu korban mati. Karena tindakan itu memiliki keterkaitan dengan pelaku dan korbannya, karena tindakan itu adalah tindakan pelaku dan dampaknya muncul pada diri si korban dengan dirinya mengalami kematian. Oleh karena itu, unsur *'ishmah* harus diperhitungkan pada kedua waktu tersebut. Dalam contoh kasus di atas, pelaku tidak terkena hukuman qishas juga tidak terkena sanksi hukum membayar diyat menurut Muhammad dan Abu Yusuf. Karena meskipun pada waktu pelaku melakukan tindakannya itu, korbannya masih memiliki *'ishmah* (yaitu masih berstatus Muslim), namun pada saat korban mati, ia sudah tidak memiliki *'ishmah* (yaitu sudah murtad).

Berdasarkan uraian di atas, berarti Imam Abu Hanifah dan kedua rekannya sepakat bahwa dalam contoh kasus di atas, pelaku tidak dikenai hukum qishas, namun mereka berbeda pendapat tentang apakah ia terkena sanksi hukum harus membayar diyat ataukah tidak. Menurut Imam Abu Hanifah, ia harus membayar diyat, sedangkan menurut kedua rekannya tidak.

Sementara itu, di pihak lain, Zufar berpendapat bahwa waktu yang dijadikan sebagai barometer untuk menentukan diperhitungkannya *'ishmah* adalah pada waktu korban mati, bukan yang lainnya.

Begitu juga, Imam Abu Hanifah berselisih pendapat dengan kedua rekannya seputar penentuan waktu yang dijadikan sebagai barometer untuk memperhitungkan status *'ishmah* ketika penembakan. Imam Abu Hanifah mengatakan, bahwa yang diperhitungkan adalah status korban pada waktu penembakan, bukan pada waktu tembakan itu mengenai dirinya. Jadi, yang diperhitungkan menurut Imam Abu Hanifah adalah, apakah ketika penembakan dilakukan, korban berstatus memiliki *'ishmah* ataukah tidak. Karena seseorang dimintai pertanggungjawaban terhadap tindakan yang dilakukannya, dan di sini ia tidak melakukan tindakan apa-apa kecuali hanya penembakan saja.

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah mengatakan, yang diperhitungkan adalah status korban pada waktu tembakan itu me-ngenai dirinya, bukan pada waktu pelepasan tembakan. Karena dalam hal ini, yang prinsip dan yang dijadikan pegangan adalah kerusakan yang ditimbulkan oleh tindakan penembakan, bukannya penembakan itu sendiri, dan kerusakan itu adalah terjadi pada saat tembakan itu mengenai korban.

Oleh karena itu, seandainya si A menembak si B, lalu si B murtad sebelum sampai tembakan si A itu mengenai dirinya, maka menurut Imam Abu Hanifah si A terkena sanksi hukum kewajiban membayar diyat, karena pada saat tembakan dilepaskan, si B masih berstatus memiliki *'ishmah*, meskipun ketika tembakan itu mengenai dirinya, ia sudah tidak memiliki *'ishmah*. Sedangkan menurut kedua rekannya, si A tidak dituntut membayar diyat, karena pada saat tembakan itu mengenai si B, ia sudah berstatus tidak memiliki *'ishmah*.

Selain ulama Hanafiyah (Imam Malik, Imam Syafi'I, dan Imam Ahmad)[844] sependapat dengan pandangan kedua rekan imam Abu Hanifah dalam hal bahwa waktu yang dijadikan se-

[844] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 238 dan halaman berikutnya, 249; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 23; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 653-656.

bagai barometer untuk menentukan diperhitungkannya *'ishmah* adalah pada waktu pelaku melakukan tindakannya sekaligus pada waktu korban mati.

Oleh karena itu, disyaratkan status korban harus memiliki *'ishmah* mulai ketika ia dipukul atau dilukai sampai ia mati. Seandainya ada orang memotong tangan seorang muslim, lalu si muslim itu murtad, kemudian setelah murtad itu, ia mati akibat luka potong tangannya itu, maka jiwanya (nyawanya) itu sia-sia, yakni pelakunya tidak terkena qishas, tidak terkena kewajiban membayar diyat dan tidak pula terkena kewajiban kafarat, karena itu adalah nyawa orang murtad yang statusnya tidak memiliki *'ashmah* dan tidak pula tertanggung.

Akan tetapi, selain ulama Hanafiah berbeda pendapat seputar penentuan waktu yang dijadikan sebagai barometer untuk memperhitungkan status *'ishmah* ketika penembakan. Ulama Malikiah dan ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa yang diperhitungkan adalah status korban pada waktu pelepasan tembakan, bukan pada waktu tembakan itu mengenai korbannya. Sedangkan ulama Hanabilah berpendapat, yang diperhitungkan adalah status korban pada waktu tembakan itu mengenai dirinya, bukan pada waktu pelepasan tembakan.

2. Rukun kedua, pembunuhan atau kematian korban itu adalah sebagai akibat tindakan pelaku

Suatu kejahatan tidak dianggap sebagai pembunuhan kecuali jika pelaku melakukan suatu tindakan yang tindakan itu memang bisa menimbulkan kematian. Oleh karena itu, apabila kematian korban karena suatu tindakan yang tidak mungkin untuk dinisbatkan kepada pelaku, atau tindakan yang dilakukannya termasuk suatu tindakan yang tidak bisa mengakibatkan kematian, maka si pelaku tidak bisa dianggap sebagai pembunuh.

Tindakan yang bisa membunuh bisa berupa pukulan atau perlukaan, penggorokan, pembakaran, pencekikan, peracunan dan lain sebagainya.[845] Pembahasan seputar elemen dasar yang kedua ini terdiri dari dua hal, yaitu alat pembunuhan yang digunakan dan tindakan yang membentuk pembunuhan sengaja.

Alat pembunuhan yang digunakan

Alat-alat pembunuhan yang digunakan berbeda-beda tingkat kekuatan efek dan dampaknya terhadap tubuh serta tingkat sensitivitas tubuh terhadap pengaruh alat-alat tersebut. Oleh karena itu, fuqaha menentukan hukum dan dampak tertentu untuk setiap dari alat-alat tersebut. Mereka berselisih pendapat seputar tingkat urutan alat-alat tersebut sebagaimana yang secara garis besar sudah pernah saya singgung pada penjelasan tentang macam-macam pembunuhan di atas.

Menurut pendapat ulama Hanafiyah[846]

Imam Abu Hanifah mensyaratkan bahwa alat yang digunakan dalam pembunuhan sengaja harus berupa sesuatu yang biasanya memang mematikan dan penggunaannya memang dalam bentuk yang membunuh dan mematikan, yaitu setiap alat yang bisa menyayat luka (tajam) atau menusuk (lancip) yang memiliki ketajaman dan mengoyak, baik itu besi, timah, tembaga, kayu yang ditajamkan, batu yang ditajamkan, atau lain sebagainya seperti pedang, senapan, pisau, tombak, anak panah, jarum yang ditusukkan pada bagian tubuh yang sensitif dan mematikan, atau benda-benda yang bisa berfungsi seperti fungsi benda-benda tersebut seperti api, kaca, kulit bambu,

---

[845] At-Tasyrii' Al-Jinaa'i Al-Islami, karya Abdul Qadir Audah, juz 2, hlm. 25.

[846] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 233 dan halaman berikutnya; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 97 dan halaman berikutnya; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 244; Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 375.

batu api (batu baiduri) yang ditajamkan, tombak atau anak panah yang tidak bermata dan lain sebagainya.

Juga, baik apakah besi dan logam-logam tambang lainnya itu tajam yang bisa memotong, maupun tumpul yang bisa meremukkan, seperti tiang, bandul timbangan, punggung kampak, batu api dan lain sebagainya.

Adapun alat pembunuhan mirip sengaja adalah, setiap alat yang biasanya mematikan, akan tetapi tidak bisa menyayat luka atau menusuk seperti kayu balok besar dan batu berat, namun tindakan yang dilakukan tidak dimaksudkan untuk membunuh seperti memberi pelajaran (*ta`diib*) dan lain sebagainya. Apabila tindakan yang dilakukan itu memang dimaksudkan untuk membunuh, maka itu masuk kategori pembunuhan sengaja.

Dalil yang dijadikan oleh imam Abu Hanifah sebagai landasan pendapatnya di atas adalah hadits,

أَلاَ إِنَّ قَتِيلَ الْخَطَإِ شِبْهِ الْعَمْدِ قَتِيلَ السَّوْطِ أَوِ الْعَصَا فِيهِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ مِنْهَا أَرْبَعُونَ فِي بُطُونِهَا أَوْلاَدُهَا

"Ingatlah sesungguhnya korban terbunuh dengan pembunuhan tersalah mirip sengaja, yaitu orang yang dibunuh dengan cambuk atau tongkat, diyatnya adalah seratus ekor unta, empat puluh di antaranya adalah unta yang di dalam kandungannya terdapat anak-anaknya (unta yang sedang bunting)."[847]

Imam Abu Hanifah sependapat dengan kedua rekannya bahwa dua kasus pembunuhan berikut ini adalah termasuk kategori pembunuhan mirip sengaja,

- Pelaku memang bermaksud untuk membunuh korban, namun dengan menggunakan tongkat kecil, atau batu kecil, atau dengan tamparan, atau dengan cambuk yang ia pukulkan hanya satu atau dua kali saja dan pukulannya itu pun tidak bertubi-tubi, atau dengan benda-benda yang biasanya tidak mematikan.
- Memukul korban dengan cambuk kecil dengan pukulan yang bertubi-tubi hingga korban mati. Ada yang mengatakan, bahwa kasus kedua ini menurut kedua rekan imam Abu Hanifah adalah masuk kategori murni pembunuhan sengaja.

Namun Imam Abu Hanifah berselisih pendapat dengan kedua rekannya dalam dua kasus pembunuhan yang lain berikut ini,

- Alat yang digunakan berupa tongkat besar, batu besar, alu (alat penumbuk) besar.
- Menceburkan korban ke dalam sumur, atau mendorongnya dari atap rumah atau dari atas bukit dan tidak ada harapan korban akan selamat.

Menurut Imam Abu Hanifah, kedua kasus pembunuhan ini adalah masuk kategori pembunuhan mirip sengaja. Sedangkan menurut kedua rekannya (Muhammad dan Abu Yusuf), kedua kasus pembunuhan ini masuk kategori pembunuhan sengaja. Ulama Hanafiyah mengatakan,[848] yang sahih adalah pendapat Imam Abu Hanifah dan pendapatnya itulah yang difatwakan dalam kasus pembunuhan mirip sengaja.

Adapun menenggelamkan dalam air yang sedikit dan orang yang ditenggelamkan mati, itu tidak masuk kategori pembunuhan sengaja dan tidak pula masuk kategori pembunuhan mirip sengaja berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyah.

847 HR. An-Nasa`i, Abu Dawud, Ibnu Majah dan Ahmad dari Abdullah Ibnu Amr r.a.

848 Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 376; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 142; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 101.

Menurut pendapat ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah

Ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[849] cukup mengatakan bahwa alat yang digunakan dalam pembunuhan sengaja adalah berupa alat yang memang biasanya mematikan, baik itu berupa benda tajam maupun benda tumpul.

Benda tajam adalah benda yang bisa memotong dan masuk ke dalam tubuh seperti pedang, pisau dan logam-logam tambang lainnya seperti besi, timah, tembaga, emas dan perak, atau selain logam tambang seperti kaca, batu, bambu, dan kayu yang memiliki bagian yang tajam dan bisa memotong. Dalam penggunaan benda tajam, tidak memandang harus adanya dugaan kuat bahwa tindakan yang dilakukan dengan menggunakan benda tajam itu memang bisa membunuh dan mematikan. Buktinya, jika si A memotong daun telinga atau jari si B, lalu si B mati, itu tetap masuk kategori pembunuhan sengaja.

Benda tumpul adalah benda yang tidak memiliki ketajaman yang bisa menyayat dan menusuk, seperti tongkat dan batu. Apabila benda tumpul yang digunakan memang termasuk benda tumpul yang biasanya mematikan, yakni jika benda tumpul itu digunakan, maka dugaan kuat korban akan mati, maka pembunuhan itu masuk kategori pembunuhan sengaja yang pelakunya terancam hukuman qishas. Namun apabila benda tumpul yang digunakan merupakan benda tumpul yang biasanya tidak mematikan, maka pembunuhan itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja dan pelakunya dituntut untuk membayar diyat.

Berdasarkan hal ini, pembunuhan dikatakan sebagai pembunuhan sengaja apabila pelaku menggunakan senjata api atau senjata putih seperti pedang dan lain sebagainya, atau dengan menggunakan benda logam atau benda selain logam yang memiliki ketajaman yang bisa menyayat dan memotong kulit dan daging, atau *maur*[850] seperti benda yang ujungnya lancip dan anak panah, atau jarum yang ditusukkan pada bagian tubuh yang sensitif dan mematikan.

Atau pelaku menggunakan benda yang biasanya mematikan seperti tongkat yang berat, tiang, kayu balok besar, batu, atau dengan menggunakan alat yang banyak kasus kematian karenanya seperti tongkat, cambuk, batu kecil, jotosan dan tamparan yang dilakukan secara bertubi-tubi hingga korban mati, atau memukulnya pada bagian tubuh yang sensitif dan mematikan. Atau alat yang digunakan itu terkadang bisa sampai mematikan dalam sebagian situasi dan kondisi seperti dalam kasus orang yang dipukul adalah orang yang fisiknya lemah karena sakit atau masih kecil, atau pada cuaca sangat panas atau sangat dingin, atau sakit yang ditimbulkan cukup berat hingga berujung pada kematian.

Maka oleh karena itu, apabila pelaku menggunakan alat yang biasanya tidak mematikan seperti pukulan dengan cambuk atau tongkat yang ringan dan pukulannya itu tidak bertubi-tubi, dan pukulannya itu tidak pada bagian tubuh yang mematikan, atau orang yang dipukul itu bukanlah anak kecil atau orang yang kondisi fisiknya lemah, dan kondisi cuaca panas atau dingin tidak memiliki kontribusi mendukung kematian korban, dan sakit yang ditimbulkan pun tidak berat yang berujung pada kematian, maka pembunuhan itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja.

849 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 3-4; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 637-640; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 175; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 587.

850 bisa mengoyak dan melubangi tubuh

Dalil ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah adalah, hadits yang sama dengan yang dijadikan sebagai dalil oleh ulama Hanafiah di atas, yaitu, *"Ingatlah sesungguhnya korban terbunuh dengan pembunuhan tersalah mirip sengaja, yaitu orang yang dibunuh dengan cambuk, tongkat, atau batu, diyatnya adalah seratus ekor unta, empat puluh di antaranya adalah unta yang di dalam kandungannya terdapat anak-anaknya (unta yang sedang bunting)."* Mereka mengatakan, hadits ini dipahami dalam konteks alat yang digunakan adalah benda tumpul kecil, karena hadits ini menyebutkan tongkat, cambuk, dan batu yang disebutkan setelahnya. Hal ini berarti, hadits ini menunjukkan bahwa Rasulullah saw. menghendaki benda-benda yang serupa dengan tongkat dan cambuk. Mereka juga berdalil dengan hadits lain, yaitu,

"Bahwasanya ada seorang laki-laki Yahudi meremukkan kepala seorang perempuan muda di antara dua batu. Lantas ditanyakan kepada si perempuan itu, "Siapa yang melakukan tindakan ini terhadapmu? Apakah si Fulan, ataukah si Fulan," hingga ketika disebutkan nama seorang laki-laki Yahudi, perempuan itu menganggukkan kepala. Lantas didatangkanlah laki-laki Yahudi itu, lalu ia pun mengaku. Lalu Rasulullah memerintahkan agar laki-laki Yahudi itu diqishas, lalu kepalanya pun diremukkan dengan dua buah batu."[851]

Mereka mengatakan, berdasarkan hadits ini, jelas bahwa qishas berlaku dalam kasus pembunuhan dengan benda tumpul berdasarkan nash, dan pembunuhan dengan benda-benda tumpul lainnya diqiyaskan dengannya. Hal ini menunjukkan pensyariatan qishas dalam kasus pembunuhan dengan benda tumpul.

Menurut pendapat ulama Malikiyah

Menurut ulama Malikiah, alat dalam pembunuhan sengaja[852] adalah, setiap alat yang biasanya mematikan seperti benda tajam semisal senjata tajam, dan benda tumpul semisal batu, atau berupa alat yang yang biasanya tidak mematikan seperti tongkat, cambuk dan lain sebagainya, baik apakah pelaku memukul atau menghantam korban itu memang bermaksud untuk membunuhnya, maupun tidak bermaksud untuk membunuhnya akan tetapi hanya sekadar bermaksud untuk memukulnya saja, atau ia membunuh seseorang yang ia kira Zaid namun ternyata ia adalah Amr. Apabila pukulan yang dilakukan itu adalah pukulan yang bersifat penganiayaan atau karena marah untuk selain tujuan mendidik dan memberi pelajaran (*ta`diib*), maka pelakunya dikenai *qawad* (qishas).[853]

Tindakan yang disamakan seperti pukulan atau hantaman adalah, membakar, menenggelamkan, mencekik, meracuni, tidak memberi makan atau minum, apakah pelaku bermaksud dan menginginkan kematian korbannya maupun hanya sekadar bermaksud untuk mendidik dan memberi pelajaran.

Oleh karena itu, apabila pukulan atau hantaman yang dilakukan adalah dilakukan dengan main-main dan bergurau atau bertujuan untuk mendidik dan memberi pelajaran (*ta`diib*), maka itu adalah pembunuhan tersalah (tidak

---

851 HR. Al-Jamaah (Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad dari Anas Ibnu Malik r.a. Hadits ini juga menunjukkan bahwa orang laki-laki dibunuh (dihukum mati) sebab membunuh orang perempuan, dan ini menjadi ijma' ulama. Hadits ini juga menunjukkan bahwa boleh mengqishas dengan cara yang sama seperti yang dilakukan oleh pelaku terhadap korban yang ia bunuh, dan ini adalah pendapat jumhur ulama.

852 Asy Syarhul Kabir karya Ad Dardir dan ad Dasuqi: Jilid 4/242, al Qawaninul Fiqhiyyah: hal 344.

853 Qawad artinya adalah qishas. Qishas disebut dengan qawad, karena biasanya pelaku kejahatan pembunuhan yang akan diqishash biasanya mereka menggiringnya (yang dalam bahasa Arab, menggiring adalah arti dari kata qaada yaquudu) dalam keadaan dirinya atau tangannya diikat dengan sesuatu seperti tali dan lain sebagainya. Lihat, Al-Mughnii, juz 7, hlm. 683; Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 376.

sengaja, tidak terencana) jika pukulan atau hantaman itu dilakukan dengan semisal tongkat bukan dengan semisal pedang. Juga, seperti seandainya ada seseorang terjatuh dan menimpa orang lain lalu orang yang tertimpa itu mati, atau menembak binatang buruan lalu tembakan itu malah justru mengenai orang.

Semua hal di atas adalah berlaku jika pelakunya adalah selain ayah. Adapun jika pelakunya adalah seorang ayah, maka ia tidak dihukum bunuh karena membunuh anaknya selama ia tidak sengaja dan tidak bermaksud untuk menghilangkan nyawa anaknya itu, seperti ia menelentangkannya lalu menyembelihnya.

Berdasarkan uraian di atas, jelas bahwa menurut Imam Malik, pembunuhan hanya ada dua macam sebagaimana yang sudah pernah disinggung di bagian terdahulu, yaitu pembunuhan sengaja dan pembunuhan tersalah (tidak sengaja), tidak ada yang namanya pembunuhan mirip sengaja. Imam Malik mengingkari adanya pembunuhan yang disebut pembunuhan mirip sengaja. Ia mengatakan, dalam Al-Qur`an yang ada hanya pembunuhan sengaja dan pembunuhan tersalah. Adapun pembunuhan mirip sengaja, menurut kami itu tidak ada. Dalam hal ini, Imam Malik memasukkan pembunuhan mirip sengaja ke dalam kategori pembunuhan sengaja.

Tindakan-tindakan yang membentuk pembunuhan sengaja

Secara garis besar, pembunuhan sengaja yang diancam dengan qishas ada sembilan macam atau bentuk[854], meskipun ada sebagian di antaranya yang masih diperselisihkan oleh para fuqaha. Kesembilan bentuk pembunuhan sengaja tersebut akan kami bahas di sini berikut penjelasan tentang mana pendapat yang lebih *raajih* untuk masa sekarang ini.

a. Pembunuhan dengan menggunakan benda tajam

Benda tajam adalah setiap alat yang bisa menyayat atau menusuk yang bisa mengoyak tubuh, seperti berbagai bentuk senjata api pada masa sekarang ini, senjata putih (pedang, pisau dan sejenisnya), kayu dan batu yang ditajamkan, kaca, tulang dan lain sebagainya.

Hampir bisa dikatakan bahwa fuqaha sepakat bahwa pembunuhan dengan menggunakan benda tajam adalah pembunuhan sengaja yang diancam dengan hukuman qishas, dengan tetap memperhatikan patokan dan kriteria pembunuhan yang diancam dengan hukuman qishas yang dijelaskan oleh masing-masing madzhab yang ada seperti yang telah dijelaskan di atas. Ulama Hanafiyah mensyaratkan bahwa benda tajam yang digunakan itu memang biasanya mematikan dan tindakan yang dilakukan dengan menggunakan senjata tajam itu biasanya memang membunuh dan mematikan.

Sedangkan ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah berpendapat cukup benda yang digunakan itu adalah benda tajam, jadi yang penting benda yang digunakan adalah benda tajam tanpa harus ada syarat dan ketentuan adanya dugaan kuat bahwa tindakan yang dilakukan dengan menggunakan benda tajam itu mematikan (seperti si A memotong daun telinga atau jari si B, lalu si B mati, maka ini tetap disebut pembunuhan sengaja, karena alat yang digunakan adalah benda tajam, meskipun pemotongan daun telinga atau jari seperti itu biasanya tidak mematikan).

Sementara itu, ulama Malikiyah tidak mensyaratkan apa pun terkait alat berupa benda tajam dalam pembunuhan sengaja,

854 Lihat Kasyaful Qani': Jilid 5/587 dam halaman berikutnya. Dan kitab al Mughni: Jilid: 7 hal: 637 -646.

akan tetapi cukup yang penting ada unsur penganiayaan di dalamnya.

Berdasarkan hal ini, apabila pelaku melukai korban dengan luka menganga yang cukup besar, itu masuk kategori pembunuhan sengaja berdasarkan kesepakatan ulama. Apabila ia hanya melukai korbannya dengan luka yang berukuran kecil namun pada bagian tubuh yang berbahaya dan mematikan seperti pada mata, jantung atau pinggang dengan menggunakan jarum atau duri, itu juga masuk kategori pembunuhan sengaja berdasarkan kesepakatan ulama.

Apabila alat yang digunakan adalah semisal jarum pada bagian tubuh yang tidak berbahaya dan tidak mematikan, seperti pada paha atau pantat, maka itu adalah pembunuhan mirip sengaja menurut ulama Hanafiyah. Karena jarum adalah alat yang digunakan untuk menjahit dan tidak biasanya digunakan untuk membunuh.[855] Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah,[856] itu bisa masuk kategori pembunuhan sengaja apabila bagian tubuh yang ditusuk dengan jarum itu mengalami pembengkakan (infeksi) dan terasa menyakitkan sekali yang hal itu terus berlanjut sampai berujung pada kematian.

Apabila tusukan jarum itu tidak menimbulkan bekas dan efek, yaitu sakit yang ditimbulkan tidak begitu berat, tapi korban langsung mati seketika, itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja, dan ada versi pendapat mengatakan bahwa itu masuk kategori pembunuhan sengaja.

Sementara itu, menurut ulama Hanabilah,[857] tusukan dengan jarum pada bagian tubuh yang tidak berbahaya dan tidak mematikan itu tetap masuk kategori pembunuhan sengaja apabila pelaku menusukkan jarum itu dengan sangat berlebihan, karena tusukan seperti ini menimbulkan sakit yang cukup berat dan membawa kepada kematian.

Begitu juga, apabila tusukan jarumnya itu hanya sekadarnya saja atau perlukaan yang ada tidak parah, namun itu terus berlanjut hingga berujung pada kematian, maka itu tetap masuk kategori pembunuhan sengaja dan pelakunya terancam qishas. Namun apabila korban langsung mati seketika, maka ada dua versi pendapat, pertama pelakunya tidak diancam qishas. Kedua mengatakan sebaliknya, yaitu pelakunya terancam qishas. Dengan begitu, bisa diketahui bahwa ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah sependapat dalam kasus penggunaan jarum.

Sementara itu, Imam Malik menjadikan perlukaan dan tusukan jarum tetap sebagai pembunuhan sengaja, baik itu pada bagian tubuh yang mematikan maupun tidak, selama tindakan yang dilakukan oleh pelaku bukan karena bergurau atau bertujuan untuk mendidik dan memberi pelajaran (*ta'diib*).[858]

b. Pembunuhan dengan benda tumpul atau benda yang tidak tajam

Benda tumpul adalah benda yang tidak tajam seperti tongkat dan batu. Fuqaha berbeda pendapat seputar apakah pembunuhan dengan benda tumpul terancam dengan hukuman qishas karena itu adalah pembunuhan sengaja, ataukah terkena kewajiban membayar diyat karena itu adalah pembunuhan mirip sengaja.

---

855 Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 375.
856 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 4-5.
857 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 637-638.
858 Asy-Syarhul Kabiir, juz 4, hlm. 242.

Imam Abu Hanifah mengatakan, pembunuhan dengan benda tumpul kecuali besi dan yang sejenis dengan besi seperti tembaga dan *sunjatul mizan*[859], adalah pembunuhan mirip sengaja.[860] Pengecualian besi di sini karena besi memiliki fungsi seperti senjata, berdasarkan ayat, *"Dan Kami turunkan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia."* **(al-Hadiid: 25)**

Dalilnya adalah hadits, *"Ingatlah sesungguhnya korban terbunuh dengan pembunuhan tersalah mirip sengaja, yaitu orang yang dibunuh dengan cambuk atau tongkat, atau batu diyatnya adalah seratus ekor unta, empat puluh di antaranya adalah unta yang di dalam kandungannya terdapat anak-anaknya (unta yang sedang bunting)."* Dalam hadits ini, Rasulullah saw. menetapkan diyat dalam kasus pembunuhan seperti itu, maka berarti itu adalah pembunuhan mirip sengaja, bukan pembunuhan sengaja.

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, pembunuhan dengan benda tumpul seperti batu besar atau kayu besar apabila ia termasuk benda yang biasanya mematikan masuk kategori pembunuhan sengaja. Karena ketika benda seperti itu biasanya memang mematikan, maka statusnya sama seperti alat yang memang digunakan untuk membunuh. Oleh karena itu, apabila benda tumpul itu tidak termasuk benda yang biasanya mematikan, pembunuhan itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja, meskipun pukulan yang dilakukan bertubi-tubi.

Sedangkan pendapat ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[861] mengatakan, pembunuhan dengan benda tumpul yang biasanya mematikan, baik ukurannya itu besar, maupun kecil dan pukulannya dilakukan pada bagian tubuh yang mematikan atau ketika korbannya sedang dalam kondisi sakit atau pada saat cuaca sangat panas atau sangat dingin, atau pukulannya dilakukan bertubi-tubi itu masuk kategori pembunuhan sengaja. Hal itu karena benda tumpul itu dengan penggunaan seperti itu biasanya memang mematikan, juga berdasarkan pada keumuman ayat yang menunjukkan keharusan qishas dalam kasus kejahatan pembunuhan. Juga berdasarkan hadits yang menceritakan bahwa Rasulullah saw. menjatuhkan hukuman qishas terhadap seorang Yahudi yang telah membunuh seorang perempuan dengan menggunakan batu.

Berdasarkan hadits, *"Barangsiapa mempunyai (keluarga) yang dibunuh, ia boleh memilih salah satu di antara dua pilihan, boleh ia menuntut diyat dan boleh pula menuntut hukuman qishas."*[862] Adapun hadits yang dijadikan sebagai landasan dalil oleh Imam Abu Hanifah, maka itu dipahami dalam konteks alat yang digunakan adalah benda tumpul kecil, karena hadits ini menyebutkan tongkat, cambuk, dan batu yang disebutkan setelahnya. Hal ini berarti, hadits ini menunjukkan bahwa Rasulullah saw. menghendaki benda-benda yang serupa dengan tongkat dan cambuk, sebagaimana hal ini sudah pernah disinggung pada bagian terdahulu.

---

[859] Bandul timbangan

[860] Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 375; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 141 dan halaman berikutnya.

[861] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 4; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 638.

[862] HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad dari hadits Abu Hurairah r.a.

Sementara itu, ulama Malikiyah mengatakan,[863] pembunuhan dengan benda tumpul masuk kategori pembunuhan sengaja, apakah benda tumpul itu termasuk benda yang biasanya memang mematikan maupun tidak, selama tindakan yang dilakukan adalah bersifat aniaya, bukan karena bergurau atau karena untuk mendidik dan memberi pelajaran (*ta'diib*).

Sebenarnya, orang yang mencermati kasus-kasus pembunuhan sengaja yang bersifat menganiaya berikut situasi dan kondisi yang melingkupinya berupa kemarahan, kebencian, dan emosi yang tidak terkendali akan mengunggulkan pendapat ulama Malikiyah dalam kasus pembunuhan dengan benda tajam atau benda tumpul.

c. Pembunuhan secara langsung

Pembunuhan secara langsung adalah tindakan yang berakibat pada kebinasaan secara langsung tanpa ada suatu perantaraan dan tindakan itu adalah yang menjadi penyebab langsung kematian. Pembunuhan secara langsung yakni pelaku melakukan suatu tindakan yang berakibat langsung pada kebinasaan tanpa ada suatu perantaraan, terhadap seseorang yang memang orang itu adalah yang ia maksudkan dan ia inginkan,[864] seperti melukai atau menyembelih dengan pisau dan mencekik, karena tindakan-tindakan seperti ini sendiri adalah yang mengakibatkan kematian korban.

Fuqaha sepakat, pembunuhan secara langsung mengharuskan qishas. Ulama Hanafiyah mensyaratkan[865] bahwa tindakan pembunuhan yang mengharuskan qishas harus berupa pembunuhan secara langsung, bukan pembunuhan secara tidak langsung melalui sebab perantaraan (*at-tasabbub*).

Tindakan pembunuhan secara langsung dapat dilakukan oleh satu orang pelaku saja atau dari sekelompok orang. Apabila pembunuhan yang terjadi adalah dilakukan oleh satu orang pelaku sendiri, maka hanya ia yang diqishas. Adapun jika pembunuhan itu dari sekelompok orang yang mereka sama-sama terlibat dalam tindak kejahatan yang dilakukan, maka ada kalanya keterlibatan itu terjadi secara berurutan dan bergantian atau ada kalanya dilakukan secara bersama-sama sekaligus dalam waktu yang bersamaan.

- ***Menghukum qishas sekelompok orang karena membunuh satu orang (pelakunya banyak sedangkan korbannya satu orang)***

Berdasarkan kesepakatan para imam madzhab empat, secara syara' wajib menghukum qishas sekelompok orang karena membunuh satu orang. Hal ini dalam rangka *saddudz dzaraa'i'* (menutup celah-celah yang bisa berpotensi dijadikan sebagai pintu masuk kepada sesuatu yang terlarang). Karena jika mereka tidak diqishas semuanya, tentunya itu akan berdampak pelaksanaan hukum qishas tidak bisa dilakukan. Sebab jika demikian, tindakan pembunuhan dengan cara dilakukan secara bersama-sama akan dijadikan sebagai trik dan rekayasa untuk terhindar dari jeratan hukuman qishas. Di samping itu, banyak kasus pembunuhan yang terjadi dilakukan secara bersama-sama oleh sekelompok orang, karena biasanya suatu kasus pembunuhan tidak ter-

---

863 Haasyiyah Ad-Dasuuqi 'ala Asy-Syarh Al-Kabiir, juz 4, hlm. 242.
864 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 6.
865 Al Bada'i: 7/239

jadi kecuali dilakukan dengan cara berkerja sama oleh sekelompok orang.

Para sahabat cepat tanggap dalam mengantisipasi permasalahan seperti ini, sehingga mereka mengeluarkan fatwa qishas menyeluruh terhadap semua anggota komplotan pembunuhan. Kejadian perta-ma kali kasus seperti ini terjadi pada masa kekhilafahan Umar Ibnul Khaththab r.a, yaitu ada seorang suami meninggalkan isterinya di kota Shan'a` bersama dengan seorang anak dari isterinya yang lain. Lalu, si isteri itu memiliki pria idaman lain dan melakukan hal yang tidak baik. Perbuatan itu pun diketahui oleh si anak tersebut.

Si isteri itu kemudian berkata kepada pria idaman lainnya itu, "Anak ini telah mengetahui perbuatan kita, karena itu, bunuhlah ia." Namun, si laki-laki itu menolak, hingga menyebabkan si isteri itu pun "ngambek" dan tidak mau berhubungan lagi dengan si laki-laki itu, sehingga si laki-laki itu pun akhirnya memenuhi permintaan si isteri itu untuk membunuh anak tersebut. Lalu ia pun melakukan pembunuhan terhadap si anak itu bersama-sama dengan seorang laki-laki lain, si isteri itu sendiri dan pembantunya dengan cara memutilasi si anak dan menceburkannya ke dalam sumur. Kemudian kejadian itu pun terungkap dan tersebar luas.

Setelah kejadian itu, Amir Yaman menangkap laki-laki itu dan ia pun mengakui perbuatannya, kemudian para pelaku yang lain pun ikut mengakui perbuatan mereka itu. Amir Yaman kemudian mengirim sepucuk surat kepada Umar Ibnul Khaththab r.a, lalu Umar Ibnul Khaththab r.a pun mengirim surat balasan yang berisikan supaya mereka semua dihukum bunuh (diqishas). Umar Ibnul Khaththab r.a berkata, "Demi Allah, seandainya penduduk Shan'a` ikut bersama-sama membunuh anak itu, sungguh aku pasti akan menghukum bunuh mereka semua."[866]

Hukum kedua bentuk kasus kejahatan pembunuhan yang dilakukan oleh sekelompok orang (pembunuhan berjamaah) bisa dilihat pada uraian berikut ini,[867]

1. Pembunuhan secara langsung yang melibatkan beberapa orang yang terjadi secara bergantian dan berurutan

Seperti si A melukai perut si B, kemudian datang si C lalu menyayat lehernya, maka yang diqishas adalah pelaku yang kedua, yaitu si C apabila itu adalah pembunuhan sengaja, namun apabila itu adalah pembunuhan tersalah, sanksinya adalah membayar diyat yang ditanggung oleh *'aaqilah* (kerabat ashabah) si C. Karena di sini, si C adalah pelaku pembunuhan, bukan si A, namun si A hanya dikenai hukuman *ta'zir* saja.

Tindakan yang dilakukan oleh si A dan si C dalam contoh kasus ini terjadi secara tersendiri dan terpisah. Artinya, tindakan yang dilakukan si A adalah tindakan yang berdiri sendiri dan terpisah tanpa ada sangkut pautnya dengan tindakan yang dilakukan si C, mereka berdua tidak berkomplot dan tidak bekerja sama serta sama sekali tidak ada kesepakatan sebelumnya di antara mereka berdua, jadi, tindakan yang dilakukan oleh si A adalah kasus tersendiri, dan tindakan yang dilakukan oleh si C adalah kasus tersendiri yang lain.

---

866 HR. Imam Malik dalam kitab Al-Muwaththa` dari Sa'id Ibnul Musayyab, bahwasannya Umar Ibnul Khaththab r.a menghukum bunuh sekelompok orang yang berjumlah lima atau tujuh karena mereka telah bersama-sama melakukan kejahatan pembunuhan terhadap seorang laki-laki, dan ia berkata, "Demi Allah, seandainya penduduk Shan'a` ikut bersama-sama membunuh orang itu, sungguh aku pasti akan menghukum bunuh mereka semua." Riwayat ini juga diriwayatkan oleh Muhammad Ibnul Hasan dari Imam Malik dalam Muwaththa`-nya, oleh Imam Syafi'i dalam Musnad-nya, al-Bukhari dalam Shahih-nya, Ibnu Abi Syaibah dalam Mushannaf-nya, ad-Daraquthni dalam Sunan-nya, ath-Thahawi dan al-Baihaqi.

867 Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 238; Takmilatul Fathi, juz 8, hlm. 278; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 150; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 394 dan halaman berikutnya; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 114 dan halaman berikutnya.

2. Pembunuhan secara langsung yang melibatkan beberapa orang yang dilakukan secara bersama-sama

Seperti korban mengalami sejumlah luka secara bersamaan dari sejumlah pelaku, jadi masing-masing dari pelaku melukai si korban dengan luka yang membinasakan, atau masing-masing dari mereka menembakkan senjata api ke diri korban dan tembakan itu mengenai si korban dalam bentuk yang mematikan. Menurut ulama Hanafiyah, masing-masing dari para pelaku itu dikenai hukuman qishas apabila mereka secara langsung melakukan pembunuhan itu, karena dengan begitu, masing-ma-sing dari mereka berarti dianggap sebagai pelaku pembunuhan sengaja.

Dari sini, nampak bahwa ulama Hanafiyah tidak membedakan antara kondisi *tawaafuq* (tindakan pembunuhan yang melibatkan dua orang atau lebih terhadap satu korban yang keterlibatan itu terjadi secara kebetulan semata tanpa ada konspirasi, perkomplotan dan kesepakatan di antara mereka sebelumnya) dan kondisi *tamaalu`* (menurut istilah ulama Malikiyah, yaitu, tindakan pembunuhan yang melibatkan dua orang atau lebih terhadap satu korban yang sebelumnya mereka memang telah berkonspirasi dan melakukan kesepakatan untuk melakukan kejahatan tersebut).

Jadi, menurut ulama Hanafiyah, yang penting dan yang dijadikan patokan adalah tindakan yang dilakukan oleh masing-masing dari mereka itu mengenai sasaran dan tindakan yang dilakukan oleh masing-masing itu adalah mematikan, dalam arti tindakan yang dilakukan oleh salah satu saja di antara mereka sebenarnya sudah bisa membunuh dan mematikan. Hal ini berdasarkan pernyataan ulama Hanafiyah dalam kasus pembunuhan sengaja, "Disyaratkan bahwa tindakan yang dilakukan oleh masing-masing dari orang yang terlibat adalah tindakan pembunuhan secara langsung, seperti masing-masing dari mereka melukai korban dengan luka yang memiliki efek membunuh (dalam artian, perlukaan yang dilakukan oleh salah satu saja di antara mereka sebenarnya sudah bisa membunuh)."

At-Tamartsasyi mengatakan, "Apabila ada sejumlah orang yang ikut melakukan pembunuhan terhadap satu orang, maka mereka semua dihukum bunuh (qishas) jika masing-masing dari mereka ikut melukai korban dengan luka yang membinasakan (artinya, perlukaan yang dilakukan oleh salah satu saja di antara mereka sebenarnya sudah bisa membunuh dan mematikan), jika tidak, maka tidak." Yakni, menurut ulama Hanafiyah, yang diperhatikan dan diperhitungkan adalah adanya unsur tindakan pembunuhan secara langsung (tindakan masing-masing dari mereka itu adalah tindakan yang mematikan dan membunuh, dengan kata lain, tindakan yang dilakukan oleh salah satu saja di antara mereka sebenarnya sudah bisa membunuh dan mematikan).

Sementara itu, jumhur (ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah)[868] mengatakan, hukuman qishas dijatuhkan terhadap sekelompok orang yang terlibat dalam pembunuhan terhadap satu orang meskipun mereka tidak berkomplot dan tidak melakukan kesepakatan sebelumnya dalam pembunuhan tersebut jika memang tindakan masing-masing dari mereka itu bisa membunuh dan mematikan. Jadi, menurut jumhur, yang penting dalam kasus yang tidak ada kesepakatn sebelumnya di antara mereka adalah tindakan masing-masing dari mereka itu memang mematikan, dalam arti tindakan salah satu dari mereka

868 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 245; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 12, 20, 22; Al-Mughnii, juz 7, hlm. dan halaman berikutnya; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 598; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah karya Ibnu Jazi, hlm. 345; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 392.

saja sebenarnya sudah bisa membunuh dan mematikan.

Jadi, dalam kasus ini jumhur sependapat dengan ulama Hanafiyah. Adapun jika mereka melakukan pembunuhan itu memang sudah ada kesepakatan sebelumnya. Mereka memang berkomplot untuk melakukan pembunuhan itu, sekalipun tindakan masing-masing dari mereka itu tidak bisa membunuh dan mematikan. Dalam arti, meskipun tindakan salah satu dari mereka sebenarnya tidak bisa sampai membunuh dan mematikan, mereka tetap diqishas semuanya jika mereka semua memang bermaksud dan bersengaja melakukan tindakan itu, seperti mereka bersama-sama memukuli korban dengan cambuk atau batu kecil, lalu si korban itu mati. Hal ini supaya perkomplotan dan konspirasi tidak bisa dijadikan sebagai helah atau trik untuk terhindar dari ancaman qishas.

Kesimpulan menurut jumhur adalah, apabila pembunuhan yang melibatkan beberapa orang itu adalah pembunuhan tanpa ada unsur *at-tamaalu`* (berkomplot, konspirasi), maka mereka semua bisa diqishas apabila memang tindakan masing-masing dari mereka itu adalah tindakan yang sudah bisa mematikan dan membunuh. Sedangkan jika kasus pembunuhan itu adalah pembunuhan dengan adanya unsur *at-tamaalu`*, mereka semua tetap diqishas, sekalipun tindakan yang dilakukan masing-masing dari mereka itu sebenarnya tidak bisa membunuh dan mematikan. Ini adalah pendapat yang lebih sahih menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah. Hanya saja, mereka berbeda pendapat dengan ulama Malikiyah dalam hal persyaratan masing-masing dari mereka memang ikut melakukan tindakan kejahatan tersebut.

Sedangkan menurut ulama Malikiyah, hal itu tidak menjadi syarat, akan tetapi yang penting mereka ikut hadir di sana, meskipun yang melakukan eksekusi pembunuhan hanya satu orang saja dari mereka, jika memang anggota yang lainnya yang tidak ikut melakukan aksi tersebut sebenarnya dalam kondisi bersiap untuk melakukan aksi, meskipun akhirnya yang mengeksekusi hanya satu orang saja sedangkan yang lainnya hanya melihat dan mengamati saja.

Dari uraian di atas, nampak perbedaan pendapat antara jumhur dengan ulama Hanafiyah adalah dalam kasus pembunuhan dengan adanya unsur *at-tamaalu`* (karena ulama Hanafiyah tidak membedakan antara kasus pembunuhan dengan adanya unsur *at-tamaalu`* di dalamnya dan kasus pembunuhan yang tidak ada unsur *at-tamaalu`* di dalamnya). Akan tetapi, saya pribadi lebih mengunggulkan pendapat jumhur, karena sesuai dengan praktik yang dilakukan oleh Umar ibnul Khaththab r.a, yaitu ia mengqishas tujuh orang dari penduduk Shan'a` yang melakukan pembunuhan terhadap satu orang, dan sahabat berijmak atas praktik Umar Ibnul Khaththab r.a tersebut.

Kesimpulannya, apabila mereka semua ikut secara langsung dalam pembunuhan tersebut, mereka semua dihukum bunuh berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab yang ada.

Adapun orang yang terlibat tidak secara langsung dalam pembunuhan yang terjadi, akan tetapi ia hanya setuju dan sepakat untuk membunuh korban tanpa ikut hadir dalam aksi eksekusinya atau atau ikut memberikan bantuan kontribusi dalam pembunuhan itu namun ia tidak ikut melakukan aksinya, maka ia dihukum *ta'zir* dan hukum *ta'zir* itu bisa sampai berbentuk hukuman bunuh apabila imam menghendakinya menurut selain ulama Malikiah. Sedangkan menurut ulama Malikiyah, ia juga tetap dihukum dengan qishas.

Apa yang dimaksud dengan *at-tamaalu`* (berkomplot, pengroyokan, konspirasi) itu

Perlu dicatat bahwa fuqaha berbeda pendapat dalam mendefinisikan makna *at-tamaalu`*.[869]

Ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah berdasarkan pendapat yang lebih *raajih* menurut mereka, mengatakan bahwa *at-tamaalu`* menurut istilah mereka adalah, kesamaan keinginan para pelaku dalam suatu tindakan meskipun tidak didahului dengan adanya kesepakatan di antara mereka sebelumnya, sekiranya mereka bersama-sama melakukan tindakan kejahatan itu secara spontan meski tanpa didahului dengan adanya rencana atau kesepakatan sebelumnya (pengroyokan yang terjadi secara spontan).

Jadi menurut mereka, *at-tamaalu`* memiliki makna lebih luas, mencakup pengroyokan yang berarti tidak ada kesepakatan atau perencenaan sebelumnya, dan mencakup perkomplotan atau konspirasi yang berarti sebelumnya telah ada kesepakatan).

Sementara itu, ulama Malikiyah mengatakan, *at-tamaalu`* adalah bersepakat dan berkomplot, yaitu, ada dua orang atau lebih yang bermaksud untuk membunuh seseorang dan memukulinya. Jadi, *at-tamaalu`* menghendaki adanya kesepakatan yang dilakukan sebelumnya untuk melakukan suatu aksi bahwa *at-tawaafuq* (pengroyokan yang terjadi secara spontan dan kebetulan) dalam suatu aksi pelanggaran tidak dianggap sebagai *at-tamaalu`*. Akan tetapi, mereka semua tetap dihukum bunuh apabila mereka memang memiliki maksud dan niat untuk melakukan aksi serta hadir dalam aksi tersebut, meskipun akhirnya yang melaksanakan aksinya hanya salah satu saja dari mereka sedangkan yang lainnya hanya melihat dan mengawasi saja misalnya, namun dengan syarat jika memang seandainya waktu itu mereka dimintai untuk membantu dalam melaksanakan aksi itu, maka mereka akan membantu.

Menurut ulama Malikiyah, orang-orang yang terlibat dalam suatu aksi pembunuhan yang sebelumnya tidak ada kesepakatan dan perkomplotan di antara mereka, maka mereka semua tetap dihukum bunuh, jika memang mereka ikut memukul secara sengaja dan aniaya dan korban mati di tempat itu juga, sementara pukulan-pukulan yang mereka lakukan tidak bisa terbedakan antara satu dengan yang lainnya, atau bisa terbedakan akan tetapi tidak diketahui mana pukulan yang mematikan dan membunuh.

- ***Menghukum qishas seseorang yang melakukan pembunuhan terhadap sejumlah orang (pelaku pembunuhannya hanya satu orang, sedangkan korbannya lebih dari satu orang)***

Hukum qishas juga dijatuhkan kepada seseorang karena membunuh beberapa orang. Menurut ulama Hanafiyah[870] dan ulama Malikiyah,[871] dalam hal ini, yang dikenakan kepadanya hanya hukuman qishas saja, tidak ada tambahan sanksi denda berupa harta apa pun (satu nyawa pelaku sudah bisa membayar semua nyawa korban yang ia bunuh). Oleh karena itu, sanksi hukum dalam kasus pembunuhan dengan pelaku satu orang dan korbannya lebih dari satu hanyalah qishas saja. Karena jika ada sekelompok orang melakukan pembunuhan terhadap satu orang, mereka semua dihukum bunuh karena membunuh satu orang itu.

---

869 Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 245; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 344. Lihat juga, At-Tasyrii' Al-Jinaa'i Al-Islami, karya Abdul Qadir Audah, juz 2, hlm. 39-42, 126 dan halaman berikutnya.

870 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 239; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 395; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 115.

871 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 699; Al-Miizaan Al-Kubraa karya Asy-Sya'rani, juz 2, hlm. 143; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345.

Begitu juga jika yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu mereka dibunuh oleh satu orang, maka ia dihukum bunuh karena membunuh mereka. Sama seperti jika pelakunya satu orang dan korbannya juga satu orang, dan hak para wali korban yang dibunuh sudah bisa terpenuhi semuanya. Oleh karena itu, jika kita mengharuskan juga sanksi denda berupa harta, itu berarti tambahan atas qishas, dan ini tidak boleh. Penulis pribadi lebih cenderung kepada pendapat ini.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah[872] mengatakan, satu nyawa hanya cukup untuk membayar satu nyawa saja, apakah para wali korban sepakat untuk menuntut qishas maupun tidak. Karena unsur *mumaatsalah* (kesepadanan) adalah menjadi syarat dalam qishas, sementara tidak ada yang namanya *mumaatsalah* antara satu orang dengan beberapa orang. Oleh karena itu, nyawa satu orang pelaku tidak bisa membayar semua nyawa para korban yang ia bunuh, akan tetapi nyawa satu orang pelaku itu hanya bisa membayar satu nyawa saja dari korban-korbannya, sedangkan nyawa-nyawa yang lain diganti dengan diyat. Status para wali korban-korban itu yang sama-sama memiliki hak menuntut qishas tidak lantas bisa menyebabkan hak-hak mereka saling terwakili (*at-tadaakhul*) sama seperti bentuk hak-hak lainnya.

Berdasarkan hal ini, apabila ada seseorang melakukan pembunuhan terhadap beberapa orang secara urut, maka ia diqishas untuk membayar nyawa korban yang pertama kali ia bunuh jika memang tidak ada pengampunan untuknya dari wali korban itu, karena hak korban yang pertama itu adalah yang memang paling dahulu muncul. Apabila pembunuhan terhadap mereka itu ia lakukan secara bersamaan, seperti ia melukai mereka semua pada waktu yang sama atau masalahnya kabur dan tidak jelas apakah secara bersamaan ataukah secara urut, maka si pelaku diqishas untuk membayar salah satu nyawa dari nyawa-nyawa para korban itu dan cara untuk menentukan yang mana adalah harus dengan cara diundi, sedangkan untuk yang lainnya dibayar dengan diyat. Karena di sini, sudah tidak dimungkinkan lagi untuk melakukan qishas lagi terhadapnya, karena ia sudah diqishas dan mati, sama seperti jika pelaku mati terlebih dahulu sebelum sempat diqishas.

Sementara itu, ulama Hanabilah mengatakan,[873] apabila para wali korban itu sepakat untuk mengqishas pelaku, maka pelaku diqishas dan itu sudah cukup. Namun apabila ada di antara mereka yang menuntut qishas dan ada yang menuntut diyat, pelaku diqishas untuk memenuhi hak wali yang menuntut qishas. Sedangkan yang lainnya dibayar dengan diyat yang diambilkan dari harta milik si pelaku, apakah ia membunuh mereka secara bersamaan sekaligus maupun tidak. Dalil mereka adalah hadits,

"Barangsiapa mempunyai (keluarga) yang dibunuh, ia boleh memilih salah satu di antara dua pilihan, boleh ia menuntut hukuman mati (qishas), atau menuntut diyat."[874]

Juga, karena kejahatan yang berjumlah lebih dari satu tidak bisa mengalami *at-tadaakhul* (hukuman untuk salah satunya sudah bisa me-

[872] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 22; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 183

[873] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 699 dan halaman berikutnya.

[874] Takhriij hadits ini sudah pernah disinggung di bagian terdahulu secara global. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad dari hadits Abu Hurairah r.a dengan redaksi, "Barangsiapa mempunyai (keluarga) yang dibunuh, ia boleh memilih salah satu di antara dua pilihan, boleh ia menuntut diyat atau menuntut hukuman mati." Redaksi riwayat at-Tirmidzi berbunyi, "Boleh ia memilih untuk memaafkan atau menuntut hukuman mati (qishas)." Dalam sebuah riwayat Imam Ahmad, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abu Syuraih al-Khuza'i r.a disebutkan, "Ia boleh milih salah satu di

wakili hukuman kejahatan-kejahatan yang lain) dalam kasus kejahatan tersalah, maka begitu juga ketika kasus kejahatan itu adalah kasus kejahatan sengaja.

d. Pembunuhan dengan sebab perantaraan (pembunuhan secara tidak langsung)

Pembunuhan dengan sebab perantaraan adalah suatu tindakan yang memiliki kontribusi pada terjadinya kebinasaan namun tindakan itu bukan yang memunculkan kebinasaan yang terjadi. Tindakan itu memiliki kontribusi pada terjadinya kematian seseorang, namun tindakan itu sendiri bukan yang memunculkan kematian itu, akan tetapi dengan adanya suatu perantaraan, seperti menggali sumur di jalan umum tanpa seizin dari pemerintah yang berwenang dan menutupi lubangnya, sekiranya ada orang yang lewat terjatuh ke dalamnya dan mati, juga seperti memberikan kesaksian palsu atas seseorang yang tidak bersalah bahwa ia telah melakukan pembunuhan, melakukan paksaan terhadap seseorang untuk membunuh seseorang yang lain, penjatuhan keputusan hukuman mati yang tidak jujur, dan ketidakadilan seorang hakim terhadap sese-orang.

Dalam hal ini, sebab ada tiga macam,[875]

1. *Hissiy*, seperti pemaksaan untuk melakukan pembunuhan.
2. Syar'i, seperti memberikan kesaksian palsu atas seseorang yang tidak bersalah bahwa ia telah melakukan pembunuhan, penjatuhan vonis hukuman mati yang tidak jujur dari seorang hakim terhadap seseorang.
3. *Urfiy*, seperti menyajikan makanan beracun, menggali sumur di jalan yang dilewati korban dan menutupi lubangnya.

Secara garis besar, hukum pembunuhan dengan sebab (pembunuhan secara tidak langsung) menurut ulama Hanafiyah[876] adalah, pelakunya tidak terkena ancaman qishas. Karena pembunuhan dengan sebab perantaraan tidak sama tingkatannya dengan pembunuhan secara langsung, sementara hukuman qishas adalah berbentuk pembunuhan secara langsung. Oleh karena itu, barangsiapa membuat suatu galian atau membuat sumur di tengah jalan, lalu ada orang yang terperosok ke dalamnya dan mati, maka si pembuat lubang atau sumur itu tidak dikenai qishas, karena tindakan penggalian itu adalah berarti pembunuhan dengan sebab perantaraan bukan pembunuhan secara langsung. Sebagaimana qishas juga tidak dikenakan terhadap para saksi yang memberikan kesaksian palsu dalam kasus pembunuhan ketika mereka menarik kembali kesaksian mereka itu setelah si terpidana telah telanjur dihukum bunuh (diqishas).

Adapun dalam kasus pemaksaan untuk melakukan pembunuhan, menurut ulama Hanafiah, di sini tetap ada ancaman qishas, karena itu adalah pembunuhan secara langsung. Namun yang dikenai ancaman qishas bukanlah pihak yang dipaksa, akan tetapi yang dikenai ancaman qishas adalah pihak yang memaksa. Karena pemaksaan membuat pihak yang dipaksa menjadi "alat" di tangan pihak yang memaksa, sementara tidak ada qishas terhadap "alat."

---

antara tiga hal, boleh ia menuntut qishas, atau mengambil diyat, atau memberi maaf." Abdullah Ibnu Abbas r.a berkata, "Pemaafan maksudnya adalah menerima diyat untuk pembunuhan disengaja dan mengikuti dengan cara yang baik, yaitu penuntutnya mengikuti dengan cara yang baik dan pihak yang dituntut membayarkan tuntutan diyat itu kepada si penuntut dengan cara yang baik pula."

875 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 6.

876 Takmilatul Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 253; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 239; Tabyiinul Haqaa'iq karya Az-Zaila'i, juz 6, hlm. 101 dan halaman berikutnya.

Sementara itu, jumhur selain ulama Hanafiyah[877] mengatakan, pelaku pembunuhan dengan sebab perantaraan tetap diancam dengan qishas apabila si pelaku memang sengaja dan bermaksud untuk mencelakai dan korban yang ia maksudkan pun memang celaka dan binasa dengan sebab perantaraan yang dibuatnya itu, seperti dalam kasus pembuatan galian, penarikan kembali kesaksian oleh para saksi, peracunan, dan pemaksaan.

Di sini, harus dijelaskan lebih lanjut mengenai tindak pemaksaan untuk melakukan pembunuhan dan tindakan peracunan.

- ***Tindak pemaksaan untuk melakukan pembunuhan***

Apabila si A memaksa si B untuk membunuh si C misalnya, dan dalam pemaksaan itu, si A mengancam si B jika ia tidak mau, maka si A akan mencelakai dirinya atau hartanya. Dalam hal ini Imam Abu Hanifah dan Muhammad mengatakan, bahwa yang diqishas adalah pihak yang memaksa, yaitu si A, bukan pihak yang dipaksa yaitu si B. Hal ini berdasarkan hadits,

"Umatku diampuni dan dimaafkan dalam tiga hal, yaitu kesilapan, lupa dan dipaksa."[878]

Juga karena pihak yang dipaksa posisinya hanya semata-mata sebagai "alat" pihak yang memaksa, sebab pada esensinya yang membunuh adalah pihak pemaksa. Sedangkan yang muncul dari pihak yang dipaksa hanya gambaran tindakan pembunuhan saja, sehingga dalam kondisi seperti ini, pihak yang dipaksa serupa dengan "alat," sementara tidak ada qishas atas "alat."

Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan bahwa baik pihak yang dipaksa maupun pihak yang memaksa sama-sama tidak dituntut qishas karena adanya syubhat. Alasannya adalah, karena pada faktanya pihak pemaksa bukanlah yang melakukan pembunuhan, akan tetapi ia hanya sebagai penyebab terjadinya pembunuhan itu, sedangkan yang melakukan pembunuhan itu faktanya adalah pihak yang dipaksa.

Sedangkan Zufar berpendapat bahwa pihak yang dikenai hukuman qishas adalah pihak yang dipaksa, karena fakta dan realitanya pembunuhan itu dilakukan oleh dirinya.

Dengan begitu, bisa diketahui bahwa dalam madzhab Hanafi terdapat tiga pendapat[879] dan yang paling *raajih* adalah pendapat yang pertama.

Di pihak lain, jumhur (ulama Malikiah, ulama Syafi'iyah menurut pendapat yang *azhhar* menurut mereka dan ulama Hanabilah)[880] mengatakan bahwa di sini, pihak yang memaksa dan pihak yang dipaksa keduanya sama-sama diqishas. Alasannya adalah, karena pihak yang memaksa adalah pihak yang menjadi penyebab dalam pembunuhan itu, sedangkan pihak yang dipaksa pada faktanya adalah pihak yang menjalankan pembunuhan secara sengaja dan aniaya, serta ia lebih memenangkan dan mengedepankan keselamatan dirinya dari ancaman pihak pemaksa dengan mengorbankan jiwa orang lain dengan dirinya bersedia menjalankan paksaan pembunuhan terha-

---

[877] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 243, 246; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 6; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 645; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 176 dan halaman berikutnya; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 591-593, 601 dan halaman berikutnya.

[878] HR. Ibnu Majah dari Abu Dzarr r.a, juga oleh ath-Thabrani dan Al-Hakim dari Abdullah Ibnu Abbas r.a, juga oleh ath-Thabrani dari Tsauban r.a dengan redaksi, "Sesungguhnya Allah mengampuni dan memaafkan ummatku dalam tiga hal, yaitu kesilapan, keadaan lupa dan keadaan dipaksa."

[879] Takmilatu Fathil Qadiir, juz 7, hlm. 302; Al-Badaa'i', juz 6, hlm. 179; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 4, hlm. 112.

[880] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 244, Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 9; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 645; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 177; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 601 dan halaman berikutnya.

dap orang lain itu. Penulis sesungguhnya lebih mengunggulkan pendapat ini.

Akan tetapi, seandainya ada seseorang sebut saja si A berkata kepada si B, "Bunuhlah aku, jika kamu tidak mau, maka aku akan membunuhmu," maka dalam hal ini si B tidak dikenai ancaman qishas ketika ia benar-benar membunuh si A menurut ulama Syafi'iyah. Karena di sini ada unsur syubhat, yaitu paksaan, dan hukuman hadd ditolak dan dihindari de-ngan adanya syubhat.

Adapun jika si A memaksa si B supaya membunuh dirinya sendiri (melakukan bunuh diri), seperti si A berkata kepada si B, "Bunuhlah dirimu sendiri, jika tidak, aku akan membunuhmu," lalu si B pun membunuh dirinya sendiri, maka di sini tidak ada ancaman qishas, karena contoh seperti ini tidak masuk kategori pemaksaan (*ikraah*), sehingga si B seakan-akan melakukan bunuh diri itu atas keinginan dan kemauan sendiri menurut pendapat ulama Syafi'iyah.

Perlu diperhatikan bahwa paksaan untuk melakukan pembunuhan tetap tidak bisa menjadi sebab pembunuhan itu boleh dilakukan, akan tetapi si pelaku yang dipaksa tetap berdosa jika ia melakukannya berdasarkan kesepakatan ulama, sebagaimana pula perbuatan zina juga tetap tidak diperbolehkan meskipun karena dipaksa (dua perbuatan ini termasuk perbuatan yang hukumnya tetap haram sekalipun dalam kondisi dipaksa).

- ***Perintah untuk melakukan pembunuhan***

Fuqaha membedakan antara pemaksaan untuk melakukan pembunuhan dan perintah untuk melakukan pembunuhan, karena karakter kedua bentuk kasus ini adalah berbeda. Dalam kasus paksaan, orang yang melaksanakan tindakan yang dipaksakan kepadanya itu adalah dalam kondisi dipaksa untuk merealisasikan tindakan yang dipaksakan kepadanya tersebut. Sedangkan dalam kasus perintah, orang yang melaksanakan apa yang diperintahkan kepadanya adalah tidak dalam kondisi terpaksa, akan tetapi dalam melaksanakan perintah itu, posisinya adalah *mukhtaar* (atas kemauan sendiri, tidak dalam kondisi dipaksa). Oleh karena itu, ada pengklasifikasian dalam hukumnya seperti berikut,

- Apabila pihak yang diperintah adalah tidak mumayyiz seperti anak kecil atau orang gila, maka pihak yang memerintah tidak terkena ancaman qishas menurut ulama Hanafiyah, karena itu masuk kategori pembunuhan dengan sebab perantaraan, sementara tidak ada qishas dalam kasus pembunuhan dengan sebab perantaraan, akan tetapi yang ada hanyalah sanksi membayar diyat sebagaimana yang telah kami jelaskan pada bagian terdahulu.

  Sementara itu, jumhur (ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah)[881] mengatakan, bahwa di sini pihak yang memerintahkan dituntut qishas, karena ia adalah yang menjadi sebab dalam pembunuhan itu, sementara di sini pihak yang melakukan langsung pembunuhan itu statusnya hanya semata-mata sebagai "alat" yang bisa dikendalikan oleh pihak yang memerintah sesuka hatinya (karena ia masih anak-anak yang belum mumayyiz atau orang gila).
- Apabila pihak yang diperintah adalah anak yang sudah mumayyiz, atau orang yang sudah besar, dewasa dan berakal, maka diklasifikasi, apakah pihak yang memerintah memiliki kekuasaan dan dominasi atas pihak yang diperintah ataukah tidak.

  Apabila pihak yang memerintah tidak me-

881 Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 388 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 757; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 177; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 602 dan halaman berikutnya; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345.

miliki kekuasaan dan dominasi atas pihak yang diperintah, maka Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad[882] mengatakan bahwa di sini yang diqishas adalah pihak yang diperintah, sedangkan pihak yang memerintah dihukum *ta'zir*.

Apabila pihak yang memerintah memiliki kekuasaan dan dominasi atas pihak yang diperintah, seperti kekuasaan dan dominasi seorang ayah atas anaknya yang masih kecil, juga seperti kekuasaan dan dominasi seorang penguasa atas para bawahannya. Sekiranya pihak yang diperintah takut akan dibunuh oleh pihak yang memerintah apabila ia tidak mematuhi dan melaksanakan perintah itu, maka menurut Imam Malik,[883] di sini kedua-duanya sama-sama diqishas baik pihak yang memerintah maupun pihak yang diperintah, karena perintah seperti ini dianggap sama seperti paksaan (sementara orang yang memaksa dan orang yang dipaksa sama-sama dituntut qishas).

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[884] mengatakan, apabila pihak yang diperintah tahu bahwa pembunuhan yang diperintahkan kepadanya itu adalah pembunuhan tanpa hak (tanpa alasan yang benar), maka yang diqishas adalah dirinya, karena ia tidak memiliki alasan dan dalih yang bisa diterima dan dimaklumi. Hal ini berdasarkan hadits, *"Tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Sang Khaliq."*[885] Sedangkan pihak yang memerintahkan pembunuhan secara aniaya itu dihumum *ta'zir*, karena ia telah melakukan kemaksiatan.

Namun apabila pihak yang diperintah tidak tahu bahwa pembunuhan yang diperintahkan itu ternyata pembunuhan tanpa alasan yang benar (tanpa hak), maka yang diqishas adalah pihak yang memerintah, karena ada alasan dan dalih yang menjadikan tindakan pihak yang diperintah itu bisa dimaklumi, yaitu kewajiban mematuhi dan taat kepada pemimpin dalam selain kemaksiatan, karena zahirnya, seorang pemimpin tidak memerintahkan kecuali terhadap perkara yang benar.

Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah,[886] tidak ada ancaman qishas atas pihak yang memerintah kecuali jika dalam perintahnya itu ia adalah orang yang memaksa, sebagaimana pula tidak ada ancaman qishas atas pihak yang diperintah apabila perintah itu berasal dari orang yang memang memiliki hak dan kewenangan untuk memerintah. Karena perintah atau izin adalah suatu bentuk syubhat yang bisa menghindarkan diri si pelaku dari ancaman qishas. Oleh karena itu, apabila perintah itu berasal dari orang yang tidak memiliki hak dan kewenangan untuk memerintah, maka pihak yang diperintah dikenai ancaman qishas.

- ***Peracunan***

Peracunan adalah sebab perantaraan untuk membunuh jiwa, oleh karena itu, tidak ada qishas di dalamnya menurut ulama Hanafiyah.[887] Barangsiapa melakukan rencana tidak

882 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 244, Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 388 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 757; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 177; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 602 dan halaman berikutnya; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345.

883 Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 389

884 Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 177; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 602 dan halaman berikutnya.

885 HR. Al-Hakim dan Ahmad dan Musnad-nya dari Imran Ibnu Hushain r.a dan dari al-Hakam Ibnu Amr al-Ghifari r.a.

886 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 236.

887 Tabyiinul Haqaa'iq karya Az-Zaila'i, juz 6, hlm. 101; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 385.

baik terhadap seseorang dengan memberi racun pada makanan atau minuman, lalu orang itu pun memakan makanan atau meminum minuman yang telah diberi racun itu dan ia pun mati karenanya sementara itu tidak tahu kalau makanan atau minuman itu telah diberi racun, maka tidak ada qishas dan tidak ada pula sanksi diyat atas si pelaku itu. Akan tetapi, ia harus beristighfar meminta ampun (bertobat), dipenjara dan dihukum *ta'zir*, karena dirinya telah melakukan tindakan kemaksiatan dengan melakukan suatu perbuatan yang menjadi sebab perantaraan jiwa orang lain terbunuh serta ia telah melakukan mengelabui si korban.

Adapun jika kasusnya adalah pemaksaan untuk menenggak racun, seperti si A menuangkan racun ke dalam tenggorokan si B secara paksa, atau si A memberikan racun kepada si B dan memaksanya untuk meminumnya hingga akhirnya si B pun terpaksa meminum racun itu, tindakan ini masuk kategori pembunuhan mirip sengaja, karena pembunuhan itu dilakukan dengan menggunakan alat yang tidak melukai. Oleh karena itu, tidak ada qishas di dalamnya menurut Imam Abu Hanifah, akan tetap hanya ada sanksi kewajiban membayar diyat yang diyat itu ditanggung oleh *'aaqilah* si pelaku.[888]

Sedangkan menurut ulama Malikiyah,[889] peracunan atau menyuguhkan sesuatu yang beracun adalah tindakan yang diancam dengan hukuman qishas apabila orang yang mengkonsumsinya mati dan orang yang menyuguhkan tahu bahwa apa yang ia suguhkan itu adalah racun atau beracun, jika ia tidak mengetahuinya, maka tidak ada sanksi apa-apa atas dirinya karena ada alasan yang membuatnya bisa dimaklumi dan dimaafkan, yaitu ketidaktahuan dirinya itu. Begitu juga, tidak ada sanksi hukum apa-apa atas pihak yang menyuguhkan, apabila pihak yang disuguhi mengambil dan mengkonsuminya padahal ia tahu bahwa apa yang disuguhkan kepadanya itu adalah racun, karena jika begitu berarti ia membunuh dirinya sendiri.

Begitu juga, menurut ulama Hanabilah,[890] peracunan dianggap sebagai bentuk pembunuhan sengaja dengan ancaman hukuman qishas apabila bentuk peracunan seperti yang dilakukan itu biasanya memang mematikan. Karena peracunan sering kali dijadikan sebagai cara untuk melakukan pembunuhan, oleh karena itu, pelakunya diancam dengan hukuman qishas. Juga berdasarkan hadits,

"Bahwasannya ada seorang perempuan Yahudi membawakan makanan berupa seekor kambing yang telah diberi racun kepada Rasulullah. Lalu beliau pun memakan dari daging kambing itu, dan termasuk di antara yang ikut memakannya adalah Bisyr Ibnul Barra` Ibnu Ma'rur. Lalu ketika Bisyr Ibnul Barra` mati, Rasulullah pun mengutus seseorang untuk menangkap perempuan Yahudi itu, dan ia pun mengakui perbuatannya. Kemudian Rasulullah memerintahkan supaya perempuan Yahudi itu dihukum bunuh."[891]

Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah,[892] peracunan terhadap anak kecil yang belum

888 Adapun menurut pendapat kedua rekan imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), maka ada sebagian fuqaha yang mengatakan, menurut mereka berdua itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja juga. Namun ada sebagian fuqaha yang mengatakan, bahwa menurut mereka berdua, ada pengklasifikasian di dalamnya, yaitu apabila racun yang dimasukkan itu dalam kadar yang memang biasanya mematikan, itu pembunuhan masuk kategori pembunuhan sengaja. Namun, jika jumlah racun yang dimasukkan adalah dengan kadar yang biasanya tidak sampai mematikan, itu masuk kategori pembunuhan tersalah sengaja (mirip sengaja).

889 Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 244.

890 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 643; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 591 dan halaman berikutnya.

891 HR. Abu Dawud dari Abu Hurairah r.a. Lihat juga, Siirah Ibni Hisyam, juz 2, hlm. 338.

892 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 6; Al-Muhadzdzab, 2, hlm. 176.

mumayyiz (masih di bawah usia tujuh tahun) dan orang gila adalah dianggap sebagai pembunuhan sengaja dengan ancaman hukuman qishas. Begitu juga, jika pelaku secara paksa meminumkan racun kepada orang yang sudah baligh dan berakal, lalu ia pun mati, maka pelaku dikenai ancaman hukuman qishas, karena racun adalah suatu sebab yang biasanya memang membunuh dan mematikan. Apabila pelaku menyuguhkan racun kepada anak yang sudah mumayyiz atau kepada orang yang sudah baligh dan berakal namun dengan tanpa paksaan, sementara yang disuguhi tidak mengetahui bahwa makanan yang disuguhkan kepadanya itu beracun.

Menurut pendapat yang lebih sahih, ini termasuk bentuk pembunuhan mirip sengaja dengan ancaman hukuman membayar diyat saja, bukan qishas. Karena orang yang disuguhi itu mengambil dan mengonsumsi makanan beracun itu atas kemauan sendiri tanpa ada unsur paksaan.

Kesimpulannya, tindakan meracuni masuk kategori pembunuhan sengaja menurut ulama Malikiah dan ulama Hanabilah. Sedangkan menurut ulama Syafi'iah, tindakan meracuni masuk kategori pembunuhan sengaja apabila dilakukan dengan paksaan, atau orang yang diracuni adalah anak kecil yang belum mumayyiz atau orang gila. Sedangkan apabila tanpa ada unsur pemaksaan, masuk kategori pembunuhan mirip sengaja. Sementara itu, menurut ulama Hanafiyah, apabila ada unsur pemaksaan, itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja (sehingga tidak ada ancaman hukuman qishas, akan tetapi hanya membayar diyat yang ditanggung oleh *'aaqilah* si pelaku), dan apabila tanpa ada unsur pemaksaan, maka menurut ulama Hanafiyah sanksi hukumnya hanya di-*ta'zir*.

- ***Kasus-kasus keterlibatan pelaku dengan sebab perantaraan (pelaku tidak langsung) dengan pelaku langsung dalam kejahatan pembunuhan***

Di atas, kami telah menjelaskan tentang keterlibatan beberapa orang secara langsung dalam tindak kejahatan, yaitu pada pembahasan seputar menghukum qishas beberapa orang karena membunuh satu orang. Di sini, kami akan menjelaskan kasus pembunuhan yang melibatkan pelaku dengan sebab perantaraan (*mutasabbib*, pelaku tidak langsung) dan pelaku langsung. Sebagaimana pula, pada pembahasan berikutnya nanti, kami akan menjelaskan kasus pembunuhan yang melibatkan pelaku yang memliki kelayakan untuk dihukum qishas dan pelaku yang tidak memiliki kelayakan untuk dihukum qishas.

Adapun kasus pembunuhan yang melibatkan pelaku dengan sebab perantaraan (*mutasabbib*, pelaku tidak langsung) dan pelaku langsung, maka penetapan hukumnya dilakukan dalam koridor kaidah umum fiqih yang ditetapkan oleh fuqaha pada tema *adh-dhamaan* (pertanggungjawaban).[893] Di antaranya adalah, keterlibatan pihak yang memegangi korban dengan pihak yang membunuh, keterlibatan orangyangmenunjukkan(memberitahukankeberadaan korban) dengan orang yang ditunjuki (diberi tahu), keterlibatan orang yang membuat galian dengan orang yang mendorong dan menjerembabkan korban ke dalam lubang itu, dan keterlibatan orang yang melempar seseorang dari suatu ketinggian dengan orang yang menunggu di bawah yang menyambut orang yang dilemparkan itu dengan sabetan pedang sebelum tubuhnya menyentuh tanah.

---

893 Lihat kitab Nazhariyyatudh Dhamaan hlm. 44 dan berikutnya, 188 dan berikutnya.

a. *Pihak yang bertanggung hanya pelaku langsung saja.*

Pelaku langsung (*mubaaayir*) adalah, pelaku yang tindakannya menimbulkan kemadharatan secara langsung tanpa ada perantaraan, yakni tanpa ada campur tangan tindakan orang lain yang dalam keadaan tidak dipaksa. Pelaku langsung bertanggung jawab terhadap perbuatannya dalam koridor dua kaidah yang ditetapkan oleh ulama Hanafiah. Kedua kaidah itu adalah,

1. *Pelaku langsung adalah yang bertanggung jawab meskipun ia tidak sengaja.*

   Barangsiapa melakukan pembunuhan dengan menggunakan senjata tajam, ia harus mempertanggungjawabkan perbuatannya itu dengan diqishas apabila pembunuhan itu adalah pembunuhan sengaja dan aniaya. Barangsiapa melakukan pembunuhan dengan selain senjata tajam, seperti dengan batu atau kayu, maka ini masuk kategori pembunuhan mirip sengaja, atau menembak seekor burung tapi malah nyasar dan mengenai orang maka ini adalah pembunuhan tersalah, atau ada orang sedang tidur lalu ia membalikkan tubuhnya dan menindih orang lain hingga menyebabkannya mati atau ada orang terjatuh dari atas tembok lalu menimpa orang lain di jalan hingga menyebabkan orang itu mati maka ini adalah pembunuhan yang diberlakukan sama seperti pembunuhan tersalah.

   Dalam kasus-kasus ini, pelakunya dimintai pertanggungjawaban dengan terkena sanksi membayar diyat.[894] Yang lebih tepat adalah, jika kaidah ini berbunyi, "Pelaku langsung adalah yang bertanggung jawab meskipun ia tidak melampaui batas (tindakannya itu tidak bersifat menganiaya dan melanggar)."

2. *Apabila kasusnya melibatkan pelaku langsung dan mutasabbib (pelaku tidak langsung, pelaku dengan sebab perantaraan), maka hukumnya disandarkan kepada pelaku langsung (maksudnya, ia yang harus bertanggung jawab).*

   Pelaku langsung adalah yang harus bertanggung jawab apabila tindakannya adalah yang paling kuat efek dan perannya dalam menimbulkan pencelakaan tersebut, sedangkan tindakan pelaku tidak langsung hanya memiliki efek dan peran yang lemah yang tidak bisa sampai membinasakan seandainya sendiri. Seperti, ada orang sebut saja si A membuat galian lubang atau sumur di jalan umum tanpa seijin pemerintah yang berwenang, lalu da-tang si B ke tempat galian itu dan di sana si B mendorong dan menceburkan si C ke dalam galian lubang itu, atau si B menceburkan seekor binatang ke dalamnya.

   Dalam kasus seperti ini, si B adalah pihak yang harus bertanggung jawab, yaitu harus membayar diyat untuk nyawa si C atau denda ganti rugi untuk binatang yang ia ceburkan, karena dirinyalah yang secara langsung melakukan pencelakaan tersebut, sedangkan si penggali lubang itu yaitu si A hanyalah sebagai *mutasabbib* saja. Karena galian sumur yang ia buat itu, meskipun memang bisa membawa kepada celaka, akan tetapi penggalian itu itu sendiri tidak bisa menimbulkan celaka dengan sendirinya selama tidak ada tindakan pendorongan dan penceburan yang dilakukan oleh si B yang merupakan pelaku langsung.[895]

---

[894] Majma'udh Dhamaanaat, hlm. 146-154, 161, 165; Jaami' Al-Fushuuliin karya Ibnu Qadhi Samawah, juz 2, hlm. 113, 124 dan halaman berikutnya; Al-Asybaah wa An-Nazhaa'ir karya Ibnu Najim, juz 2, hlm. 99; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 375-377.

[895] Al-Mabsuuth karya As-Sarakhsi, juz 26, hlm. 185; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 275; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 422; Majma'udh Dhamaanaat, hlm. 153; Jaami' Al-Fushuuliin karya Ibnu Qadhi Samawah, juz 2, hlm. 115.

Contoh lain misalnya, ada orang sebut saja si A memberitahukan kepada si B tentang di mana keberadaan si C, lalu si B pun menda-tangi si C dan membunuhnya. Menurut Imam Abu Hanifah, dalam kasus ini, yang harus bertanggung jawab adalah si B.

Ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[896] membuat contoh perumpamaan untuk kaidah ini dengan orang sebut saja si A me-nangkap dan memegangi si C, lalu si B yang melakukan pembunuhan terhadap si C itu, atau si A membuat galian sumur, lalu datanglah si B dan ia mendorong dan menceburkan si C ke dalam sumur itu, atau si A melempar si C dari tempat yang tinggi, lalu di bawah, si B menyambut tubuh si C sebelum sampai jatuh ke tanah dengan sabetan pedang misalnya hingga terpotong menjadi dua misalnya, maka dalam contoh kasus-kasus ini, hanya si B yang harus bertanggung jawab untuk diqishas.[897]

Berdasarkan hal ini, seandainya ada orang sebut saja si A memegangi si C supaya si B bisa membunuhnya, yang harus bertanggung jawab di sini adalah si B saja menurut ulama Hanafiyah,[898] sehingga ia diancam qishas apabila pembunuhan yang ia lakukan itu adalah dengan senjata tajam. Karena dirinyalah yang melakukan tindakan pembunuhan itu secara langsung. Sedangkan pihak yang memegangi, yaitu si A diancam hukuman *ta'zir* namun tanpa dipenjara.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan pendapat yang *raajih* menurut Imam Ahmad[899] mengatakan bahwa yang diqishas adalah yang melakukan pembunuhan secara langsung, dalam contoh kasus di atas adalah si B. Sedangkan orang yang memegangi korban, yaitu si A dihukum *ta'zir* menurut ulama Syafi'iah sesuai dengan kebijakan hakim berapa lama ia di*ta'zir*. Sedangkan ulama Hanabilah mengatakan, si A itu dipenjara hingga mati. Hal ini berdasarkan hadits,

"Apabila ada dua orang, yang satunya bertugas memegangi korban, lalu yang satunya bertugas membunuhnya, maka orang yang membunuh itu dibunuh (dihukum mati) dan orang yang memegangi dipenjara."[900]

Juga hadits,

---

896 Al-Muhadzab: 3/192 dan halaman berikutnya. Mughnil Mukhtaj: 4/8 dan halaman berikutnya, al Mughni:7/684, dan Kasyaful Qlnaa': 5/601.

897 Ini adalah yang dikenal dengan tindakan-tindakan yang memiliki peran dalam hilangnya nyawa dengan syarat. Karena tindakan yang memiliki peran dalam hilangnya nyawa ada kalanya, pertama, peran langsung, yaitu tindakan yang secara langsung mengakibatkan kebinasaan. Kedua, ada kalanya peran sebagai syarat, yaitu tindakan yang tidak mengakibatkan kebinasaan, akan tetapi kebinasaan yang terjadi adalah diakibatkan oleh tindakan lain namun tindakan lain itu baru bisa mengakibatkan kebinasaan itu jika ada tindakan yang pertama tersebut, seperti tindakan pembuatan lubang dengan tindakan terjerumus ke dalam lubang itu. Tindakan pembuatan lubang itu sendiri tidak mengakibatkan kebinasaan, akan tetapi yang mengakibatkan kebinasaan adalah tindakan terjerumus ke dalam lubang itu. Namun seandainya tidak ada lubang itu, maka kebinasaan itu tidak akan terjadi. Oleh karena itu, tindakan seperti ini disebut syarat. Misalnya yang lain adalah, tindakan memegangi korban sedangkan yang melakukan tindakan membunuh adalah orang lain. Ketiga, tindakan yang berperan sebagai sebab, yaitu tindakan yang berperan dalam terjadinya kebinasaan, namun tidak secara langsung, seperti tindakan memberikan kesaksian palsu yang menyebabkan orang yang tidak bersalah dihukum mati. Tindakan memberikan kesaksian palsu ini berperan dalam keluarnya keputusan hukuman mati, namun kesaksian itu sendiri tidak bisa mendatangkan kematian, akan tetapi yang mendatangkan kematian itu adalah tindakan algojo. Lihat, Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 6.

898 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 274; Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 384.

899 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 8; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 176; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 755.

900 HR. Ad-Daruquthni dari Abdullah Ibnu Umar r.a. dan ini adalah hadits mursal. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dari praktik Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Dalam kitab Buluughul Maraam disebutkan, sanadnya terdiri dari para perawi tsiqah dan dimasukkan ke dalam kategori riwayat shahih oleh Ibnul Qaththan.

"Di antara manusia yang paling angkuh terhadap Allah adalah, orang yang membunuh (mengqishas) selain pelaku pembunuhan, atau orang yang pada masa hIslam menuntut kembali darah yang teralirkan pada masa jahiliah, atau berdusta dalam suatu mimpi (mengaku-ngaku bermimpi sesuatu padahal sebenarnya ia tidak bermimpi sesuatu itu)."[901]

Akan tetapi, ulama Malikiyah[902] mengatakan, apabila terjadi kasus pembunuhan yang melibatkan pelaku langsung dan pe-laku dengan sebab perantaraan (pelaku tidak langsung), maka kedua-duanya dihukum qishas semuanya, sehingga apabila si A memegangi si C lalu si B yang melakukan pembunuhan, maka si A (yang bertugas memegangi) dan si B (yang bertugas membunuh) kedua-duanya sama-sama harus bertanggung jawab.

Juga seperti si A menunjukkan kepada si B tentang di mana keberadaan si C, lalu si B pun membunuh si C, karena seandainya si A tidak menunjukkan dan memberitahukan kepada si B tentang di mana keberadaan si C, maka tentunya si C tidak akan terbunuh, hal ini diqiyaskan dengan pelaku yang bertugas memegangi korban. Begitu juga, menurut ulama Malikiah, si pembuat lubang dan si pelaku penceburan korban ke dalam lubang galian itu, keduanya sama-sama diqishas.

Kesimpulannya, pelaku langsung adalah yang bertanggung jawab apabila tindakannya adalah yang lebih dominan daripada tindakan pelaku tidak langsung.

b. Pihak yang bertanggung jawab hanya mutasabbib (penyebab, pelaku tidak langsung) saja.

Mutasabbib adalah, pihak yang melakukan suatu tindakan yang biasanya bisa mengakibatkan kerusakan atau kebinasaan sesuatu. Tindakan itu sendiri sebenarnya bukan yang secara langsung memunculkan kebinasaan tersebut, akan tetapi melalui perantaraan sesuatu yang lain yaitu tindakan orang lain yang melakukannya dengan keinginan sendiri.

Apabila tindakan pihak *mutasabbib* dianggap sebagai tindakan yang melanggar dan melampaui batas, maka hanya dirinya saja yang bertanggung jawab. Hal ini berdasarkan kaidah, "*Mutasabbib* tidak dituntut bertanggung jawaban kecuali jika ia melakukan tindakan yang melanggar"apakah itu memang sengaja maupun tidak. Atau berdasarkan kaidah, "Suatu tindakan disandarkan dan dinisbatkan kepada *mutasabbib* apabila tidak ada perantaraan yang menengahi" yaitu ketika tidak dimungkinkan untuk menuntut pertanggungjawaban dari pelaku langsung karena pelaku langsung adalah orang yang tidak mungkin diminta bertanggung jawab atau pelaku langsungnya tidak ada atau tidak diketahui, atau tindakan *mutasabbib* lebih kuat efek dan lebih dominan daripada tindakan pelaku langsung.

Oleh karena itu, apabila ada seseorang menyerahkan sebilah pisau kepada seorang anak kecil dan memintanya untuk memegangkan pisau itu untuk dirinya, lalu pisau itu terjatuh dan mengenai diri si anak hingga melukainya, maka yang harus bertanggung jawab (untuk membayar diyat) adalah orang yang menyerahkan pisau tersebut. Karena tindakan pe-

901 HR. Ahmad, ad-Daruquthni, ath-Thabrani, dan Hakim dari hadits Abu Syuraih al-Khuza'i r.a. Hadits semakna juga diriwayatkan oleh sejumlah ulama hadits lain dari Aisyah r.a dan Abdullah Ibnu Abbas r.a.

902 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 245 dan halaman berikutnya. Akan tetapi, dalam kasus yang dibinasakan atau dirusakkan adalah harta benda, maka yang bertanggung jawab untuk menggantinya hanya pihak yang dipaksa untuk membinasakan harta orang lain, sedangkan pihak yang memaksa tidak ikut bertanggung jawab menggantinya. Juga pihak yang merusakkan harta itu dengan cara menceburkannya ke dalam galian lubang, sedangkan pihak yang membuat galian lubang itu tidak ikut bertanggung jawab.

nyebab di sini mengandung unsur tindakan melampaui batas dan melanggar, karena si anak kecil itu tidak melakukan suatu tindakan tertentu secara langsung. Oleh karena itu, ia tidak bertanggung jawab, sementara tabiat pisau itu sendiri sebenarnya memang alat yang bisa melukai.

Barangsiapa melemparkan seekor ular ke tengah jalan, lalu ular itu menggigit seseorang tanpa ada unsur campur tangan tindakan perantaraan yang lain akan tetapi hanya semata-mata karena pelemparan ular itu ke tengah jalan, lalu orang itu pun mati, maka si pelempar ular itu harus bertanggung jawab menanggung diyat orang tersebut, karena dirinya adalah orang yang melakukan pelanggaran dalam tindakan penyebab tersebut.

Juga seperti, ada seseorang melemparkan kalajengking atau binatang semacam itu ke arah seseorang atau binatang, lalu kalajengking itu membinasakan orang tersebut atau binatang tersebut, maka si pelempar harus bertanggung jawab.

Dalam kasus para saksi yang memberikan kesaksian palsu atas orang yang tidak bersalah bahwa dirinya telah melakukan pembunuhan sehingga ia akhirnya dihukum mati, maka para saksi itu harus bertanggung jawab menanggung diyatnya menurut ulama Hanafiyah. Sedangkan menurut selain ulama Hanafiyah, para saksi itu juga diqishas, karena mereka telah melakukan tindakan yang menjadi sebab matinya orang yang tidak bersalah tersebut, meskipun yang melakukan langsung dalam penjatuhan hukuman mati terhadap orang yang tidak bersalah itu adalah hakim.

Seandainya si A mendorong si B lalu menimpa si C hingga mengakibatkan si C remuk, maka yang harus bertanggung jawab (membayar diyat) di sini adalah yang mendorong yaitu si A, karena orang yang didorong yaitu si B posisinya hanya seperti "alat" dan kaidahnya di sini adalah, "orang yang didorong statusnya adalah hanya seperti alat terkait masalah pertanggungjawaban."

Seandainya ada seseorang tersandung sebongkah batu yang tidak diketahui siapa yang meletakkan batu itu hingga menyebabkan ia terjatuh ke dalam sumur misalnya, maka di sini yang harus bertanggung jawab menanggung diyatnya adalah si pembuat sumur itu, karena tidak diketahui siapa pelaku langsungnya, juga karena si pemilik sumur itu adalah *mutasabbib* (yang melakukan tindakan yang menjadi sebab).

Barangsiapa menggali sumur di rumahnya dan menutupi lubangnya, atau mengikat seekor anjing di dekat pintu rumah, kemudian ia mengizinkan seseorang untuk masuk, lalu orang itu terjatuh ke dalam sumur itu atau digigit oleh anjing tersebut, lalu ia pun mati, maka ia harus bertanggung jawab (yaitu membayar diyat menurut ulama Hanafiah dan berdasarkan pendapat yang lebih sahih menurut ulama Syafi'iyah).[903]

Kesimpulannya, pihak *mutasabbib* (pihak yang melakukan tindakan yang menjadi sebab, pelaku tidak langsung) adalah yang harus bertanggung jawab apabila tindakannya yang menjadi sebab itu lebih dominan daripada tindakan pelaku langsung.

c. *Mutasabbib dan pelaku langsung keduanya sama-sama ikut bertanggung jawab.*

Mutasabbib ikut bertanggung jawab bersama pelaku langsung apabila tindakan yang dilakukan *mutasabbib* itu sendiri sebenarnya sudah bisa memberikan efek pengrusakan mes-

---

903 Al-Mabsuuth karya As-Sarakhsi, juz 16, hlm. 14 dan halaman berikutnya, juz 26, hlm. 185; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 273; Majma'udh Dhamaanaat karya Al-Baghdadi, hlm. 168; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 193; Al-Asybaah wa An-Nazhaa'ir karya Ibnu Najim, juz 1, hlm. 197.

kipun tanpa ada perantara berupa tindakan pelaku langsung, yakni ketika kekuatan atau potensi sebab dan kekuatan tindakan langsung seimbang, atau ketika efek keduanya adalah seimbang, dalam hal ini, keduanya sama-sama ikut bertanggung jawab. Seperti ada dua orang sebut saja si A dan si B, kedua-duanya sama-sama mengendalikan seekor binatang kendaraan hanya saja si A berada di atas punggung binatang kendaraan itu sedangkan si B di bawah menggiring binatang itu dari belakang, maka kerusakan yang diakibatkan oleh binatang itu menjadi tanggung jawab bersama mereka berdua, karena tindakan menggiring binatang itu sendiri bisa mengakibatkan terjadinya kerusakan meskipun di sana tidak ada orang yang menaikinya.

Begitu juga jika ada seseorang mencambuk seekor binatang tunggangan supaya mau berlari atas perintah orang yang menungganginya, maka kerusakan yang diakibatkan oleh binatang tunggangan itu menjadi tanggung jawab mereka berdua, karena orang yang mencambuk binatang tunggangan supaya mau berjalan posisinya sama seperti orang yang menggiring.

Menurut jumhur selain ulama Hanafiyah, dalam kasus paksaan untuk melakukan pembunuhan, baik pihak yang memaksa maupun pihak yang dipaksa keduanya sama-sama diqishas, karena pihak yang dipaksa pada faktanya adalah pihak yang menjalankan pembunuhan secara langsung, sedangkan pihak yang memaksa adalah pihak yang menjadi penyebabnya (*mutasabbib*), sebagaimana yang sudah pernah disinggung pada bagian terdahulu.

Dalam kasus pembunuhan yang melibatkan dua orang, salah satunya memegangi korban dan yang satunya yang melakukan pembunuhan terhadap korban, ulama Malikiyah memiliki pendapat yang berbeda dengan pendapat ulama madzhab yang lain, yaitu kedua-duanya sama-sama diqishas, karena pelaku yang bertugas memegangi korban adalah sebagai *muta-sabbib* dan rekannya yang bertugas membunuh adalah sebagai pelaku langsung, sebagaimana hal ini telah kami jelaskan di atas.

d. *Kasus pembunuhan yang melibatkan pelaku yang memiliki kelayakan untuk dihukum qishas dan pelaku yang tidak memiliki kelayakan untuk dihukum qishas.*

Kaidah yang ditetapkan dalam kasus ini menurut ulama Hanafiyah adalah, "hukuman qishas tidak bisa terbagi-bagi."[904] Oleh karena itu, seandainya ada dua orang bersama-sama terlibat dalam tindak pembunuhan, salah satunya termasuk orang yang memiliki kelayakan untuk dijatuhi hukuman qishas seandainya ia melakukan sendiri kejahatan itu. Sedangkan yang satunya lagi adalah orang yang tidak bisa dijatuhi hukuman qishas seandainya ia melakukan sendiri kejahatan itu karena ia tidak memenuhi syarat-syarat kelayakan untuk dijatuhi hukuman qishas seperti yang akan dijelaskan di bagian mendatang.

Misalnya keterlibatan seorang anak kecil dengan orang yang sudah baligh, keterlibatan orang gila dengan orang yang berakal, keterlibatan pelaku tersalah dengan pelaku sengaja,[905] atau keterlibatan seorang ayah dengan orang lain dalam kasus pembunuhan terhadap anaknya, atau keterlibatan suami dengan orang lain dalam kasus pembunuhan terhadap isterinya dan si suami itu sudah memiliki anak dari isteri yang dibunuhnya itu, atau keterlibatan seorang manusia dengan binatang buas

[904] Lihat, Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 380; juga kitab Nazhariyyah adh-Dhamaan, hlm. 304.

[905] Atau salah satunya menggunakan pedang sedangkan yang satunya lagi menggunakan tongkat menurut imam Abu Hanifah, karena keterlibatan seseorang dengan menggunakan tongkat menjadikan dirinya sebagai pelaku pembunuhan mirip sengaja.

atau ular dalam mematikan seorang manusia, seperti ada seseorang dilukai oleh seekor binatang buas atau digigit oleh seekor ular dan ada orang lain yang juga ikut melukai korban tersebut secara sengaja, lalu si korban itu pun mati karenanya, atau ada seseorang melukai dirinya sendiri dan ada orang lain yang juga melukainya, lalu ia mati.

Dalam kasus-kasus seperti ini, tidak ada seorang pun yang harus diqishas menurut madzhab Hanafi dan madzhab Hanbali,[906] baik yang memenuhi syarat-syarat kelayakan untuk dikenai hukuman qishas maupun yang tidak memenuhi syarat-syarat tersebut karena suatu alasan syar'i, sebab di sini terdapat unsur syubhat pada tindakan masing-masing dari kedua pelaku dan hukuman qishas tidak bisa dijatuhkan dengan adanya syubhat, akan tetapi mereka berdua harus menanggung diyatnya dengan ketentuan pelaku yang memiliki kelayakan dan kepatutan (*ahliyyah*) untuk dikenai hukuman qishas, maka diyatnya dibayarkan dari hartanya sendiri.

Sedangkan pelaku yang tidak memiliki kelayakan untuk diqishas seperti pelaku tersalah, maka yang menanggung diyatnya adalah *'aaqilah*-nya. Ini adalah menurut ulama Hanafiyah dalam selain kasus keterlibatan seorang ayah, adapun dalam kasus keterlibatan seorang ayah dengan orang lain dalam tindak pembunuhan terhadap anaknya, maka kewajiban diyat mereka berdua diambilkan dari harta mereka berdua sendiri, karena seorang ayah jika ia melakukan sendiri pembunuhan itu, ia berkewajiban membayar diyat dari hartanya sendiri.

Sedangkan menurut pendapat ulama Hanabilah, pelaku anak kecil dan pelaku tersalah berkewajiban membayar separuh diyat dan yang menanggung dan harus membayarnya adalah *'aaqilah* masing-masing. Sedangkan separuhnya lagi ditanggung oleh pelaku yang sudah baligh dan pelaku sengaja dan itu dibayar dari harta mereka berdua sendiri. Dalam kasus keterlibatan seseorang dengan binatang buas dan keterlibatan orang lain dengan seseorang yang melukai dirinya sendiri, maka ada dua versi pendapat mengenai apakah orang tersebut diqishas ataukah tidak.

Salah satu versi yang lebih sahih menyatakan, tidak ada qishas atas dirinya, sedangkan versi yang kedua mengatakan sebaliknya. Adapun keterlibatan orang lain dengan seorang ayah dalam kasus pembunuhan terhadap anaknya, maka orang lain itu dikenai hukuman qishas sama seperti jika ia terlibat dengan orang lain bukan dengan si ayah korban.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah[907] memiliki bentuk pengklasifikasian yang lain seperti berikut, apabila ada dua orang terlibat bersama-sama dalam suatu tindak pembunuhan terhadap seseorang, salah satunya terkategorikan pelaku sengaja sedangkan yang satunya lagi terkategorikan pelaku tersalah atau pelaku mirip sengaja, maka pelaku sengaja itu tidak dijatuhi hukuman qishas, karena adanya unsur syubhat di dalamnya. Mereka berdua hanya terkena sanksi membayar diyat dengan cara dibagi dua, separuhnya ditanggung oleh si pelaku sengaja dalam bentuk diyat *mughallazhah* (berat) sedangkan separuhnya lagi ditanggung oleh pelaku tersalah atau mirip sengaja dalam bentuk diyat *mukhaffafah* (ringan).

Sedangkan dalam kasus pembunuhan seseorang yang melibatkan dua orang yang salah satunya adalah ayah si korban yang dibunuh itu sendiri, maka orang lain tersebut dijatuhi hukuman qishas (ini sama seperti pendapat ulama Hanabilah di atas), atau kasus pembu-

---

906 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 235; Al-Fataawaa Al-Hindiyyah, juz 6, hlm. 4; Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 397; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 676, 677 dan 681; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 605.

907 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 20; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 174.

nuhan yang melibatkan dua orang yang salah satunya adalah si korban sendiri seperti ia melukai dirinya sendiri dan ada orang lain yang juga ikut melukai dirinya lalu ia mati karena dua perlukaan itu, maka orang lain itu juga dijatuhi hukuman qishas.

Begitu juga, ancaman hukuman qishas diterapkan terhadap pelaku yang terlibat dengan seseorang yang melakukan pembelaan diri melawan (*sha'il*) [908] berdasarkan pendapat yang *azhhar*, pelaku yang terlibat dengan pelaku anak kecil yang sudah mumayyiz atau orang gila, serta terhadap pelaku yang terlibat dengan pelaku berupa binatang buas atau ular yang biasanya mematikan. Ini karena adanya tindak kejahatan yang ia lakukan yaitu pembunuhan sengaja.

Adapun mengapa ancaman hukuman qishas tidak diterapkan terhadap pelaku yang kedua (yaitu orang yang melakukan pembelaan diri melawan penjahat yang berniat jahat terhadap dirinya, hartanya atau kehormatannya, pelaku anak kecil yang mumayyiz, dan pelaku orang gila), itu karena adanya uzur atau alasan yang hanya khusus untuk diri pelaku yang kedua itu, sehingga uzur atau alasan itu tidak bisa "menular" kepada dirinya, makanya ia tetap terkena ancaman hukuman qishas sebagai balasan atas tindakannya.

Berdasarkan pendapat yang *azhhar* menurut ulama Syafi'iah, barangsiapa melemparkan seseorang ke dalam air yang menenggelamkan seperti laut misalnya lalu orang itu ditelan oleh ikan paus, pelaku pelemparan itu diancam dengan hukuman qishas, karena kejadian itu adalah disebabkan olehnya. Adapun jika airnya tidak menenggelamkan, tidak ada ancaman qishas terhadapnya.

Di pihak lain, ulama Malikiyah[909] mengatakan, apabila ada suatu tindak kejahatan pembunuhan yang melibatkan dua orang pelaku, salah satunya terkategorikan pelaku sengaja dan yang satunya lagi terkategorikan pelaku tersalah, atau salah satunya adalah orang yang sudah berstatus mukallaf yang terkategorikan pelaku sengaja dan yang satunya lagi tidak berstatus mukallaf seperti anak kecil atau orang gila, maka apabila mereka berdua memang telah berkomplot (*tamaalu'*) untuk membunuh korban, maka pelaku yang terkategorikan pelaku sengaja itu terancam hukuman qishas.

Sedangkan pelaku yang terkategorikan pelaku tersalah atau pelaku yang tidak berstatus mukallaf (yaitu anak kecil atau orang gila), maka terkena ancaman kewajiban membayar separuh diyat dan yang bertanggung jawab untuk membayarnya adalah *'aaqilah*-nya, karena kesengajaan anak kecil adalah sama seperti kesalahannya (ketidaksengajaannya). Hal ini demi menciptakan kemaslahatan dan melindungi darah. Jadi, masing-masing dari kedua pelaku itu dianggap seakan-akan melakukan kejahatan pembunuhan itu sendiri-sendiri.

Apabila mereka berdua sebelumnya tidak berkomplot untuk membunuh korban dan kedua-duanya memang bermaksud dan bersengaja untuk membunuh korban atau yang bermaksud dan bersengaja untuk membunuh korban hanya pelaku yang dewasa saja, maka dalam hal ini pelaku dewasa terkena sanksi kewajiban membayar diyat dengan menggunakan hartanya sendiri (ia sendiri yang menanggungnya). Sedangkan untuk pelaku yang masih berstatus anak-anak itu terkena sanksi kewajiban membayar separuh diyat akan tetapi yang menanggung dan berkewajiban membayarkan di-

908 orang yang berniat jahat terhadap dirinya, hartanya atau kehormatannya

909 Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 389, 405; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir dan Haasyiyah karya Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 246 dan halaman berikutnya.

yat itu adalah *'aaqilah*-nya. Pendapat ini sama seperti pendapat ulama Hanafiyah.

Apabila pembunuhan yang mereka berdua lakukan terhadap korban itu masuk kategori pembunuhan tersalah, atau yang masuk kategori pembunuhan tersalah adalah pembunuhan yang dilakukan oleh pelaku yang dewasa, maka masing-masing dari mereka berdua terkena sanksi hukum berupa kewajiban membayar diyat dengan cara dibagi dua, sehingga masing-masing berkewajiban membayar separuh, namun yang menanggung dan berkewajiban membayarkannya adalah *'aaqilah* masing-masing.

Dalam kasus pembunuhan yang melibatkan dua pihak yang tidak ada unsur *tamaalu`* sebelumnya di antara mereka berdua, maka menurut ulama Malikiyah ada dua versi pendapat jika kasus tersebut adalah salah satu dari empat perkara seperti berikut, yaitu, pelaku yang terlibat dengan binatang buas, pelaku yang terlibat dengan korban sendiri yaitu korban melukai dirinya sendiri dengan luka yang parah yang biasanya akan berujung pada kematian kemudian pada waktu yang sama ada orang lain yang dewasa yang juga ikut melukainya dengan maksud dan tujuan ingin membunuhnya, pelaku yang terlibat dengan pelaku lain yang berstatus kafir harbi, dan yang keempat adalah pelaku yang terlibat dengan pelaku lain yang bukan berupa manusia. Akan tetapi berupa kondisi sakit setelah si korban dilukai seperti si A melukai si B kemudian si B menderita suatu penyakit yang biasanya bisa sampai membuatnya mati kemudian si B akhirnya memang mati. Namun, tidak diketahui apakah kematiannya itu karena perlukaan yang dilakukan oleh si A itu ataukah karena penyakit yang dideritanya itu.

Kedua versi pendapat itu adalah, versi pertama mengatakan tidak ada ancaman qishas terhadap si pelaku yang terlibat itu, akan tetapi ia hanya terkena sanksi berupa kewajiban membayar separuh diyat yang harus ia bayar sendiri dengan menggunakan hartanya (bukan ditanggung oleh *'aaqilah*-nya), didera sebanyak seratus kali dan dipenjara selama satu tahun.

Versi kedua mengatakan sebaliknya yaitu qishas. Namun yang *raajih* dalam kasus yang keempat adalah, si pelaku terancam hukuman qishas apabila kasusnya adalah pembunuhan sengaja, adapun jika kasusnya adalah pembunuhan tersalah, maka ia terkena sanksi kewajiban membayar diyat, akan tetapi setelah dilakukan proses *al-qasaamah* (sumpahnya lima puluh orang). Sedangkan untuk ketiga kasus yang lain, kedua versi pendapat di atas posisinya setara, tidak ada yang lebih kuat. Pendapat ulama Malikiah mungkin adalah pendapat yang paling *raajih* dibandingkan pendapat madzhab-madzhab lain, demi menjaga dan melindungi darah (nyawa).

e. *Melemparkan ke dalam suatu kondisi dan situasi yang membinasakan*

Apabila ada orang sebut saja si A mengurung si B bersama dengan seekor singa atau harimau dalam sebuah tempat yang sempit seperti *zubyah*[910] dan lain sebagainya, atau di depan anjing lalu anjing itu menggigitnya, atau melemparkan semacam binatang berbisa seperti ular atau kalajengking ke arahnya lalu binatang berbisa itu memagutnya, apakah tindakan seperti ini dianggap sebagai pembunuhan sengaja sehingga pelakunya harus dituntut untuk bertanggung jawab ataukah tidak dituntut untuk bertanggung jawab? Dalam hal ini ada tiga versi pendapat dalam madzhab-madzhab yang ada.

---

[910] Zubyah artinya suatu galian lubang berbentuk menyerupai sumur atau suatu galian lubang di suatu tempat yang agak tinggi yang digunakan untuk menjebak singa.

Ulama Hanafiyah[911] mengatakan, tidak ada qishas dan tidak ada pula diyat dalam kasus seperti di atas, akan tetapi pelakunya hanya dihukum *ta'zir*, didera, dan dipenjara hingga mati. Ada versi riwayat dari Imam Abu Hanifah, bahwa pelakunya dikenai sanksi untuk membayar diyat. Apabila tindakan itu dilakukan terhadap seorang anak kecil, maka pelakunya terkena sanksi untuk membayar diyat.

Apabila ada seseorang mengikat seorang anak kecil dan ia biarkan di bawah panasnya terik sinar matahari atau ia biarkan kedinginan hingga si anak kecil itu mati, maka si pelaku terkena sanksi diyat dan yang menanggung untuk membayarnya adalah *'aaqilah*nya.

Ulama Malikiyah[912] mengatakan, tindakan yang bersifat menganiaya dan melanggar dalam kasus seperti itu adalah masuk kategori pembunuhan sengaja dan pelakunya terancam hukuman qishas. Apakah tindakan yang dilakukan binatang tersebut terhadap korban biasanya memang mematikan seperti gigitan dan terkaman atau tidak, namun korban mati karena ketakutan. Dalam kasus seperti ini, pengakuan pelaku bahwa ia melakukan hal itu hanya main-main dan bergurau saja adalah tidak bisa diterima.

Begitu juga, ulama Hanabilah[913] mengatakan bahwa tindakan seperti itu masuk kategori pembunuhan sengaja dengan ancaman hukuman qishas apabila binatang buas atau binatang berbisa itu melakukan suatu hal terhadap korban yang memang biasanya itu mematikan, atau binatang itu melakukan suatu tindakan yang tindakan seperti itu bisa mematikan. Oleh karena itu, apabila binatang itu melakukan suatu tindakan terhadap korban yang seandainya tindakan itu dilakukan oleh manusia maka itu tidak masuk kategori pembunuhan sengaja sehingga tidak ada ancaman qishas terhadap pelaku. Karena dalam kasus seperti ini, posisi binatang buas itu adalah sebagai alat si pelaku, sehingga tindakan yang dilakukan oleh binatang itu berarti itu juga tindakan si pelaku.

Berdasarkan hal ini, jika si korban dilemparkan ke arah binatang buas seperti singa keadaan terikat kedua tangannya, lalu singa itu membunuhnya, ini masuk kategori pembunuhan sengaja. Begitu juga, jika pelaku mengurung korban di suatu tempat yang sempit bersama dengan seekor ular, lalu ular itu pun mematuk si korban hingga mengakibatkannya mati, ini juga masuk kategori pembunuhan sengaja. Juga, jika korban disengat oleh seekor kalajengking yang mematikan, itu juga masuk kategori pembunuhan sengaja.

Menurut penilaian kami, pendapat ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah di atas adalah pendapat yang lebih utama. Sementara itu, ulama Syafi'iyah[914] mengatakan, apabila ada seseorang mengurung orang lain dalam sebuah perangkap atau bilik kecil bersama dengan seekor binatang buas, atau memancing-mancing binatang buas itu supaya mengejar dan menerkam korban, atau memeganginya dan sengaja memperlihatkannya kepada orang gila, lalu binatang buas atau orang gila itu pun membunuhnya, maka dalam hal ini si pelaku diancam hukuman qishas. Karena binatang buas secara insting akan membunuh seseorang yang berada bersamanya dalam suatu tempat yang sempit.

Adapun jika pelaku mengikat korban lalu membuangnya di daerah yang banyak binatang buasnya, lalu ada binatang buas datang dan membunuh korban, maka dalam kasus ini

911 Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 386.
912 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 244.
913 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 641 dan halaman berikutnya; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 589 dan halaman berikutnya.
914 Nihaayatul Muhtaaj karya Ar-Ramli, juz 7, hlm. 14; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 176; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 9.

pelakunya tidak terancam hukuman qishas, karena tindakan yang ia lakukan itu bukan merupakan sebab yang potensial dan pasti untuk terjadinya kejadian itu.

Apabila pelaku mengikat korban dan membuangnya di tempat yang banyak terdapat ular, lalu korban pun dipatuk ular dan mati, maka pelaku tidak terancam hukuman qishas, baik tempat tersebut luas maupun sempit. Alasannya adalah, karena ular biasanya lari dan takut kepada manusia, sehingga tindakan membiarkan korban di tempat tersebut bukanlah sebab potensial dan pasti untuk terjadi pematukan dan pembunuhan oleh ular terhadap si korban tersebut. Berbeda dengan binatang buas, karena binatang buas akan menerkam orang yang berada bersamanya dalam suatu tempat yang sempit, bukan pada suatu kawasan yang luas.

Apabila pelaku sengaja menyodorkan korban supaya digigit atau diterkam oleh binatang buas atau dipatuk oleh ular yang gigitan atau patukan seperti itu biasanya memang mematikan, maka pelaku terkena ancaman hukuman qishas. Karena dengan demikian, si pelaku memang mendorong dan memaksa binatang buas atau ular itu untuk membunuh korban.

f. Penenggelaman dan pembakaran

Ulama Hanafiyah membedakan antara tindakan pembakaran dan tindakan penenggelaman. Pembakaran menurut mereka masuk kategori pembunuhan sengaja, karena api memiliki efek sama seperti senjata tajam dalam mencabik-cabik bagian-bagian tubuh, membelah kulit, dan bekerja seperti kerja penyembelihan. Di antara benda-benda yang mereka samakan dengan api adalah, air mendidih atau air panas, logam yang meleleh, tungku yang dipanaskan meskipun di dalamnya tidak ada api.[915]

Adapun penenggelaman ke dalam air banyak menurut Imam Abu Hanifah adalah masuk kategori pembunuhan mirip sengaja, karena itu sama seperti pembunuhan dengan benda tumpul. Sedangkan menurut kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), penenggelaman masuk kategori pembunuhan sengaja dengan ancaman hukuman qishas, karena penenggelaman termasuk suatu tindakan yang biasanya memang mematikan dan penggunaan cara seperti itu merupakan indikasi kuat yang menunjukkan adanya unsur kesengajaan si pelaku.[916] Pendapat mereka berdua ini ditunjukkan oleh hadits,

"Barangsiapa menenggelamkan, kami akan menenggelamkannya pula."[917]

Hal ini apabila air yang ada adalah banyak dan melimpah sekiranya tidak ada kemungkinan untuk bisa selamat. Adapun jika airnya hanya sedikit yang biasanya tidak mematikan, atau airnya memang banyak akan tetapi ada kemungkinan untuk bisa selamat dengan cara berenang ke tepian, sementara korban yang dilemparkan ke air itu memiliki kemampuan yang cukup baik untuk berenang, maka pembunuhan ini tidak sampai dikategorikan sebagai pembunuhan mirip sengaja berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiah.

Sementara itu, ulama Malikiyah[918] mengatakan, pembakaran dan penenggelaman adalah masuk kategori pembunuhan sengaja dengan ancaman hukuman qishas apabila penenggelaman itu bersifat menganiaya, atau hanya bergurau main akan tetapi korban yang dilem-

---

915 Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 375, 386;

916 Nataa'ijul Afkaar, Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 245 dan halaman berikutnya. Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 385; Nataa'ijul Afkaar, juz 8, hlm. 267.

917 HR. Al-Baihaqi dari hadits al-Barra' Ibnu Azib r.a, akan tetapi dalam sanadnya terdapat seorang perawi yang tidak diketahui statusnya.

918 Asy-Syarhul Kabiir waad Dasuqi, juz 4, hlm. 243.

parkan ke air itu adalah orang yang tidak bisa berenang atau korban adalah orang yang bisa berenang namun penceburan itu bersifat aniaya akan tetapi kemungkinan besar biasanya si korban tidak akan bisa selamat karena cuaca yang sangat dingin atau karena jarak untuk bisa sampai ke tepian terlalu jauh, sehingga si korban tenggelam.

Apabila penenggelaman itu dilakukan terhadap korban yang bisa berenang dengan baik dan pelemparan dirinya ke dalam air itu adalah main-main dan bergurau, maka si pelaku terkena sanksi membayar diyat *mukhaffafah* (ringan) bukan diyat *mughallazhah* (berat).

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[919] mengatakan, apabila ada seseorang melemparkan orang lain ke dalam api atau air yang tidak memungkinkan bagi korban untuk menyelamatkan diri karena saking banyaknya api atau airnya atau karena ia tidak mampu menyelamatkan diri karena ia tidak memiliki kemampuan yang baik untuk berenang atau ia memiliki kemampuan yang baik untuk berenang akan tetapi ia dalam kondisi terbelenggu atau lemah atau sedang sakit atau masih anak-anak, lalu korban pun mati, tindakan seperti ini masuk kategori pembunuhan sengaja dengan ancaman qishas.

Apabila pelaku melemparkan korban ke dalam air yang menenggelamkan, lalu si korban ditelan oleh ikan paus, maka pelaku terkena ancaman hukuman qishas berdasarkan pendapat yang *azhhar* menurut ulama Syafi'iyah, karena berarti pelaku melemparkan korban ke dalam situasi dan kondisi yang membinasakan.

Sedangkan menurut ulama Hanabilah ada dua versi pendapat dan yang paling sahih dari kedua versi itu adalah, si pelaku terkena ancaman hukuman qishas. Oleh karena itu, apabila airnya sedikit dan tidak menenggelamkan, lalu tubuh si korban dimakan oleh ikan paus, tidak ada ancaman qishas di dalamnya, akan tetapi ia terkena sanksi kewajiban membayar diyat pembunuhan mirip sengaja menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah karena korban binasa akibat tindakannya.

Apabila korban sebenarnya mampu untuk menyelamatkan diri dari tenggelam dengan berenang atau bertautan kepada perahu, namun ia tidak melakukannya, dalam hal ini tidak ada qishas dan tidak pula diyat. Nyawanya hilang sia-sia menurut ulama Hanabilah dan berdasarkan pendapat yang *azhhar* menurut ulama Syafi'iyah karena ia membinasakan dirinya sendiri.

Begitu juga, berdasarkan pendapat yang *azhhar* menurut ulama Syafi'iyah, pelaku tidak terkena sanksi pembayaran diyat apabila ia melemparkan korban ke dalam api yang memungkinkan bagi si korban untuk menyelamatkan diri, akan tetapi justru ia hanya berdiam saja di dalam kobaran api itu hingga ak-hirnya ia pun mati. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, apakah pelaku terkena sanksi diyat ataukah tidak, maka ada dua versi pendapat dan versi pendapat yang benar adalah, si pelaku tetap terkena sanksi kewajiban membayar diyat, karena ia telah melakukan suatu kejahatan dengan tindakan pelemparan yang bisa membawa kepada kebinasaan.

Pendapat ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah adalah yang lebih tepat untuk diikuti dan pendapat ulama Malikiyah juga tidak terlalu jauh berbeda. Karena tindakan yang dilakukan oleh pelaku yang bersifat aniaya seperti ini biasanya adalah memang mematikan.

---

[919] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 8; Nihaayatul Muhtaaj, juz 7, hlm. 10; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 641; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 176, 192; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 590.

g. Pencekikan[920]

Pencekikan menurut Imam Abu Hanifah adalah masuk kategori pembunuhan mirip sengaja dengan ancaman sanksi membayar diyat. Karena pencekikan bukanlah peralatan dan perlengkapan pembunuhan, sementara syarat suatu pembunuhan bisa dikatakan sebagai pembunuhan sengaja menurut Imam Abu Hanifah adalah alat yang digunakan memang berupa alat yang biasanya membunuh dan mematikan serta termasuk peralatan dan perlengkapan untuk membunuh (tindakan yang dilakukan oleh pelaku terhadap korban dengan menggunakan senjata tersebut adalah tindakan yang memang mematikan).

Sedangkan menurut kedua rekan imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), tindakan itu masuk kategori pembunuhan sengaja dengan ancaman hukuman qishas. Karena menurut mereka berdua, pencekikan merupakan sarana yang menjadi peralatan dan perlengkapan untuk membunuh, yaitu dengan syarat, si pelaku mencekik korban dalam jangka waktu yang biasanya seseorang akan mati jika dicekik selama itu. Apabila syarat ini tidak terpenuhi, maka tidak ada qishas atas si pelaku berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyah.[921]

Sementara itu, ulama Malikiyah[922] mengatakan, pencekikan adalah masuk kategori pembunuhan sengaja, baik apakah pelaku memang sengaja dan menginginkan kematian korban dan korban pun akhirnya memang mati maupun hanya bermaksud dan menginginkan untuk menyiksanya semata, selama tindakannya itu bersifat aniaya dan melanggar. Apabila tindakannya itu hanya bertujuan untuk main-main dan bergurau semata atau untuk memberi pelajaran dan mendidik (*ta'diib*), itu masuk kategori pembunuhan tersalah.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[923] mengatakan, pencekikan masuk kategori pembunuhan sengaja dengan ancaman hukuman qishas apabila pencekikannya itu dilakukan dalam jangka waktu yang biasanya pencekikan selama jangka waktu seperti itu memang mematikan, lalu korban pun mati, yakni seperti pendapat Muhammad dan Abu Yusuf. Apabila pencekikannya itu dilakukan dalam jangka waktu yang biasanya pencekikan selama jangka waktu seperti itu tidak mematikan, lalu korban ternyata mati, ini masuk kategori pembunuhan mirip sengaja, kecuali jika menurut adat kebiasaan pencekikan seperti itu adalah pencekikan ringan. Pencekikan yang tidak terbayangkan sampai menyebabkan kematian, maka tidak ada pertanggungjawaban apa pun atas pelaku, karena tindakannya itu statusnya sama seperti hanya menyentuhnya saja.

Apabila pelaku mencekik korban dan meninggalkannya dalam keadaan kesakitan misalnya hingga akhirnya si korban mati, pelaku terancam hukuman qishas. Karena kematian korban adalah sebagai efek dari tindakan kejahatannya. Namun apabila si korban masih bisa bernafas dan sehat kembali, kemudian ia mati, maka tidak ada ancaman qishas di dalamnya, karena zahirnya kematiannya bukan karena pencekikan tersebut.

Pendapat selain ulama Hanafiyah adalah yang lebih tepat sebagai antisipasi menutup celah-celah yang bisa dijadikan sebagai pintu

---

920 Al-Khaniq dengan huruf nun dibaca kasrah dan tidak boleh dibaca sukun, adalah kata mashdar dari kata kerja khanaqa mengikuti wazan kata nashara, artinya adalah mencekik, yaitu menahan nafas seseorang dan mencegah keluarnya udara dari paru-paru, baik dengan penggantungan, dengan menggunakan kedua tangan, tali, atau bantal. Sedangkan kata khinaaq dengan huruf kha` dibaca kasrah, artinya adalah tali yang digunakan untuk mencekik

921 Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 385 dan halaman berikutnya.

922 Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyah Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 242.

923 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 6; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 640.

masuk oleh para pelaku kejahatan untuk terhindar dari sanksi hukum.

h. Pembunuhan dengan cara menelantarkan atau menyekap korban tanpa memberinya makan dan minum

Apabila ada seseorang menyekap orang lain di suatu tempat tanpa ia beri makan dan minum, atau semacam selimut untuk menghangatkan tubuh pada musim dingin, hingga orang tersebut mati karena kelaparan, kehausan, atau kedinginan, dan penyekapan seperti itu berlangsung dalam jangka waktu yang biasanya memang bisa mengakibatkan kematian, sementara korban tidak bisa meminta pertolongan, untuk hal ini ada sejumlah pendapat seperti berikut,

Imam Abu Hanifah mengatakan, si pelaku penyekapan tidak terkena tuntutan pertanggungjawaban apa pun sebab kematian itu terjadi akibat lapar dan sejenisnya, bukan karena penyekapan.

Sementara kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, pelaku penyekapan tersebut harus membayar diyat, karena itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja. Sebab, makanan, minuman dan kehangatan termasuk kebutuhan pokok bagi manusia yang sangat berperan dalam menjaga hidup manusia. Barangsiapa menghalangi seseorang dari mendapatkan kebutuhan pokok seperti itu, berarti ia membinasakan orang tersebut. Mereka berdua tidak menganggap tindakan seperti itu sebagai pembunuhan sengaja, karena itu penyekapan tersebut menurut penilaian mereka berdua bukan termasuk sarana yang biasanya memang menjadi peralatan untuk membunuh, meskipun tindakan itu sendiri merupakan sarana yang biasanya mematikan.[924]

Sementara itu, ulama Malikiyah[925] menilai bahwa pembunuhan seperti itu masuk kategori pembunuhan sengaja sama seperti pencekikan, selama tindakan itu bersifat aniaya dan melanggar.

Sedangkan ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[926] menilai bahwa pembunuhan seperti itu adalah masuk kategori pembunuhan sengaja dengan ancaman hukuman qishas apabila penyekapan seperti itu berlangsung dalam jangka waktu tertentu yang jika orang seperti korban itu disekap seperti itu dalam jangka waktu tersebut, biasanya akan mati karena kelaparan atau kehausan. Jika demikian nampak bahwa memang ada kesengajaan dan maksud untuk membinasakan korban. Allah swt. menetapkan suatu hukum alam bahwa jika ada orang yang disekap seperti itu dalam jangka waktu seperti itu, ia akan mati. Oleh karena itu, apabila pelaku melakukan penyekapan seperti itu dalam jangka waktu seperti itu pula, berarti ia memang sengaja dan bermaksud untuk membunuh korban. Ini adalah pendapat yang moderat dan tengah-tengah.

Panjang-pendeknya jangka waktu tersebut berbeda-beda sesuai dengan tingkat kekuatan korban yang disekap dan kondisi cuaca. Karena kondisi tidak bisa mendapatkan air pada musim panas tentunya tidak sama seperti kondisi tidak bisa mendapatkan air pada musim dingin.

Oleh karena itu, apabila jangka waktu penyekapannya belum membua torang mati jika disekap dalam waktu tersebut, menurut ulama Hanabilah, pembunuhan itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja. Sementara itu, Imam Nawawi dalam kitab *Al-Minhaaj* membuat klasifikasi untuk kasus seperti ini, yaitu

---

924 Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 386; At-Tasyrii' Al-Jinaa'i karya Abdul Qadir Audah, juz 2, hlm. 73.

925 Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyah Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 242.

926 Nihaayatul Muhtaaj karya Ar-Ramli, juz 7, hlm. 7 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 176; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 5 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 643.

apabila sebelum penyekapan tersebut, korban belum dalam kondisi kelaparan atau kehausan, itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja. Namun jika sebelum disekap, korban memang sudah dalam kondisi kelaparan atau kehausan dan si pelaku penyekapan mengetahui kondisi itu, itu masuk kategori pembunuhan sengaja, karena jika begitu, nampak bahwa ia memang sengaja dan memiliki maksud untuk membinasakan korban.

I. Pembunuhan dengan menakut-nakuti atau meneror

Terkadang, suatu pembunuhan terjadi karena suatu tindakan yang bersifat maknawi (abstrak) bukan karena suatu tindakan konkret, seperti tindakan menakut-nakuti dan meneror, teriakan yang sangat keras, dan lain sebagainya seperti contoh berikut,

- Barangsiapa menghunus pedangnya dan mengacungkannya ke arah seseorang, atau menjuntaikannya dari suatu ketinggian, lalu orang itu mati atau menjadi hilang ingatannya karena ketakutan.
- Barangsiapa meneriaki seorang anak kecil, orang gila, atau orang idiot dengan teriakan yang sangat keras dan kencang, sementara mereka sedang berada di atas semacam tembok atau di atas suatu ketinggian, lalu ia pun terjatuh karena kaget dan mati atau hilang ingatannya.
- Seandainya ada seseorang dengan secara tiba-tiba mengagetkan orang baligh dan berakal dengan meneriakinya, hingga menyebabkan ia mati atau hilang ingatan.
- Seandainya ada seorang hakim memanggil seorang perempuan yang sedang hamil untuk hadir ke majelis persidangan, lalu karena kaget dan takutnya ia mengalami keguguran atau hilang ingatannya.
- Seandainya ada seseorang sebut saja si A melemparkan seekor ular ke arah si B, meskipun ular itu adalah ular yang sudah mati, lalu si B pun mati karena kaget dan takut.

Dalam kasus-kasus seperti di atas, pelaku tidak terkena sanksi kewajiban membayar diyat menurut ulama Hanafiyah, karena apa yang dilakukannya itu adalah suatu sebab yang belum pasti menimbulkan akibat seperti itu. Tindakan tersebut belum cukup menjadi suatu sebab yang mengharuskan pelaku bertanggung jawab sebab tersebut tidak secara pasti menjadi sebab untuk akibat yang terjadi. Hal ini jika tindakan menakut-nakuti itu bukan dalam bentuk tindakan tiba-tiba yang mengagetkan. Apabila tindakan berupa teriakan dan lain sebagainya itu dilakukan secara tiba-tiba dan mengagetkan, lalu korban jatuh karena kaget dengan teriakannya itu, atau pelaku berkata, "Hei jatuh" lalu korban pun kaget dan jatuh, pelaku dianggap melakukan pembunuhan mirip sengaja, sehingga ia terkena sanksi hukum berupa kewajiban membayar diyat.[927]

Sementara itu, ulama Malikiyah[928] mengatakan, pelaku dalam contoh kasus-kasus di atas selain kasus keguguran dianggap sebagai pelaku tindakan pembunuhan sengaja yang diancam dengan hukuman qishas, apabila apa yang ia lakukan itu bersifat aniaya. Adapun jika itu ia lakukan hanya untuk main-main dan bergurau atau untuk tujuan *ta`diib* (mendidik dan memberi pelajaran), ia hanya terkena sanksi kewajiban membayar diyat.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[929] mengatakan, apabila pelaku me-

---

927 Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 397; Majma'udh Dhamaanaat, hlm. 172; Al-La`aali` Ad-Durriyyah bi Haamisyi Jaami' Al-Fushuuliin, juz 2, hlm. 112.

928 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 244 dan halaman berikutnya.

929 Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah karya Al-Mawardi, hlm. 230; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 192; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 4; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 832 dan halaman berikutnya.

lakukan tindakannya itu secara sengaja, itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja dengan sanksi hukum membayar diyat. Jika ia melakukan itu semua tidak dengan sengaja, itu masuk kategori pembunuhan tersalah. Karena itu adalah tindakan yang menjadi sebab kebinasaan korban.

Ulama Syafi'iyah sepakat dengan pendapat ini dalam kasus yang korbannya adalah anak kecil. Sedangkan jika korbannya adalah orang yang sudah balig, maka ada dua versi pendapat dalam madzhab Syafi'iyah. Versi pertama, pelaku terkena sanksi membayar diyat, karena pelaku harus mempertanggungjawabkan tindakannya selama tindakannya itu memang mengakibatkan suatu kematian, dan dalam masalah kaget karena teriakan secara tiba-tiba, orang balig tidak beda dengan anak kecil.

Versi kedua, pelaku tidak terkena sanksi membayar diyat, karena orang yang sudah baligh biasanya memiliki kemampuan untuk mengontrol suasana dirinya, sehingga biasanya ia tidak mudah untuk begitu kaget, meskipun memang kadang kala ia tetap bisa kaget juga, namun sesuatu yang bersifat kadang kala dan langka tidak bisa dijadikan barometer hukum.

Hanya saja, kedua madzhab ini (madzhab Syafi'iyah dan madzhab Hanabilah) berbeda pendapat dalam kasus keguguran karena kaget dan takut. Apabila si perempuan mengalami keguguran, maka kedua madzhab ini sepakat bahwa pelaku harus bertanggung jawab terhadap keguguran janin itu apabila janin itu gugur dalam keadaan mati. Hal ini berdasarkan kisah Umar ibnul Khaththab r.a. yang akan disebutkan di bagian mendatang. Adapun jika si perempuan takut dan kaget lalu mati, ulama Syafi'iyah mengatakan bahwa pelaku tidak menanggung kewajiban untuk membayar diyatnya. Karena apa yang terjadi itu menurut adat kebiasaan tidak menjadi sebab kebinasaannya.

Sedangkan ulama Hanabilah mengatakan bahwa pelaku (dalam contoh di atas adalah seorang hakim) juga harus menanggung untuk membayar diyatnya, karena ia telah membuatnya kaget dan ketakutan, sehingga berarti ia menjadi penyebab kematiannya.

Adapun kisah Umar ibnul Khaththab r.a. tersebut adalah, "Umar ibnul Khaththab mengutus seseorang untuk memanggil seorang perempuan *mughiibah* yang sedang hamil,[930] lalu perempuan itu berkata, 'Aduh, ada urusan apa antara saya dengan Umar.'" Ketika ia sedang di tengah perjalanan, tiba-tiba ia merasakan sakit hendak melahirkan, lalu ia pun melahirkan janin yang ada dalam kan-dungannya itu, lalu jabang bayi itu menangis sebanyak dua kali, kemudian mati. Lalu Umar ibnul Khaththab r.a. bermusyawarah meminta pertimbangan pendapat kepada para sahabat. Ada sebagian di antara mereka mengutarakan pendapat, "Anda tidak menanggung apa-apa, karena Anda adalah seorang penguasa dan *mu`addib* (pendidik, pendisiplin)."

Waktu itu, Ali ibnu Abi Thalib r.a. terdiam saja, lalu Umar ibnul Khaththab r.a. pun menghampirinya dan berkata, "Apa pendapatmu wahai Abul Hasan?" Lalu Ali ibnu Abi Thalib r.a pun angkat bicara, "Apabila mereka itu berkata berdasarkan pendapat mereka, sesungguhnya pendapat mereka itu keliru. Namun jika mereka mengatakan itu karena untuk menyenangkan hatimu dan menarik simpatimu, berarti mereka tidak menginginkan kebaikan bagi Anda. Sesungguhnya diyat janin itu menjadi tanggung jawab dan kewajibanmu, karena Anda telah membuat si perempuan itu kaget dan takut, sehingga ia melahirkan janinnya sebelum waktunya (prematur) dan mengalami kegugur-

[930] Perempuan mughiibah adalah, perempuan yang suaminya pergi. Bandingannya dalah, musyhid, yaitu perempuan yang suaminya ada.

an." Lalu Umar ibnul Khaththab r.a. pun berkata, "Sungguh aku meminta kamu jangan beranjak dulu hingga kamu membagi diyat itu atas kaummu (yakni Quraisy)."

3. Rukun ketiga, *al-qashdul jinaa`i* (niat dan target kejahatan, pelaku memang bermaksud, menghendaki, dan menginginkan kematian korban atau sengaja melakukan aniaya terhadapnya dengan suatu tindakan yang biasanya mematikan)

Menurut jumhur fuqaha (ulama Hanafiyah,[931] ulama Syafi'iyah,[932] dan ulama Hanabilah[933]) suatu pembunuhan tidak bisa disebut sebagai pembunuhan sengaja kecuali jika pelaku memang memiliki rencana, target, dan keinginan membunuh korban, atau memukulnya dengan suatu tindakan yang menghilangkan nyawa (yakni, sengaja dan berniat untuk melakukan perbuatan aniaya dengan suatu tindakan yang biasanya memang mematikan). Apabila rukun ketiga ini tidak terpenuhi, tindakannya itu tidak bisa disebut sebagai pembunuhan sengaja. Seandainya pelaku hanya bermaksud untuk menganiaya korban saja tanpa bermaksud untuk menghilangkan nyawanya, dengan melakukan suatu tindakan terhadapnya yang biasanya tindakan seperti itu tidak mematikan, tindakannya itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja.

Karena maksud atau niat ini adalah suatu perkara batin yang tersembunyi dan tidak bisa diketahui, selanjutnya fuqaha menetapkan suatu barometer berupa indikasi lahiriah yang bisa diketahui untuk mendeteksi apakah pembunuhan itu sengaja ataukah tidak, yaitu alat yang digunakan. Karena seorang pelaku kejahatan biasanya memilih alat yang sesuai untuk melaksanakan tindak kejahatan yang ia inginkan. Maka oleh karena itu, penggunaan alat yang biasanya mematikan adalah indikasi luar yang menunjukkan niat pelaku, dan ini adalah bukti materil yang biasanya tidak akan bohong, karena indikasi itu adalah dari diri si pelaku sendiri bukan dari orang lain. Oleh karena itu, fuqaha mensyaratkan bahwa alat yang digunakan adalah alat yang biasanya memang mematikan. Karena alat itu adalah bukti yang menunjukkan adanya niat dan maksud membunuh pada diri si pelaku.[934]

Adapun ulama Malikiyah[935] menyatakan bahwa ancaman qishas bisa diterapkan dengan syarat yang penting ada unsur aniaya dan pelanggaran dalam tindakan kejahatan yang dilakukan. Mereka tidak mensyaratkan pelaku memang memiliki niat dan maksud untuk membunuh. Apakah pelaku memang memiliki maksud dan keinginan untuk membunuh korban maupun ia hanya bermaksud untuk menganiaya korban saja tanpa ada niat dan keinginan untuk membunuhnya, itu tetap masuk kategori pembunuhan sengaja.[936] Oleh karena itu, apabila pelaku melakukan tindakannya itu hanya karena main-main dan bergurau atau

---

[931] Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 97, 100; Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 375.

[932] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm 3, al Muhadzab: 2/172, Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah karya Al-Mawardi, hlm. 222; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 172; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 3.

[933] Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 587; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 637.

[934] At-Tasyrii' Al-Jinaa`i Al-Islami, karya Abdul Qadir Audah, juz 2, hlm. 79 dan halaman berikutnya.

[935] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir dan Haasyiyah Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 237, 242.

[936] Oleh karena itu, pendapat madzhab Malikiah dalam hal ini cakupannya cukup luas hingga mencakup apa yang menurut istilah para pakar hukum dikenal dengan sebutan "al-Qashdul Ihtimaaliy" (niat dan maksud yang bersifat kemungkinan) dalam kejahatan pembunuhan sengaja, yaitu bahwa pelaku bertanggung jawab terhadap setiap hal yang diproyeksikan bisa terjadi dari perkara-perkara yang memang mungkin untuk terjadi. Bahkan lebih jauh lagi, pendapat ini tidak hanya mencakup apa yang disebut niat dan maksud yang bersifat kemungkinan tersebut, akan tetapi juga mencakup apa yang dibayangkan oleh pelaku mungkin untuk terjadi atau tidak mungkin terjadi. Karena pembunuhan sengaja menurut ulama Malikiah adalah, setiap tindakan yang dilakukan dengan maksud untuk menganiaya korban semata, meskipun ia tidak ada maksud dan keinginan sama sekali untuk membunuh korban.

ta`diib (mendidik, memberi pelajaran, mendisiplinkan), itu masuk kategori pembunuhan tersalah, karena tidak ada unsur aniaya dan pelanggaran di dalamnya.

❖ ***Target sasaran yang spesifik dan yang tidak spesifik***

Menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah[937] tidak ada perbedaan antara target sasaran yang spesifik dan yang tidak spesifik, baik pelaku bermaksud membunuh korban tertentu atau ia menyerang sekelompok orang tanpa menginginkan orang tertentu sebagai sasarannya dari sekelompok orang tersebut, itu tetap masuk kategori pembunuhan sengaja.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Malikiyah[938] membedakan antara kedua bentuk target sasaran tersebut. Apabila target sasaran yang diinginkan pelaku adalah orang tertentu, itu masuk kategori pembunuhan sengaja. Namun jika tidak, itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja menurut ulama Syafi'iyah, sedangkan menurut ulama Malikiyah masuk kategori pembunuhan tersalah.

❖ ***Rela dibunuh atau memberi izin untuk dibunuh***

Sebagian fuqaha berpandangan bahwa rela atau pemberian izin untuk dibunuh tetap tidak bisa memperbolehkan pembunuhan tersebut, karena manusia pada hakikatnya bukanlah pemilik jiwa dan dirinya, akan tetapi jiwa manusia adalah milik Allah swt. Oleh karena itu, keterlindungan (*'ishmah*) jiwa tidak boleh dilanggar dan dihalalkan kecuali berdasarkan apa yang telah dinash oleh syara'. Sementara ada fuqaha lain berpandangan, adanya kerelaan atau izin untuk dibunuh itu menjadikan pembunuhan itu boleh. Berdasarkan hal ini, selanjutnya fuqaha berbeda pendapat seputar masalah sanksi hukum bagi pelaku pembunuhan yang diberi izin oleh korban sendiri untuk membunuhnya, seperti jika si A berkata kepada si B, "Bunuhlah saya," lalu si B pun membunuh si A.

Ulama Hanafiah kecuali Zufar[939] mengatakan, pembunuhan seperti itu masuk kategori pembunuhan mirip sengaja yang mengharuskan pelaku untuk membayar diyat. Karena adanya izin dari si korban sendiri tersebut memunculkan syubhat, sementara hukuman *hadd* termasuk di antaranya adalah qishas dihindari penjatuhannya dengan adanya syubhat. Sedangkan Zufar berpendapat, keberadaan izin tersebut tidak layak dijadikan sebagai syubhat, sehingga hukuman qishas tidak bisa dihindari dengan berdasarkan keberadaan izin tersebut, sehingga pelaku tetap terkena ancaman qishas.

Sementara itu, ulama Malikiyah[940] mengatakan, keberadaan izin seperti itu tidak menghalangi penjatuhan ancaman qishas, sehingga pelaku tetap terkena ancaman qishas.

Sedangkan ulama Syafi'iyah berdasarkan pendapat yang *azhhar* menurut mereka dan ulama Hanabilah[941] mengatakan, dalam hal ini tidak ada qishas dan tidak pula diyat, darah atau perlukaan korban itu adalah sia-sia, karena hak jiwanya adalah miliknya, sementara ia memberikan izin untuk merusaknya, sama seperti jika ia memberikan izin kepada seseorang untuk merusak hartanya.

---

937 Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 375; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 587.

938 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 243 dan halaman berikutnya, Mughnil Mukhtaj: 4/4, dan Nihayatul Mukhtaj: 7/4

939 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 236; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 388.

940 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 240.

941 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 11; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 602 dan halaman berikutnya.

B. SANKSI HUKUM TINDAK PIDANA PEMBUNUHAN SENGAJA

Sanksi hukum tindak pidana pembunuhan sengaja adalah, hukuman yang diterapkan atas tindak kejahatan terhadap jiwa. Pembunuhan sengaja memiliki sejumlah ancaman hukuman yang bisa dikategorisasikan menjadi tiga, yaitu, hukuman pokok, hukuman cadangan pengganti hukuman pokok, dan hukuman konsekuensi.

Fuqaha sepakat bahwa pelaku pembunuhan secara sengaja terkena ancaman tiga hal. *Pertama*, dosa besar karena adanya keterangan dalam Al-Qur`an bahwa pelakunya kekal dalam neraka jahannam. *Kedua*, qishas, berdasarkan keterangan dalam Al-Qur`an tentang qishas. *Ketiga*, terhalang dari mendapatkan hak waris, berdasarkan hadits,

"Orang yang membunuh tidak mendapat waris apa pun."

1. Hukuman pokok

Syara' menyatakan secara tegas tentang hukuman pokok atas tindak pidana pembunuhan sengaja, yaitu qishas atau juga biasa disebut *qawad.*[942] Qishas merupakan hukuman yang telah menjadi kesepakatan fuqaha. Ulama Hanafiyah mengatakan[943], ancaman hukuman kesengajaan adalah *qawad* yang tidak bisa diganti dengan harta kecuali berdasarkan persetujuan.

Ulama Syafi'iyah menambahkan sebuah hukuman lain untuk pembunuhan sengaja, yaitu kafarat diqiyaskan kepada hukuman pembunuhan tersalah yang dinash secara tegas oleh Al-Qur`an.

a. Hukuman pokok pertama yang telah menjadi kesepakatan fuqaha, yaitu qishas

Pembicaraan mengenai qishas mencakup pembahasan tentang makna dan definisinya, pensyari'atannya, perbedaan antara qishas dan hukuman-hukuman hadd lainnya, syarat-syaratnya, perkara-perkara yang menghalangi hukuman qishas, seberapa jauh tingkat kepastian hukuman qishas, siapa pihak yang memiliki hak terhadap qishas, kewenangan tuntutan pemenuhan hukuman qishas, tata cara atau mekanisme pelaksanaan eksekusi hukuman qishas, dan perkara-perkara yang bisa menggugurkan hukuman qishas.

- **Pengertian qishas**

Kata *al-qishaash* dan *al-qashash* secara bahasa artinya adalah mengikuti jejak. Kata ini digunakan untuk menunjukkan arti hukuman, karena orang yang menuntut qishas mengikuti jejak kejahatan pelaku kejahatan lalu membalasnya dengan melukainya misalnya. Kata ini juga berarti *mumaatsalah* (kesepadanan, kesamaan). Dari arti inilah, pengertian hukuman qishas secara syara' diambil, yaitu membalas atau menghukum pelaku sama dengan apa yang telah ia lakukan, yaitu dibunuh.

Ancaman hukuman qishas diterapkan baik apakah pembunuhan yang dilakukan disertai dengan perencanaan sebelumnya atau pengintaian maupun tidak.

- **Pensyari'atan hukuman qishas**

Pensyariatan hukuman qishas tertetapkan berdasarkan Al-Qur`an, sunah, ijma', dan nalar.

---

942 Qishas disebut dengan qawad, karena biasanya pelaku kejahatan pembunuhan yang akan diqishas biasanya mereka menggiringnya (yang dalam bahasa Arab, menggiring adalah arti dari kata qaada yaquudu) dalam keadaan dirinya atau tangannya diikat dengan sesuatu seperti tali dan lain sebagainya ke tempat pelaksanaan eksekusi.

943 Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 376

Adapun dari Al-Qur`an terdapat banyak ayat yang menyatakan tentang hukuman qishas sebagaimana yang sudah pernah disinggung sebelumnya, di antaranya adalah ayat,

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh," **(al-Baaqarah: 187)**

"Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada qishasnya." **(al-Maa`idah: 45)**

"Dalam qishas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa." **(al-Baqarah: 179)**

Dalam sunah, terdapat pula banyak hadits yang menjelaskan tentang hukuman qishas, di antaranya adalah,

لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ الثَّيِّبُ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ

"Tidak halal (menumpahkan) darah seorang muslim yang bersaksi bahwasannya tiada Tuhan selain Allah dan bahwasanya aku adalah utusan Allah kecuali terhadap salah satu dari tiga orang, yaitu, orang yang telah menikah yang berzina, jiwa dengan jiwa (pembunuh), dan orang yang meninggalkan agamanya (murtad) yang memisahkan diri dari jama'ah (kaum muslimin)."[944]

Di antaranya lagi adalah hadits Abdullah ibnu Abbas r.a. dalam bentuk *marfuu',*

وَمَنْ قُتِلَ عَمْدًا فَهُوَ قَوَدٌ وَمَنْ حَالَ دُونَهُ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَغَضَبُهُ لاَ يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلاَ عَدْلٌ

"Barangsiapa dibunuh secara sengaja, maka hukuman bagi pelakunya adalah qishas. Dan barangsiapa menjadi penghalang dari pelaksanaan qishas, maka baginya laknat dan murka Allah. Tidak diterima darinya tobat dan tidak pula tebusan."[945]

Umat telah berijma' atas tertetapkannya hukuman qishas. Nalar dan akal pikiran juga menghendaki pemberlakuan hukuman qishas, ada kalanya sebagai bentuk keadilan dengan membalas pelaku dengan balasan yang sama dengan kejahatan yang dilakukannya, ada kalanya demi kemashlahatan menciptakan keamanan umum, melindungi darah, memelihara jiwa dan memberi efek jera terhadap para pelaku kejahatan, dan semua itu tidak bisa tercapai kecuali dengan qishas. Oleh karena itu, tidak perlu mendengarkan berbagai kritikan, tuduhan dan persepsi keliru yang menyatakan bahwa qishas merupakan bentuk usaha baru penghancuran bangunan kemanusiaan. Padahal yang terjadi adalah justru sebaliknya, pemberlakuan hukuman qishas bisa menjamin terlindunginya hak hidup bagi seluruh komponen masyarakat,

944 HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad dari hadits Abdullah Ibnu Mas'ud r.a.

945 HR. Abu Dawud dan An-Nasa`i.

"Dan dalam qishas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa." **(al-Baqarah: 179)**

Apakah qishas menghapus dosa pembunuhan?

Para ulama berbeda pendapat seputar masalah ini[946] sebagaimana pula mereka juga berbeda pendapat seputar masalah apakah hukuman hadd itu posisinya adalah sebagai *zawaajir* (hukuman untuk memberi efek jera) ataukah sebagai *jawaabir* (menambal dan mengganti kekurangan).

Jumhur ulama mengatakan bahwa qishas yang dijalani oleh pelaku atau ampunan yang diberikan kepadanya itu bisa menghapus dosa pembunuhan yang dilakukannya, karena, *"Hukuman hadd adalah sebagai kafarat bagi para terpidana yang menjalaninya."*[947] Hal ini bersifat umum mencakup semua tindakan kejahatan dengan ancaman hukuman *hadd*. Imam Nawawi mengatakan, zahir dalil-dalil syara' menghendaki bahwa pelaku kejahatan yang telah menjalani hukuman *hadd* di dunia, maka ia tidak akan dituntut lagi kelak di akhirat.

Sementara itu, ulama Hanafiyah mengatakan, hukuman qishas yang dijalani oleh pelaku atau pengampunan yang diberikan kepadanya tidak bisa menghapus dosa pembunuhan yang dilakukannya. Karena korban yang dibunuh tidak mendapatkan manfaat apa-apa dari hukuman qishas itu, karena kemanfaatan hukuman qishas hanya bagi orang-orang yang masih hidup supaya mereka berhenti dari tindakan pembunuhan. Perhatikan ayat berikut ini,

"Dalam qishash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa." **(Al-Baqarah: 179)**

- **Perbedaan antara qishas dengan bentuk-bentuk hukuman hadd lainnya**

Hukuman *hadd* seperti hukuman hadd zina dan hukuman hadd menenggak minuman keras merupakan murni hak Allah swt. yakni murni hak masyarakat umum atau publik, sementara hukuman qishas adalah hak pribadi manusia (hak individu, hak Adami). Menurut ulama Hanafiyah dan ulama Malikiah, qishas juga mengandung hak Allah swt. yakni hak masyarakat umum atau publik, dan hukuman hadd *qadzf* mengandung dua hak, yaitu hak Allah swt. (hak masyarakat umum atau publik) dan hak hamba (hak individu, hak Adami). Berdasarkan hal ini, ulama Hanafiyah menyebutkan tujuh perbedaan antara hukuman *hadd* dengan qishas seperti berikut,[948]

1. Qishas bisa diwarisi, sedangkan hadd tidak bisa diwarisi.
2. Boleh ada pengampunan dalam qishas, sementara dalam hukuman hadd tidak boleh ada pengampunan.

---

946 Lihat, Haasyiyah Ad-Dasuqi 'ala Asy-Syarh Al-Kabiir, juz 4, hlm. 239; Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 389.

947 Fuqaha menyebutkan perkataan ini sebagai hadits. Imam Muslim dalam Shahih-nya meriwayatkan hadits yang semakna dengan perkataan tersebut dari Ubadah r.a, "Barangsiapa yang melakukan sesuatu dari perkara-perkara itu (yakni kemaksiatan seperti pencurian, perzinaan dan pembunuhan), lalu ia dihukum karenanya, maka hukuman itu menjadi kafarat baginya." Ada sejumlah hadits lain yang juga semakna dengan hal ini, di antaranya adalah, hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan dimasukkan ke dalam kategori hadits sahih oleh Hakim dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a yang di antara isinya adalah, "Barangsiapa melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman hadd, lalu hukuman hadd terhadapnya itu disegerakan di dunia (lalu ia menjalani hukuman hadd itu), maka Allah adalah Zat Yang lebih adil dan pemurah dari mengulang kembali penjatuhan hukuman terhadap hamba-Nya itu di akhirat." Hadits ini juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dengan sanad hasan dengan redaksi, "Barangsiapa melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman hadd, lalu hukuman hadd itu ditegakkan terhadapnya, maka itu menjadi kafarat baginya." Ath-Thabrani meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Umar r.a dalam bentuk riwayat marfuu', "Tidaklah seseorang yang dihukum sebab suatu dosa, melainkan Allah swt. menjadikan hukumannya itu sebagai kafarat (pelebur) dosa yang dikerjakannya itu." Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 50, 53.

948 Ad-Duurul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 390, kutipan dari kitab Al-Asybaah wa An-Nazhaa'ir karya Ibnu Najim.

3. Unsur kadaluarsa tidak menjadi penghalang diterimanya kesaksian dalam kasus pembunuhan, berbeda dengan kejahatan dengan ancaman hukuman *hadd* selain *hadd qadfz*. Jika kasusnya telah kadaluwarsa, maka suatu kesaksian tidak bisa diterima lagi di dalamnya. Ukuran kadaluarsa dalam kasus menenggak minuman keras adalah hilangnya bau minuman keras dari mulut pelaku, sedangkan untuk kasus kejahatan lainnya adalah jika telah lewat satu bulan.
4. Boleh memberikan syafaat (menjadi perantara guna melobi untuk memintakan pengampunan) dalam qishas. Sedangkan dalam hukuman *hadd* apabila kasusnya telah sampai kepada hakim maka pemberian syafaat tidak boleh dilakukan. Adapun jika kasusnya belum sampai kepada hakim dan belum positif, boleh memberikan syafaat di dalamnya untuk membebaskan terdakwa.[949]
5. Dalam hukuman qishas disyaratkan harus ada pengajuan dakwaan dan tuntutan ke pengadilan dari wali korban. Adapun hukuman *hadd* selain hukuman *hadd qadzf* dan pencurian, maka tidak disyaratkan harus ada pengajuan dakwaan dan tuntutan dari korban, akan tetapi dengan sistem *hisbah* sudah cukup.
6. Hukuman qishas bisa ditetapkan berdasarkan bahasa isyarat atau bahasa tulisan orang bisu, sementara hukuman *hadd* tidak bisa, karena bahasa isyarat dan tulisan mengandung unsur syubhat.
7. Apabila hakim mengetahui sendiri suatu kejadian pembunuhan dengan ancaman hukuman qishas, ia bisa memutuskan berdasarkan pengetahuannya itu, sementara hal ini tidak bisa dilakukan dalam hukuman hadd. Ini adalah menurut pendapat ulama Hanafiyah generasi terdahulu. Sementara ulama Hanafiyah generasi akhir tidak memperbolehkan hal itu secara mutlak sebagai antisipasi terhadap para hakim korup, baik dalam hukuman qishas, hukuman *hadd* maupun dalam pengambilan keputusan hukum menyangkut masalah harta benda dan yang lainnya.

Ada sebagian ulama Hanafiyah yang menambahkan tiga perbedaan lagi, yaitu,

8. Tuntutan pelaksanaan eksekusi hukuman *hadd* harus lewat perantara hakim. Adapun hukuman qishas, wali korban boleh melaksanakan eksekusi hukuman qishas sendiri dengan syarat tetap berada dalam pengawasan hakim.
9. Hak qishas boleh ditukarkan dengan suatu pengganti, sementara hal ini tidak boleh dilakukan terhadap hukuman *hadd* termasuk hukuman hadd *qadzf*. Namun ulama Syafi'iyah memperbolehkan untuk menukar hak hukuman hadd *qadzf* dengan suatu pengganti.
10. Apabila hukuman *hadd* ditetapkan berdasarkan pengakuan pelaku, si pelaku boleh mencabut dan menganulir kembali pengakuannya itu, sementara pencabutan kembali pengakuan seperti itu tidak bisa dilakukan dalam kasus kejahatan dengan ancaman hukuman qishas.

[949] Pemberian syafaat (menjadi perantara guna melobi untuk memintakan ampunan dan membebaskan terdakwa) boleh dilakukan terhadap orang-orang yang memiliki kebutuhan yang mubah seperti untuk menolak kezaliman, membebaskan dari kesilapan, atau memberikan pengampunan dari suatu kejahatan yang tidak diancam dengan hukuman hadd apabila pelaku bukan lah residivis yang terus menerus melakukan kejahatan, apabila ia adalah seorang residivis maka tidak boleh hingga ia jera dan kapok serta berhenti dari melakukan kejahatan lagi. Dalil diperbolehkannya memberikan syafaat adalah hadits, "Berikanlah syafaat, maka kamu akan mendapat pahala." Namun hadits ini tidak mencakup hukuman hadd, karena di sana ada sejumlah hadits yang melarang pemberian syafaat dalam kasus kejahatan dengan ancaman hukuman hadd, seperti hadits Aisyah r.a tentang kisah seorang perempuan Makhzumiyah yang melakukan pencurian dan ditolaknya pensyafaatan Usamah r.a untuknya oleh Rasulullah saw. dengan sabda beliau, "Wahai Usamah, apakah kamu akan melakukan pensyafaatan dalam kasus kejahatan dengan ancaman hukuman hadd?!"

- **Syarat-syarat qishas**

Ada sejumlah syarat yang harus terpenuhi supaya hukuman qishas bisa ditetapkan. Syarat-syarat tersebut ada yang terkait dengan pelaku, ada yang terkait dengan korban, ada yang terkait dengan tindakan pembunuhan itu sendiri dan ada pula yang terkait dengan wali korban.

- *Syarat-syarat pelaku pembunuhan*

Ada empat syarat yang harus terpenuhi pada diri pelaku pembunuhan yang bisa dijatuhi hukuman qishas. Keempat syarat tersebut adalah seperti berikut,[950]

1. Pelaku harus berstatus *mukallaf* (baligh dan berakal). Oleh karena itu, hukuman qishas maupun hukuman hadd tidak bisa dijatuhkan terhadap pelaku anak kecil atau orang gila. Karena qishas adalah hukuman, sementara anak kecil dan orang gila tidak termasuk orang yang memiliki kelayakan dan kepatutan untuk dihukum. Karena hukuman dijatuhkan terhadap seseorang karena suatu kejahatan yang dilakukan, sementara tindakan yang dilakukan oleh anak kecil dan orang gila tidak bisa disebut sebagai kejahatan. Begitu juga dengan seseorang yang hilang kesadaran akalnya karena suatu sebab yang bisa dimaklumi seperti orang tidur, orang pingsan dan lain sebagainya. Karena mereka termasuk orang-orang yang tidak memiliki maksud dan niat yang sah, karenanya mereka sama seperti pelaku pembunuhan tersalah.

   Adapun pelaku pembunuhan bagi yang mabuk karena menenggak minuman yang diharamkan, ia tetap terkena ancaman qishas berdasarkan kesepakatan keempat madzhab yang ada.[951] Sebab kondisi mabuk tidak menghilangkan status pentaklifan. Oleh karena itu, semua hukum syara' tetap diberlakukan terhadap orang yang mabuk, semua pernyataan yang dikeluarkannya baik dalam masalah akad seperti jual-beli, pengguguran seperti talak dan pengakuan, semuanya dianggap sah. Kondisi mabuk hanya kehilangan maksud dan niat saja, bukan pernyataan yang dikeluarkan.

   Oleh karena itu, jika ada orang mabuk mengeluarkan kata-kata kufur, maka berdasarkan prinsip *istihsaan* ia tidak dianggap murtad menurut ulama Hanafiah. Orang mabuk yang melakukan pembunuhan tetap dikenai ancaman hukuman qishas, karena qishas adalah hak Adami, juga diqiyaskan dengan diberlakukannya hukuman hadd menenggak minuman keras terhadapnya, juga sebagai antisipasi terhadap para penjahat pembuat kerusakan.

   Seandainya orang mabuk yang melakukan pembunuhan tidak dikenai ancaman hukuman qishas, maka orang yang ingin berbuat jahat akan memanfaatkan hal itu dengan cara terlebih dahulu menenggak minuman keras hingga mabuk, lalu ia baru melakukan pembunuhan, perzinaan, dan pencurian, supaya ia aman dari ancaman hukuman dan dosa. Hal itu justru akan menjadikan tindakan kemaksiatannya (yaitu menenggak minuman keras) dapat menjadi sebab gugurnya ancaman hukuman di dunia dan akhirat dari dirinya.

[950] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 234 dan halaman berikutnya; Ad-Duurul Mukhtaar, juz 5, hlm. 378; Haasyiyah Asy-Syalabi 'ala Tabyiinil Haqaa'iq, juz 6, hlm. 98; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 242; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 388; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 15; Al-Mughni, juz 7, hlm. 664 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 173; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 606.

[951] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 237; At-Talwiih 'ala At-Taudhiih, juz 2, hlm. 186; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 5; Al-Mughni, juz 7, hlm. 665; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 173; Kasyful Asraar 'ala Ushuul Al-Bazdawi, juz 2, hlm. 1472-1475.

2. Pelaku memang sengaja dan bermaksud untuk membunuh, yakni menginginkan untuk menghilangkan nyawa korbannya. Oleh karena itu, apabila tindakan pembunuhan yang dilakukannya adalah tersalah, maka tidak ada ancaman qishas atas dirinya. Hal ini berdasarkan hadits, *"Sengaja ancamannya adalah qishas."*[952] Yakni, pembunuhan sengaja mengharuskan hukuman qishas. Hadits ini mensyaratkan unsur kesengajaan supaya pelaku bisa dikenai hukuman qishas. Sementara itu, ulama Malikiyah tidak mensyaratkan unsur kesengajaan itu sendiri, akan tetapi cukup adanya unsur tindakan yang bersifat aniaya dan melanggar.
3. Kesengajaan dan keinginan untuk membunuh itu harus murni, yakni tidak terkeruhkan dengan adanya syubhat yang mengindikasikan bahwa pelaku tidak memiliki keinginan untuk membunuh. Karena Rasulullah saw. dalam hadits di atas mensyaratkan harus ada unsur kesengajaan secara mutlak. Hal ini berarti menghendaki bahwa kriteria kesengajaan itu harus benar-benar murni dan sempurna, sementara kemurnian dan kesempurnaan unsur kesengajaan tersebut tidak bisa terwujud jika masih ditemukan adanya syubhat yang mengindikasikan bahwa pelaku Tidak memiliki keinginan dan maksud untuk membunuh, seperti dalam kasus seseorang memukuli orang lain secara berulang-ulang dalam bentuk pemukulan yang biasanya tidak mematikan yang ia bertujuan hanya untuk mendidik dan mendisiplinkan perilaku korban, bukan bertujuan untuk membunuhnya.
4. Menurut ulama Hanafiyah, pelaku ketika melakukan tindakan pembunuhannya adalah dalam kondisi *mukhtaar* (atas keinginan dan kemauan sendiri, tidak dalam kondisi dipaksa). Oleh karena itu, tidak ada ancaman qishas atas pelaku pembunuhan yang melakukan pembunuhannya itu karena dipaksa menurut ulama Hanafiah kecuali Zufar. Sementara itu, jumhur ulama berpendapat bahwa si pelaku berikut orang yang memaksanya keduanya sama-sama diqishas sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan pada bagian terdahulu.

- *Syarat-syarat korban yang dibunuh*

Pelaku pembunuhan bisa dikenai hukuman qishas apabila korban yang dibunuhnya memenuhi sejumlah syarat seperti berikut,[953]

1. Korban adalah orang yang berstatus *mahqunud dam*[954], yakni diharamkan melakukan pelanggaran dan penganiayaan terhadap hidupnya. Oleh karena itu, seorang muslim atau orang kafir dzimmi ketika melakukan pembunuhan terhadap orang kafir harbi, orang murtad, pezina yang berstatus *muhshan*, orang zindiq, atau seorang anggota kelompok pemberontak, maka ia tidak terancam hukuman qishas. Karena orang-orang tersebut adalah orang yang status darahnya halal dialirkan, karena status sebagai kafir harbi, kemurtadan, zina muhshan dan tindakan pemberontakan merupakan sebab yang menjadikan darah seseorang halal dialirkan.

[952] HR. Ibnu Abi Syaibah dan Ishaq Ibnu Rahawaih dalam Musnad mereka berdua dari hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a dengan redaksi, "Pembunuhan sengaja hukumannya adalah qishas kecuali jika wali korban memberikan maaf dan ampunan."

[953] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 235 dan halaman berikutnya; Ad-Duurul Mukhtaar, juz 5, hlm. 378; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 254 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 237, 242 dan halaman berikutnya; Mawaahibul Jaliil, juz 6, hlm. 232; Bidaayatul Mujtahid, juz 3, hlm. 391; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 15 dan halaman berikutnya; Al-Mughni, juz 7, hlm. 648, 652, 657; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 173; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 585, 587, 607; Ar-Raudhah karya imam An-Nawawi, juz 9, hlm. 148.

[954] Darahnya terlindungi.

Status keterlindungan darah (*'ishmah*) menurut ulama Hanafiyah sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan pada bagian terdahulu adalah bisa didapatkan dengan dua hal yaitu Islam dan berdomisili di *daarul Islam* (kawasan negeri Islam). Oleh karena itu, apabila ada orang masuk Islam di kawasan *daarul harb* dan ia tetap berdomisili di sana, jika ada orang yang membunuhnya di sana, orang itu tidak terkena ancaman hukuman qishas. Karena kesempurnaan status keterlindungan darah adalah harus dengan *'ishmah muqawwamah* dan *'ishmah mu`atstsamah.* Keislaman hanya baru bisa memberikan *'ishmah mu`atstsamah,* sedangkan *'ishmah muqawwamah* bisa didapatan dengan berdomisili di *daarul Islam.*[955]

Adapun status *'ishmah* (keterlindungan darah) menurut jumhur (selain ulama Hanafiah) adalah ada kalanya dengan keislaman atau dengan jaminan keamanan berdasarkan akad dzimmah (menjadi kafir dzimmi) atau perjanjian genjatan senjata. Oleh karena itu, barangsiapa membunuh seorang muslim di *daarul harb* secara sengaja dan ia tahu bahwa orang tersebut adalah seorang muslim, maka ia terkena ancaman hukuman qishas, baik ia sudah berhijrah ke *daarul Islam* mapun belum.

Ulama Hanafiyah secara tegas menyatakan bahwa status *'ishmah* bagi orang yang terlindungi darahnya harus bersifat permanen. Hal ini berarti mengecualikan kafir musta`man, sehingga barangsiapa membunuh kafir musta`man, ia tidak diancam hukuman qishas, karena status *'ishmah* yang dimiliki oleh kafir musta`man adalah bersifat sementara hanya selama ia berada dalam jaminan keamanan (yaitu selama ia masih berada di kawasan *daarul Islam*), bukan bersifat permanen. Oleh karena itu, di dalam darahnya terdapat unsur syubhat mubah dialirkan.

Jumhur ulama sependapat dengan ulama Hanafiyah untuk syarat yang satu ini (yaitu, status *'ishmah* bagi orang yang terlindungi darahnya harus bersifat permanen). Karena jumhur mengatakan, bahwa seorang muslim tidak dihukum qishas karena membunuh orang kafir, baik orang kafir itu adalah kafir musta`man, kafir dzimmi atau pun kafir *mu'aahad.* Karena status terlindunginya darah orang kafir tidak bersifat permanen, sehingga memiliki keserupaan dengan kafir harbi.[956]

2. Korban bukanlah bagian dari pelaku yang membunuhnya, yakni tidak ada ikatan nasab kebapakan dan keanakan antara korban dan pelaku. Oleh karena itu, orang tua (bapak, kakek, ibu nenek dan seterusnya ke atas) tidak dikenai hukuman qishas karena membunuh anak, cucu dan seterusnya ke bawah. Hal ini berdasarkan hadits, *"Orang tua tidak dihukum qishas karena membunuh anaknya."*[957] Ibnu Abdil Barr mengatakan, ini adalah hadits masyhur dan *mustafiidh* menurut para ulama Hijaz dan Irak. Hadits ini masyhur, diterima, dan dipraktikkan, sehingga tidak butuh lagi kepada pengisnadan di dalamnya, bahkan mempermasalahkan pengisnadan hadits

[955] Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 378.
[956] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 652 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 241.
[957] HR. At-Tirmidzi, an-Nasa'i dan Ibnu Majah dari Umar Ibnul Khaththab r.a. Ada celah pada sebagian dari sanad hadits ini yang dikritik, sementara al-Baihaqi dan Hakim menilai sahih terhadap sebagian jalur periwayatn hadits ini. Hadits ini juga diriwayatkan dari beberapa orang yang lain, yaitu Abdullah Ibnu Abbas r.a, Suraqah Ibnu Malik r.a dan Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya.

yang seperti ini ditambah dengan kemasyhurannya justru suatu tindakan yang dibuat-buat dan terlalu memaksakan.[958]

Qishas terhadap orang tua juga mengandung unsur syubhat yang datang dari hadits, *"Kamu dan hartamu adalah untuk ayahmu."*[959] Sementara hukuman qishas dihindari dengan adanya syubhat. Juga, karena berbagai perintah yang mengharuskan untuk berbuat baik dan berbakti kepada kedua orang tua menghendaki larangan penjatuhan qishas terhadap kedua orang tua. Orang tua adalah yang menjadi sebab keberadaan anak, karena itu seorang anak tidak boleh menjadi sebab penghapusan dan pembinasaan keberadaan orang tua. Apabila orang tua tidak dikenai hukuman qishas karena membunuh anaknya, berarti ia wajib untuk membayar diyat.

Hukum ini telah menjadi kesepakatan di antara para imam madzhab yang ada,[960] hanya saja ulama Malikiah mengecualikan satu kasus, yaitu apabila benar-benar terbukti secara nyata bahwa si orang tua itu memang sengaja dan ingin membunuh anaknya serta tidak ada syubhat yang mengindikasikan bahwa ia hanya ingin mendidik dan memperbaiki perilaku si anak, seperti ia menelentangkan si anak lalu menyembelihnya, menusuk perutnya, atau memotong anggota tubuhnya. Jika begitu, si orang tua tetap dikenai ancaman hukuman qishas berdasarkan keumuman pemberlakuan qishas di antara kaum muslimin. Oleh karena itu, apabila si orang tua memukul anaknya dengan maskud dan tujuan untuk mendidik, karena marah, atau melemparnya dengan pedang atau tongkat, hingga mengakibatkan si anak mati, ia tidak dikenai hukuman qishas.

Fuqaha sepakat bahwa jika yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu seorang anak membunuh orang tuanya, maka si anak tetap terkena ancaman hukuman qishas, berdasarkan keumuman pemberlakuan hukuman qishas dan ayat-ayat qishas yang menunjukkan bahwa hukuman qishas diterapkan terhadap setiap pelaku pembunuhan kecuali kasus pembunuhan yang dikecualikan berdasarkan hadits di atas.,[961]

Alasan pembedaan antara orang tua dengan anak dalam hukum ini adalah, kekuatan ikatan kasih sayang antara orang tua dan anak, hanya saja kekuatan kasih sayang orang tua terhadap anak adalah kasih sayang yang murni tanpa ada kecurigaan terkotori dengan suatu keinginan dan tendensi materil terselubung, sehingga oleh karena itu, kasih sayang orang tua kepada anak adalah memang benar-benar murni dan orisinil untuk diri si anak bukan untuk suatu kepentingan pribadi orang tua, sehingga hal ini tentu saja secara naluri orang tua akan selalu berusaha menjaga dan melindungi keselamatan jiwa anaknya. Beda halnya dengan kasih sayang anak kepada orang tua yang bisa saja ada kecurigaan adanya suatu keinginan dan tendensi terselubung di balik itu. Yakni menunggu-nunggu dan mengharapkan suatu kemanfaatan, karena harta kekayaan orang tuanya akan menjadi miliknya

958 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 666.

959 HR. Ibnu Majah dari Jabir r.a, juga diriwayatkan oleh ath-Thabrani dari Samurah r.a dan Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Ini adalah hadits dha'iif.

960 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 235; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 258 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 242; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 293; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 18; Al-Mughni, juz 7, hlm. 666; Al-Muhadzdzab, juz 3, hlm. 174; Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah karya Al-Mawardi, hlm. 222.

961 Ibid

setelah orang tuanya meninggal dunia. Hal itu bisa menjadikan seorang anak tidak begitu peduli untuk menjaga dan melindungi keselamatan hidup orang tuanya, sehingga berarti kasih sayangnya si anak kepada orang tuanya adalah tidak murni untuk diri orang tuanya. Akan tetapi, untuk suatu kepentingan pribadi si anak, sehingga bisa saja terjadi si anak itu membunuh orang tuanya.

Jumhur (selain ulama Hanafiyah),[962] mensyaratkan bahwa status korban adalah sepadan dengan status pelaku pada sisi keislaman dan kemerdekaan. Oleh karena itu, seorang muslim tidak dihukum qishas karena membunuh orang kafir, juga orang merdeka tidak dihukum qishas karena membunuh budak. Hal ini berdasarkan hadits,

لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ

"Seorang muslim tidak dibunuh (diqishas) lantaran membunuh orang kafir.",[963]

اَلْمُسْلِمُوْنَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ أَلَا لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ

"Orang-orang mukmin itu setara darah mereka. Mereka adalah bagaikan satu tangan menghadapi orang-orang selain mereka. Orang-orang lemah di antara mereka boleh berusaha (memberikan suaka, jaminan keamanan) dengan mendapat tanggungan (jaminan) mereka (maksudnya, apabila ada seseorang di antara mereka memberikan suaka atau jaminan keamanan kepada musuh dari orang kafir, maka mereka semua harus menghormati dan menjaga suaka itu, mereka tidak boleh mengganggu musuh yang diberi suaka tersebut, meskipun orang yang memberi suaka itu adalah orang yang lemah dan rendah di antara mereka). Ingatlah seorang mukmin tidak dihukum mati lantaran membunuh orang kafir.",[964]

لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ

"Tidaklah dibunuh (diqishas) orang merdeka sebab membunuh budak.",[965]

Juga perkataan Ali ibnu Abi Thalib r.a.,

"Termasuk sunah (Rasulullah) adalah orang merdeka tidak dihukum qishas sebab membunuh budak."[966]

Sementara itu, ulama Hanafiyah[967] tidak mensyaratkan kesepadanan antara korban dengan pelaku dalam hal kemerdekaan dan agama, tetapi atas dasar kemanusiaan. Hal ini berdasarkan keumuman ayat-ayat qishas yang tidak membedakan antara jiwa satu dengan jiwa yang lain, seperti ayat, *"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh,"* **(Al-Baqarah: 178)** juga ayat, *"Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa,"* **(Al-Maa`idah: 45)**

962 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 238, 241; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 391; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 16; Al-Mughni, juz 7, hlm. 652, 658; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 173; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 609

963 HR. Ahmad, Ibnu Majah, Abu Dawud dan at-Tirmidzi dari hadits Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Bukhari, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ahmad dari hadits Abu Juhaifah r.a.

964 HR. An-Nasa`i, Abu Dawud dan Ahmad dari hadits Ali Ibnu Abi Thalib r.a.

965 HR. Ad-Daraquthni dan al-Baihaqi dari Abdullah Ibnu Abbas r.a dalam bentuk riwayat marfuu'.

966 HR. Ahmad dengan sanadnya dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi.

967 Al-Bada`i', juz 7, hlm. 237; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 102 dan halaman berikutnya.

juga berdasarkan keumuman hadits, *"Pembunuhan sengaja hukumannya adalah qishas."*

Demi untuk melindungi hak hidup, dan memberlakukan hukuman qishas terhadap orang Islam karena membunuh orang kafir dzimmi tentu lebih bisa menjamin tercapainya tujuan itu daripada hanya antara orang Islam dengan orang Islam saja, karena adanya permusuhan agama antara orang Islam dengan orang kafir dzimmi berpotensi memicu tindakan pembunuhan.

Diriwayatkan bahwasannya Rasulullah saw. menghukum qishas seorang Muslim karena ia membunuh orang kafir dzimmi dan beliau bersabda, *"Aku adalah sebaik-baik orang yang menepati dzimmah (jaminan keamanan)nya."*[968] Juga, karena budak adalah manusia juga yang terlindungi darahnya, maka oleh karena itu, ia serupa dengan orang merdeka, sementara qishas hanya menghendaki syarat kesepadanan dalam hal *'ishmah.*

Adapun maksud dari potongan ayat, *"...orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita,"* maka ulama berselisih pendapat. Ulama Hanafiah mengatakan, maksud dan tujuan dari potongan ayat ini adalah untuk menolak tradisi yang dijalankan oleh sebagian suku, yaitu apabila ada budak mereka yang dibunuh, mereka tidak akan mau keculai nyawa orang merdeka sebagai bayaran nyawa budak tersebut. Seandainya ada seorang perempuan mereka yang dibunuh, mereka tidak akan mau kecuali nyawa seorang laki-laki sebagai bayarannya sebagaimana keterangan yang terdapat dalam hadits Asy-Sya'bi.

Lalu ayat ini diturunkan guna menghapus tradisi yang zhalim tersebut dan menegaskan bahwa yang harus diqishas hanyalah orang yang membunuh korban saja bukan orang lain. Ayat ini sama sekali tidak memberikan pengertian bahwa orang merdeka tidak dihukum qishas karena membunuh budak, atau orang laki-laki tidak dihukum qishas karena membunuh orang perempuan. Sementara itu, jumhur mengatakan, sesungguhnya Allah swt. mengharuskan *al-Musaawaah* (kesepadanan, persamaan) dalam qishas, kemudian Allah swt. menjelaskan bentuk *al-musaawaah* yang diperhitungkan, yaitu orang merdeka padanannya adalah orang merdeka, budak padanannya adalah budak dan orang perempuan padanannya adalah orang perempuan. Akan tetapi, ijma' telah terbentuk bahwa orang laki-laki tetap dihukum qishas karena membunuh orang perempuan.

Jadi, titik poin yang dijadikan sebagai landasan dalil menurut jumhur adalah kata, "qishas" yang menghendaki arti kesesuaian dan kesepadanan dalam pembunuhan dengan ancaman qishas. Sedangkan titik poin yang dijadikan sebagai landasan dalil menurut ulama Hanafiah adalah kata *al-qatlaa"* (orang-orang yang dibunuh) yang menghendaki bahwa yang harus diqishas adalah orang yang melakukan pembunuhan bukan yang lainnya.

Adapun hadits, *"Seorang muslim tidak dibunuh (tidak dihukum qishas) karena membunuh orang kafir, begitu pula (tidak boleh dibunuh) orang yang memiliki (diberi) jaminan keamanan (mu'aahad) yang berada di dalam jaminan keamanannya itu."*

---

968 HR. Ad-Daraquthni dalam Sunannya dari Abdullah Ibnu Umar r.a melalui jalur Abdurrahman Ibnu al-Bailamani, ini adalah hadits dha'if. Hadits ini juga diriwayatkan dalam bentuk mursal oleh Muhammad Ibnul Hasan, Imam Syafi'i, Abdurrazzaq, dan Abu Dawud melalui jalur al-Bailamani.

Menurut ulama Hanafiyah, makna hadits ini adalah, orang Islam tidak dihukum qishas karena membunuh orang kafir harbi, dan begitu pula orang kafir *mu'aahad* tidak dihukum qishas karena membunuh orang kafir harbi (jadi, menurut ulama Hanafiyah, kalimat yang kedua ini statusnya adalah di-*'athaf*-kan kepada kalimat yang pertama, yaitu orang Islam tidak dihukum qishas karena membunuh orang kafir harbi). Karena yang dimaksudkan dengan kata "orang kafir" dalam hadits ini adalah orang kafir harbi, dengan bukti dijadikannya orang kafir harbi sebagai bandingan kafir *mu'aahad* yang disebutkan sesudahnya, karena sudah menjadi ijma' bahwa orang kafir *mu'aahad* dihukum qishas karena membunuh sesama orang kafir *mu'aahad* yaitu orang-orang kafir dzimmi.

Oleh karena itu, kata "orang kafir" pada kalimat yang pertama, yaitu kalimat yang di*'athafi* (*ma'thuuf 'alaihi*) juga yang dimaksudkan adalah kafir harbi sama seperti kata "orang kafir" pada kalimat yang kedua atau kalimat yang di*'athaf*kan (*ma'thuuf*). Karena sudah disepakati bahwa sifat (di sini adalah kata harbi) ketika jatuh setelah beberapa kata yang berbilang, maka sifat itu adalah untuk semua kata itu. Jadi, susunan kalimat hadits di atas asalnya adalah, "Orang Islam tidak dihukum qishas karena membunuh orang kafir harbi, dan orang kafir mu'aahad juga tidak dihukum qishas karena membunuh orang kafir harbi. Karena orang kafir *mu'aahad* atau dzimmi apabila membunuh orang kafir mu'aahad atau dzimmi, maka ia dihukum qishas."

Yang dimaksud dengan kata "orang kafir" dalam hadits di atas adalah orang kafir harbi, karena orang kafir harbi lah yang jika dibunuh oleh orang Islam atau orang kafir dzimmi, maka orang Islam atau orang kafir dzimmi itu tidak dikenai hukuman qishas. Di sini tidak bisa dikatakan sebagaimana pendapat jumhur, bahwa kalimat kedua dari hadits di atas adalah, "dan orang kafir *mu'aahad* tidak boleh dibunuh" dalam artian bahwa kalimat kedua ini statusnya adalah kalimat permulaan, bukan di-*'athaf*-kan kepada kalimat sebelumnya. Kenapa tidak bisa dikatakan seperti ini, karena hadits tersebut adalah dalam konteks menjelaskan tentang kasus pembunuhan yang pelakunya tidak bisa dikenai hukum qishas bukannya menjelaskan tentang larangan membunuh. Oleh karena itu, kalimat yang kedua (yang di-*'athaf*-kan, *ma'thuuf*) sama seperti kalimat yang pertama (yang di*'athafi*, *ma'thuuf 'alaih*).

Ulama Hanafiah juga memperkuat pandangan mereka itu dengan qiyas, yakni tangan orang Islam dipotong ketika ia melakukan pencurian terhadap harta milik orang kafir dzimmi. Apabila keharaman harta orang kafir dzimmi sama seperti keharaman harta orang Islam, maka keharaman darah orang kafir dzimmi juga sama seperti keharaman darah orang Islam.

Akan tetapi, jumhur menyanggah argumentasi dan dalil-dalil ulama Hanafiah di atas. Jumhur mengatakan, bahwa hadits, *"Aku adalah sebaik-baik orang yang menepati dzimmah (jaminan keamanan) nya,"* adalah hadits *dhaif.* Juga, terdapat unsur kesyubhatan pada darah orang kafir dzimmi dikarenakan adanya kekafiran yang memperbolehkan suatu darah dialirkan, sementara qishas tidak dijatuhkan ketika dibarengi dengan adanya syubhat.

Sedangkan potongan hadits, *"...begitu pula (tidak boleh dibunuh) orang yang memiliki (diberi) jaminan keamanan (mu'-*

aahad) yang berada di dalam jaminan keamanannya itu," adalah kalimat sempurna yang tidak membutuhkan untuk dikira-kirakan bentuk asalnya. Oleh karena itu, ini adalah kalimat permulaan yang berdiri sendiri (*musta`nafah*) untuk menjelaskan bahwa darah orang kafir dzimmi dan kafir *mu'aahad* tidak boleh dialirkan selama mereka tetap komitmen pada perjanjian yang disepakati. Seandainya diasumsikan bahwa kita menyetujui bahwa kalimat kedua dari hadits tersebut statusnya memang di-*'athaf*-kan, namun itu tidak berarti bahwa kedua kalimat tersebut sama dalam semua sisinya, akan tetapi hanya sama dalam pokok penafian (tidak boleh dibunuh) saja.

Seandainya diasumsikan bahwa kita menyetujui kata yang dibuang, yaitu kata, "karena membunuh orang kafir harbi" pada kalimat yang kedua, namun tidak bisa disetujui bahwa kata "orang kafir" pada kalimat yang pertama dibatasi keumumannya dengan sifat "harbi." Adapun qiyas yang diutarakan oleh ulama Hanafiah tersebut itu adalah sebuah pengqiyasan yang berlawanan dengan nash, yaitu hadits, *"Orang Islam tidak dibunuh (tidak dihukum qishas) karena membunuh orang kafir."* Kemudian hukuman *hadd* pencurian adalah terkait hak Allah swt. Sedangkan hukuman qishas memberikan kesan pengertian *al-musaawaah* (kesamaan, kesepadanan), sementara tidak ada yang namanya *al-musaawaah* antara orang Islam dengan orang kafir.

Dalam selain kasus di atas, fuqaha sepakat bahwa orang laki-laki dibunuh (dihukum qishas) karena membunuh orang perempuan, orang dewasa dibunuh (dihukum qishas) karena membunuh anak kecil, orang berakal dibunuh (dihukum qishas) karena membunuh orang gila, orang alim dibunuh (dihukum qishas) karena membunuh orang bodoh, orang terhormat dibunuh (dihukum qishas) karena membunuh orang biasa, orang yang utuh fisiknya dibunuh (dihukum qishas) karena membunuh orang cacat. Yakni, tidak disyaratkan kesepadanan dalam hal jenis kelamin, berakal, kebaligan, kemuliaan dan kehormatan, dan keutuhan fisik.[969]

Apakah seorang pemberontak dihukum qishas karena membunuh *al-'adl* (orang yang loyal dan setia kepada pemerintah) dan sebaliknya?

Ulama Hanafiyah,[970] ulama Malikiyah,[971] dan ulama Hanabilah[972] menurut sebuah versi pendapat yang *raajih* mengatakan, seorang pemberontak tidak dibunuh (tidak dihukum qishas) karena membunuh orang *al-'adl*. Begitu juga sebaliknya, orang *al-'adl* tidak dibunuh (tidak dihukum qishas) karena membunuh seorang pemberontak. Karena bagi pemberontak, darah orang *al-'adl* menurut pandangan dan persepsinya adalah tidak terlindungi dan begitu juga sebaliknya. Bagi orang *al-'adl*, darah pemberontak menurut pandangannya adalah tidak terlindungi, karena masing-masing menganggap bahwa darah lawannya adalah halal berdasarkan suatu hasil interpretasi (ta`wil).

---

969 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 235; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 293; Al-Mughni, juz 7, hlm. 648; Al-Muhadzdzab, juz 3, hlm. 174; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 609., hlm. 222.

970 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 236.

971 Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 364; Asy-Syarhul Kabiir wa Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 300.

972 Al-Mughnii, juz 8, hlm. 115; Ghaayatul Muntahaa, juz 3, hlm. 350. Ibnu Qudamah mengatakan bahwa terkait masalah ini terdapat dua versi pendapat. Versi pertama mengatakan, tetap dikenai hukuman qishas, karena mereka berdua statusnya adalah sebanding dan terlindungi darahnya. Versi kedua mengatakan, tidak dikenai hukuman qishas, karena membunuh kelompok pemberontak merupakan masalah yang masih diperselisihkan di antara para imam, sehingga hal itu menjadi syubhat yang menolak penjatuhan hukuman qishas, karena hukuman qishas termasuk hukuman yang ditolak dan dihindari penjatuhannya ketika ada syubhat.

Az-Zuhri mengatakan, terjadi fitnah dan konflik horisontal sementara waktu itu masih banyak para sahabat, lalu mereka bersepakat bahwa setiap darah yang dianggap halal dialirkan berdasarkan suatu interpretasi (ta`wil) terhadap ayat-ayat Al-Qur`an adalah *maudhu'* (dibiarkan, tidak ada qishas, diyat maupun kafarat untuknya).

Sementara itu, ulama Syafi'iyah[973] mengatakan, bahwa seorang pemberontak dibunuh (dihukum qishas) karena membunuh orang *al-'adl* dan begitu juga sebaliknya, orang *al-'adl* dibunuh (dihukum qishas) karena membunuh seorang pemberontak, jika pembunuhan itu dilakukan di luar peperangan (ketika sedang tidak berperang). Karena jika begitu, berarti korban yang dibunuh adalah orang yang terlindungi darahnya secara mutlak. Karena status sebagai seorang muslim menjadikan darah pemberontak tidak boleh dialirkan di luar peperangan. Status hukum pemberontak terkait pertanggungjawaban terhadap jiwa, harta, dan *hadd*, di luar peperangan adalah sama seperti status hukum orang *al-'adl*.

Oleh karena itu, apabila mereka merusakkannya di luar peperangan, mereka harus mempertanggungjawabkannya, namun jika itu dilakukan ketika sedang dalam peperangan, mereka tidak dimintai pertanggungjawaban. Akan tetapi, yang sahih menurut ulama Syafi'iyah adalah,[974] menghukum qishas si pemberontak yang melakukan pembunuhan terhadap orang *al-'adl* itu bukan merupakan sebuah keharusan, akan tetapi boleh mengampuninya. Hal ini berdasarkan perkataan Ali Ibnu Abi Thalib r.a setelah ia terluka akibat serangan Ibnu Muljim, "Berilah ia makan, minum dan penjarakanlah ia. Apabila aku masih diberi kesempatan hidup, aku adalah wali darahnya. Jika mau, aku akan memberi ampunan. Dan jika mau, aku akan mengqishasnya (membalasnya dengan sesuatu yang sama dengan yang dilakukan), dan apabila aku mati, bunuhlah (qishaslah) ia dan jangan kamu cincang tubuhnya."

Imam Syafi'i dan ulama Hanabilah mengatakan, dimakruhkan bagi orang *al-'adl* membunuh seorang pemberontak yang masih kerabatnya. Imam Syafi'i menambahkan, kawasan yang dikuasai oleh kelompok pemberontak hukumnya tetap masuk wilayah hukum *daarul Islam*, sehingga apabila di sana terjadi suatu tindak kejahatan yang mengharuskan ditegakkannya hukuman *hadd*, imam harus melaksanakannya ketika ia telah menguasai wilayah tersebut.

Pembunuhan tipu muslihat (*qatlul ghilah*)

Yaitu suatu pembunuhan dengan tujuan untuk mengambil harta si korban, apakah pembunuhan itu dilakukan secara diam-diam seperti si pelaku membujuk dan mengelabuhi si korban dengan mengajaknya ke suatu tempat, lalu di tempat itu ia membunuhnya untuk mengambil harta si korban, maupun pembunuhan itu dilakukan secara terang-terangan dalam kondisi yang si korban tidak bisa meminta pertolongan. Bentuk pembunuhan kedua ini (yaitu pembunuhan secara terang-terangan untuk mengambil dan merampas harta korban) terkadang disebut dengan *hiraabah* (pembegalan).[975]

---

973 Al-Muhadzdzab, Juz 2, hlm. 221; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 128 dan halaman berikutnya.

974 Pengarang kitab Mughnil Muhtaaj mengatakan, pendapat yang raajih di antara kedua versi pendapat ulama Syafi'iah sebagaimana yang dikatakan oleh al-Balqini adalah, seorang pemberontak yang melakukan pembunuhan terhadap orang al-'adl, maka ia tetap dikenai hukuman qishas.

975 Ibnu Qudamah mendefinisikan pembunuhan dengan tipu muslihat ini seperti berikut, pelaku memperdaya dan mengelabuhi korban dengan mengajaknya masuk ke dalam suatu rumah atau lain sebagainya, lalu di sana ia membunuhnya dan mengambil hartanya. Ibnu Qudamah menuturkan, ini adalah definisi menurut Imam Malik.

Pembunuhan seperti ini hukumnya sama seperti bentuk pembunuhan yang lainnya menurut jumhur[976] (selain ulama Malikiyah) dalam hal boleh menuntut qishas dan boleh memberikan ampunan, serta disyaratkan kesepadanan (*takaafu'*) antara pelaku dengan korbannya.

Sementara itu, ulama Malikiyah mengatakan, pelaku dihukum bunuh bukan sebagai hukuman qishas, akan tetapi karena tindakan membuat kerusakan dan tindakan *hiraabah* (pembegalan). Dan dikarenakan hukuman bunuh yang dijatuhkan kepada pelaku adalah karena tindakan membuat kerusakan dan tindakan *hiraabah*, bukan sebagai qishas, maka ulama Malikiyah[977] berpendapat, di dalamnya tidak disyaratkan unsur kesepadanan, sehingga si pelaku tetap dihukum bunuh meskipun korbannya adalah seorang budak sedangkan ia adalah orang merdeka, atau korbannya adalah orang kafir sedangkan ia (pelaku) adalah orang Islam, serta di dalamnya tidak boleh ada pengampunan dan tidak pula kompromi berdamai (*shulh*), kompromi damai yang dilakukan oleh wali korban tidak bisa diterima, dan kewenangan sepenuhnya berada di tangan imam.

- *Syarat-syarat tindakan pembunuhan itu sendiri*

Ulama Hanafiyah[978] mensyaratkan, tindakan pembunuhan yang mengharuskan qishas haruslah tindakan pembunuhan secara langsung, bukan pembunuhan dengan sebab (pembunuhan secara tidak langsung). Apabila pembunuhan yang dilakukannya adalah dengan sebab, di dalamnya hanya ada kewajiban membayar diyat. Contohnya, ada orang membuat galian sumur di tengah jalan, lalu ada orang lewat dan terjatuh ke dalamnya lalu mati, maka orang yang membuat galian itu terkena sanksi hukum berupa kewajiban membayar diyat. Juga seperti, para saksi dalam kasus pembunuhan menarik kembali kesaksian mereka padahal si terpidana telah telanjur dihukum qishas, maka para saksi itu terkena sanksi hukum berupa kewajiban membayar diyat. Karena mereka tidak melakukan pembunuhan secara langsung, akan tetapi mereka hanya melakukan suatu hal yang menjadi sebab terjadinya pembunuhan (hukuman qishas) terhadap si terpidana.

Sementara itu, selain ulama Hanafiyah tidak mensyaratkan syarat ini. Akan tetapi, secara garis besar mereka hanya mengatakan, pelaku pembunuhan dengan sebab (secara tidak langsung) tetap dihukum qishas sama seperti jika pembunuhan itu dilakukan secara langsung, karena kedua bentuk pembunuhan ini adalah serupa, sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan pada bagian terdahulu yang kesimpulannya adalah seperti berikut.

Menurut jumhur, hukuman qishas tetap dikenakan terhadap pelaku pembunuhan dengan sebab *hissiy* seperti tindakan memaksa seseorang untuk melakukan pembunuhan, atau dengan sebab syar'i seperti para saksi yang memberikan kesaksian palsu dalam kasus pembunuhan hingga menyebabkan ada orang yang tidak bersalah dihukum qishas, juga dalam beberapa kasus pembunuhan dengan sebab *'urfi* seperti menyuguhkan makanan yang telah diberi racun kepada anak kecil atau orang gila. Mereka berbeda pendapat dalam kasus peracunan terhadap anak yang sudah mumayyiz atau terhadap orang yang sudah baligh dan berakal. Ulama Malikiah dan ulama Hanabilah mengatakan, pelakunya dikenai hukuman qishas. Sedangkan ulama Syafi'iyah berdasarkan pendapat yang paling *raa-*

[976] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 648.
[977] Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 238, 242.
[978] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 239.

jih mengatakan, pelaku tidak dikenai hukuman qishas, akan tetapi hanya dikenai sanksi hukum berupa membayar diyat (diyat pembunuhan mirip sengaja).

Sebagaimana pula mereka juga berbeda pendapat dalam kasus pembunuhan yang terjadi karena suatu lantaran syarat (yaitu tindakan yang sebenarnya tidak berefek pada kebinasaan dan tidak pula mengakibatkan terjadinya kebinasaan. Tetapi kerusakan atau kebinasaan yang terjadi adalah dikarenakan suatu tindakan lain yang baru memiliki efek membinasakan jika ada tindakan yang menjadi syarat tersebut).

Seperti si A membuat suatu galian, lalu si B datang bersama si C ke tempat galian itu dan si B menjerumuskan si C ke dalamnya, juga seperti si A memegangi si C lalu si B yang bertugas membunuh si C, atau si A menunjukkan dan memberitahukan kepada si B tentang di mana tempat keberadaan si C lalu si B pun mendatangi si C dan membunuhnya (dalam contoh kasus-kasus seperti ini, tindakan si A disebut tindakan yang statusnya adalah sebagai syarat, karena tindakannya itu sendiri sebenarnya sama sekali tidak memiliki efek membunuh dan tidak pula bisa mengakibatkan kematian, akan tetapi yang memiliki efek membunuh dan yang mengakibatkan kematian adalah tindakan si B, namun meskipun begitu, tindakan pembinasaan yang dilakukan si B itu tidak akan bisa terwujud kecuali dengan keberadaan tindakan si A tersebut).

Dalam kasus seperti ini, selain ulama Malikiyah mengatakan bahwa yang dihukum qishas hanya si B saja, sedangkan si A hanya dikenai hukuman *ta'zir*. Sementara itu, ulama Malikiyah mengatakan, si B dan si A keduanya sama-sama dikenai hukuman qishas.

Mereka juga berselisih pendapat seputar kasus pembunuhan yang melibatkan dua orang atau lebih, namun yang melaksanakan pembunuhan secara langsung hanya sebagian dari mereka saja, sedangkan yang lainnya hanya terlibat secara tidak langsung, seperti si A bersepakat dengan si B atau mengagitasi si B untuk membunuh si C, namun yang melakukan aksi pembunuhan secara langsung hanya-lah si B saja, maka dalam hal ini si A hanya dikenai hukuman *ta'zir* sedangkan yang diqishas hanya si B saja menurut para imam selain Imam Malik.

Begitu juga jika si A ikut terlibat secara tidak langsung memberikan bantuan kepada si B dalam aksi pembunuhannya terhadap si C, namun yang melakukan pembunuhan secara langsung adalah si B, sedangkan si A tidak, maka menurut para imam selain imam Malik, yang diqishas hanya si B sedangkan si A hanya dikenai hukuman *ta'zir*, adapun menurut Imam Malik, maka mereka berdua sama-sama dikenai hukuman qishas.[979]

- *Syarat wali korban yang dibunuh*

Untuk wali korban yang dibunuh sebagai pemilik hak qishas, ulama Hanafiyah[980] mensyaratkan, ia harus diketahui identitasnya dan jelas siapa orangnya. Apabila wali korban tidak diketahui siapa orangnya, tidak wajib qishas karena maksud dan tujuan dari penetapan qishas adalah untuk memenuhi hak wali korban. Sementara pemenuhan hak bagi orang yang tidak diketahui identitasnya dan siapa orangnya adalah tentunya tidak bisa dilakukan, karena memang tidak diketahui siapa pemilik hak tersebut. Namun para imam yang lain tidak sependapat dengan ulama Hanafiah dalam penetapan syarat ini.

---

979 At-Tasyrii' Al-Jinaa'i Al-Islaami, juz 2, hlm. 132.

980 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 240.

- **Perkara-perkara yang menghalangi qishas**

Dari pembahasan seputar syarat qishas di atas, bisa diambil suatu pemahaman bahwa ada sejumlah kasus pembunuhan yang di dalamnya tidak bisa diberlakukan hukuman qishas. Jumlahnya ada enam kasus yang mungkin untuk dimasukkan ke dalam cakupan konsep syubhat yang menjadi dasar alasan ditolaknya penjatuhan hukuman *hadd* termasuk di antaranya adalah hukuman qishas. Keenam kasus tersebut adalah seperti berikut:

1. Kasus pembunuhan orang tua (ayah, ibu, kakek, nenek dan seterusnya ke atas) terhadap anak, cucu, cicit dan seterusnya ke bawah. Hanya saja, ulama Malikiah mengecualikan satu hal, yaitu apabila orang tua tersebut memang benar-benar terbukti secara nyata bahwa ia memang benar-benar sengaja dan memang memiliki maksud untuk membunuh si anak. Adapun ikatan suami-istri tidak bisa menjadi penghalang penjatuhan hukuman qishas berdasarkan kesepakatan keempat madzhab yang ada (seorang suami tetap dihukum qishas karena membunuh istrinya, atau sebaliknya) berbeda dengan pendapat az-Zuhri dan al-Laits Ibnu Sa'd.[981]
2. Kasus pembunuhan dengan korban yang tidak sepadan dan tidak sebanding tingkatannya dengan pelaku dalam hal keislaman dan kemerdekaan menurut jumhur fuqaha selain ulama Hanafiah. Adapun orang kafir, maka mereka diqishas karena membunuh sesama orang kafir tanpa pengecualian, karena itu, orang kafir dzimmi dihukum qishas karena membunuh orang kafir dzimmi, majusi, harbi, atau musta`man.
3. Status hanya terlibat secara tidak langsung, yaitu ikut menyepakati dan menyetujui untuk membunuh seseorang namun tidak ikut hadir langsung menyaksikan aksi pembunuhan yang dilakukan, atau ikut mengagitasi atau memberikan bantuan dalam suatu aksi pembunuhan, namun tidak ikut secara langsung melakukan pembunuhan tersebut. Dalam kondisi seperti ini, pihak yang tidak secara langsung ikut membunuh tidak dikenai hukuman qishas, akan tetapi hanya dikenai hukuman *ta'zir* menurut jumhur fuqaha.

   Hal ini berbeda dengan pendapat ulama Malikiah yang mengatakan, bahwa orang yang ikut hadir dan menyaksikan atau membantu namun tidak ikut secara langsung dalam pembunuhan yang dilakukan seperti ia hanya mengawasi, atau hanya ikut menjaga pintu atau mengamankan jalan, maka ia tetap ikut dikenai hukuman qishas.

   Adapun dalam kasus pembunuhan yang melibatkan sejumlah orang dan mereka semua ikut membunuh korban secara langsung, maka mereka semua dikenai hukuman qishas berdasarkan kesepakatan fuqaha.
4. Pembunuhan dengan sebab (pembunuhan secara tidak langsung) menurut ulama Hanafiyah, berbeda dengan pendapat selain mereka.
5. Wali korban yang dibunuh tidak diketahui identitasnya dan siapa orangnya menurut ulama Hanafiyah, berbeda dengan pendapat selain mereka.
6. Pembunuhan yang dilakukan di kawasan *daarul harb* menurut ulama Hanafiyah, berbeda dengan pendapat selain mereka.

Menurut ulama Hanafiah, hukuman qishas tidak dijatuhkan terhadap seseorang yang membunuh orang Islam di kawasan *daarul*

[981] Al-Mughnii, Juz 7, hlm. 668.

harb, karena imam tidak memiliki kewenangan dan kekuasaan atas kawasan *daarul harb*, baik apakah korban tersebut adalah orang yang dirinya masuk Islam di kawasan *daarul harb* dan belum berhijrah ke *daarul Islam*, maupun orang Islam yang sebenarnya dari penduduk *daarul Islam* akan tetapi ia sedang masuk ke kawasan *daarul harb* dengan jaminan keamanan atau ijin seperti seorang pedagang atau orang Islam yang menjadi tawanan musuh.

Sementara itu, menurut kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), pelaku tetap dikenai ancaman hukuman qishas karena membunuh orang Islam yang sedang berada di *daarul haarb* karena untuk berdagang atau karena menjadi tawanan, karena mereka berdua tetap sebagai penduduk *daarul Islam*, sementara kondisi ketertawanan adalah kondisi yang bersifat baru dan insidentil.

Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, apabila korban yang dibunuh adalah si pedagang tersebut, pelaku wajib membayar diyatnya. Sedangkan jika yang dibunuhnya adalah si tawanan, ia tidak terkena kewajiban membayar diyatnya. Karena tawanan statusnya adalah orang yang ditaklukkan di bawah kekuasaan penduduk *daarul harb*, sehingga posisinya mengikuti mereka, sehingga seakan-akan ia tidak lagi memiliki nilai.[982] Sementara itu, selain ulama Hanafiyah berpendapat bahwa dalam semua kasus ini, pelaku tetap terkena ancaman hukuman qishas sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan di bagian terdahulu.

- **Seberapa jauh tingkat keharusan hukuman qishas**

Seorang pelaku pembunuhan harus diqishas kecuali jika wali korban yang dibunuhnya memberikan maaf kepadanya. Lalu apabila wali korban memberikan maaf, maka apakah pelaku berkewajiban membayar diyat ataukah tidak?

Ulama Hanafiyah, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah berdasarkan zahir madzhab mereka yang *raajih* menurut mereka, dan sebuah versi riwayat dari Imam Ahmad[983] menyatakan, tindak pembunuhan sengaja ancaman hukumannya yang pasti dan tertentu adalah hanya qishas semata, berdasarkan ayat, *"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh."*[984] **(Al-Baqarah: 178)** Ayat ini memberikan pengertian bahwa hukuman yang pasti dan tertentu untuk kasus pembunuhan sengaja hanyalah qishas saja. Juga berdasarkan hadits, *"Barangsiapa membunuh secara sengaja, ancaman hukumannya adalah qishas."*[985]

Juga, karena qishas adalah pengganti sesuatu yang dirusakkan, maka hukumannya adalah dengan sesuatu yang sejenis, sama seperti kasus-kasus pengrusakan yang lainnya (jadi, menurut pendapat ini, hukuman yang sifatnya pasti dan tertentu untuk kasus pembunuhan sengaja hanyalah qishas saja. Sedangkan diyat hanyalah sebagai ganti qishas ketika wali korban memaafkan dengan meminta diyat. Jika wali korban memaafkan tanpa meminta diyat, pelaku tidak wajib dan tidak dipaksa untuk membayar diyat, akan tetapi ia boleh memberikannya atas dasar keinginan dan kemauannya sendiri)

Di sini, ada baiknya untuk menyebutkan teks pernyataan ulama Syafi'iyah menyangkut

[982] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 133, 237.
[983] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 241; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 239; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 394; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 48; Al-Mughni, juz 7, hlm. 752; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 188; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 376; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 633.
[984] Mujibul 'Amd
[985] HR. Abu Dawud dan yang lainnya dengan sanad sahih.

masalah ini, yaitu, "Tindakan penganiayaan dan pelanggaran yang dilakukan secara sengaja hukumannya yang pasti dan tertentu adalah qishas, sementara diyat hanyalah sebagai ganti ketika qishas itu gugur."

Dalam sebuah pendapat dinyatakan, ancaman hukuman yang pasti dan tertentu untuk tindakan penganiayaan dan pelanggaran yang dilakukan secara sengaja adalah salah satu dari keduanya (qishas atau diyat) dalam bentuk *mubham* (tidak pasti dan tidak tertentu yang mana, sehingga jika qishas gugur, maka terpidana tetap berkewajiban membayar diyat).

Berdasarkan kedua pendapat ini, wali korban boleh memberikan maaf dengan meminta ganti diyat tanpa harus berdasarkan persetujuan pelaku. Berdasarkan pendapat yang pertama, seandainya wali korban memberikan maaf secara mutlak tanpa menyebutkan bahwa ia meminta diyat sebagai gantinya, maka pendapat madzhab menyatakan jika demikian, pelaku tidak wajib membayar diyat.

Berdasarkan pendapat ini, ulama Hanafiyah, ulama Malikiah dan ulama Syafi'iyah berdasarkan pendapat madzhab menyatakan, seandainya wali korban memberikan maaf secara mutlak tanpa menyebutkan bahwa ia meminta diyat sebagai gantinya, pelaku tidak wajib untuk membayar diyat, akan tetapi ia boleh memberi diyat atas kemauan dan keinginan sendiri sebagai imbalan pemaafan yang telah diberikan kepadanya. Wali korban boleh memberikan maaf secara cuma-cuma atau menuntut qishas, yakni apabila ia memang ingin mengambil pembalasan, maka yang bisa ia lakukan hanya dengan qishas bukan dengan diyat.

Wali korban boleh memberikan maaf dengan meminta ganti berupa diyat atau lebih banyak dari diyat atau lebih sedikit dengan persetujuan pelaku, dan ketika itu, maka arti diyat tersebut adalah sebagai ganti qishas. Seandainya wali korban berjumlah lebih dari satu orang, lalu ada salah satu di antara mereka yang telah keburu mengqishas pelaku sebelum para wali yang lain mengutarakan pendapat dan keinginan mereka, maka hak qishas para wali yang lain itu telah gugur dan mereka juga tidak bisa menuntut diyat. Status diyat yang dianggap sebagai ganti qishas berkonsekwensi bahwa hakim tidak boleh menjatuhkan hukuman sekaligus gantinya sebagai balasan untuk satu tindakan kejahatan.

Sementara itu, ulama Hanabilah berdasarkan versi riwayat yang lain dari Imam Ahmad dan ini adalah versi riwayat yang *raajih* menurut mereka,[986] dan sebuah versi pendapat ulama Syafi'iyah menyatakan, bahwa qishas bukanlah hukuman yang wajib 'ain dan tertentu untuk kasus pembunuhan sengaja, akan tetapi ancaman hukuman yang wajib untuk pembunuhan sengaja adalah salah satu dari dua hal, yaitu qishas atau diyat. Jadi, wali korban bisa memilih untuk menentukan antara qishas ataukah diyat tanpa harus berdasarkan persetujuan pelaku (jadi, menurut pendapat ini, ancaman hukuman pembunuhan sengaja adalah, salah satu dari dua hal, yaitu qishas atau diyat.

Wali korban bisa memilih untuk menentukan mana yang diinginkannya, apakah qishas ataukah diyat. Mana yang ia pilih, itulah yang menjadi wajib dan harus dilaksanakan. Sehingga seandainya ia memberikan maaf kepada pelaku secara mutlak tanpa menyebutkan bahwa ia menuntut diyat, maka pelaku tetap berkewajiban untuk membayar diyat). Sedangkan hukuman *ta'zir* dianggap sebagai ganti diyat. Dalil mereka adalah ayat, *"Barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti de-*

---

[986] Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 633.

ngan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula)." **(al-Baqarah: 178)**

Dalam ayat ini, Allah swt. menetapkan keharusan untuk mengikuti dengan semata-mata adanya pemberian maaf. Seandainya Allah swt. menetapkan bahwa yang wajib dan tertentu adalah qishas saja, maka tentunya itu berarti diyat tidak wajib ketika pemaafan yang diberikan adalah berbentuk mutlak (tanpa menyebutkan permintaan diyat sebagai gantinya). Kemudian di samping itu, status diyat adalah salah satu dari dua pengganti jiwa, bukan sebagai pengganti untuk penggantinya jiwa (qishas).

Adapun hadits, *"Barangsiapa membunuh secara sengaja, maka hukumannya adalah qishas,"* maka maksudnya adalah wajibnya qishas. Pembunuhan berbeda dengan kasus-kasus pengrusakan lainnya, karena pengganti untuk sesuatu yang dirusakkan selain jiwa adalah tidak memandang apakah ada maksud dan kesengajaan ataukah tidak, berbeda halnya dengan kasus pengrusakan jiwa (pembunuhan).

Ulama Hanabilah menambahkan sejumlah dalil dan argumentasi lain. Di antaranya adalah perkataan Abdullah Ibnu Abbas r.a,

"Hukum yang berlaku bagi Bani Israel waktu itu hanya ada hukuman qishas saja dan tidak berlaku diyat. Lalu Allah berfirman ditujukan kepada umat ini, "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya," pemaafan maksudnya adalah menerima diyat untuk pembunuhan disengaja, "maka hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang dimaafkan) membayar (diyat) kepada pemberi maaf dengan cara yang baik pula," maksud mengikuti dengan cara yang baik, yaitu penuntutnya mengikuti dengan cara yang baik dan pihak yang dituntut membayarkan tuntutan diyat itu kepada si penuntut dengan cara yang baik pula, yang demikian itu merupakan suatu keringanan dari Tuhan kalian dan suatu rahmat, yakni keringanan dan rahmat dari apa yang diwajibkan atas orang-orang sebelum kalian." **(Al-Baqarah: 178)** [987]

Juga hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a dalam bentuk riwayat *marfu',*

مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا أَنْ يُودَى أَوْ يُقَادَ

"Barangsiapa mempunyai (keluarga) yang dibunuh, maka ia boleh memilih salah satu di antara dua pilihan, boleh ia menuntut diyat, atau menuntut hukuman qishas." [988]

Pendapat ini berkonsekuensi bahwa seandainya wali korban memberikan maaf untuk tidak menuntut qishas secara mutlak (tanpa menyebutkan bahwa dirinya meminta diyat sebagai gantinya), maka diyat tetap wajib dibayarkan oleh pelaku. Karena hukuman yang wajib tidak tertentu, akan tetapi salah satu dari dua hal, yaitu qishas atau diyat, sehingga apabila wali korban tidak menginginkan hukuman yang satunya, maka hukuman yang satunya yang wajib. Apabila wali korban memilih diyat, maka gugurlah qishas. Apabila ia memilih qishas maka qishas itulah yang menjadi wajib untuk dilakukan. Untuk kasus yang terakhir ini (yaitu ketika wali korban telah memilih qishas), maka apakah setelah itu ia boleh mengganti dan menganulirnya dengan memberikan maaf dengan meminta diyat?

---

987 HR. Bukhari.

988 HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i dan Abu Dawud dari Abu Hurairah r.a.

Al-Qadhi Abu Ya'la mengatakan, ia boleh melakukan hal itu, karena posisi hukuman qishas adalah yang tertinggi, sehingga ia boleh berpindah ke hukuman yang lebih rendah, sehingga dengan begitu, hal itu statusnya adalah sebagai ganti qishas. Namun ada kemungkinan, hal itu tidak bisa ia lakukan, karena dengan dirinya memilih qishas, berarti ia telah menggugurkan diyat, sehingga ia tidak bisa kembali lagi kepada diyat yang telah gugur itu.

- **Pemilik hak terhadap qishas**

Pemilik hak terhadap qishas atau wali darah (wali korban yang dibunuh) menurut ulama Hanafiyah, ulama Hanabilah dan menurut pendapat yang shahih menurut ulama Syafi'iyah[989] adalah, setiap ahli waris korban yang mewarisi hartanya, baik apakah ia adalah ahli waris yang masuk ke dalam kategori *dzawul furuudh* (yang memiliki bagian secara tertentu) maupun ahli waris *'ashabah*, yakni semua ahli waris baik laki-laki, perempuan, suami dan istri.

Sementara itu, ulama Malikiyah[990] mengatakan, pihak pemilik hak qishas adalah kerabat 'ashabah laki-laki, yakni semua ahli waris *'ashabah bin nafsi* dengan memprioritaskan yang paling dekat lalu yang di bawahnya begitu seterusnya kecuali kakek dan saudara laki-laki, maka mereka berada pada tingkatan yang sama dalam hal hak qishas dan pemberian maaf. Oleh karena itu, anak perempuan, saudara perempuan, suami atau istri tidak bisa ikut campur dalam masalah qishas. Karena qishas adalah untuk menghilangkan aib, maka oleh karena itu terkhusus hanya bagi ahli waris 'ashabah sama seperti perwalian dalam pernikahan.

Menurut ulama Malikiah, seorang perempuan terkadang bisa menjadi pihak pemilik hak qishas dengan tiga syarat,

- Ia adalah orang yang mendapatkan bagian warisan dari harta korban, seperti anak perempuan atau saudara perempuan. Hal ini berarti mengeluarkan *'ammah* (bibi dari jalur ayah), *khaalah* (bibi dari jalur ibu) dan para kerabat perempuan *dzawul arhaam*.
- Tidak ada ahli waris 'ashabah yang menyamainya dalam hal tingakatan dan kekuatan kekerabatannya sekaligus, yaitu jika memang tidak ditemukan sama sekali ahli waris 'ashabah yang menyamainya dalam hal tingkatan dan kekuatan kekerabatannya sekaligus, atau ada tapi tingkatannya lebih rendah darinya, seperti paman dengan anak perempuan atau saudara perempuan. Sehingga dengan begitu, anak perempuan tidak bisa memiliki hak menuntut qishas dan tidak bisa ikut campur dalam penuntutan qishas atau pemberian maaf jika ada anak laki-laki, begitu juga saudara perempuan ketika ada saudara laki-laki. Berbeda jika yang ada adalah saudara perempuan sekandung dengan saudara laki-laki seayah, maka si saudara perempuan sekandung itu memiliki hak untuk ikut campur dalam masalah penuntutan qishas atau pemberian maaf, karena meskipun mereka berdua sama tingkatannya, namun kekuatan kekerabatan saudara laki-laki seayah itu lebih rendah darinya.
- Seandainya diasumsikan ia adalah laki-laki, maka ia menjadi ahli waris *'ashabah*. Oleh karena itu, saudara perempuan se-

---

[989] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 242 dan halaman berikutnya; Ad-Duurul Mukhtaar, juz 5, hlm. 383; Haasyiyah Asy-Syalabi 'ala Tabyiinil Haqaa'iq, juz 6, hlm. 114; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 39 dan halaman berikutnya; Al-Mughni, juz 7, hlm. 739, 743; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 183; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 621.

[990] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 256; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 395; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 358.

ibu, istri dan nenek dari ibu tidak memiliki hak suara dan ikut campur tangan dalam masalah qishas.[991] Seorang ibu, memiliki hak suara dan campur tangan dalam masalah penuntutan qishas, karena jika seandainya diasumsikan ia adalah laki-laki, maka ia adalah ayah, namun jika masih ada ayah, maka ibu tidak memiliki hak suara dan ikut campur tangan dalam masalah qishas, karena jika masih ada ayah, berarti ada waris 'ashabah yang sebanding dengannya.

Apabila ahli waris berbilang (lebih dari satu), apakah hak qishas bagi masing-masing dari mereka adalah dalam bentuk hak yang berdiri sendiri ataukah dalam bentuk hak yang bersifat komunal (hak bersama, *syarikah*)? Dalam hal ini terdapat dua versi pendapat.

Pendapat pertama, yaitu milik Imam Abu Hanifah dan Imam Malik,[992] mengatakan bahwa hak qishas tertetapkan bagi setiap ahli waris secara tersendiri dan utuh, karena qishas adalah hak mereka sejak awal dan asli (bukan didapatkan dari tangan orang lain) dengan kematian korban, sebab maksud dan tujuan qishas adalah mengambil pembalasan dan mengobati kemarahan hati, sementara hal ini tidak dibutuhkan oleh orang yang sudah mati.

Selain itu, hak qishas termasuk bentuk hak yang tidak bisa terbagi-bagi, dan sesuatu hak yang tidak bisa terbagi-bagi ketika hak itu tertetapkan untuk sejumlah orang, maka hak itu tertetapkan bagi masing-masing secara utuh, seakan-akan tidak ada orang lain yang ikut memiliki hak itu selain dirinya, seperti perwalian menikahkan dan perwalian pemberian keamanan.

Pendapat kedua, milik ulama Syafi'iyah, ulama Hanabilah berdasarkan zahir pendapat madzhab Hanbali, dan kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf),[993] mengatakan bahwa hak qishas tertetapkan untuk masing-masing dari mereka dalam bentuk hak bersama. Karena menurut pendapat kedua ini, hak qishas pada dasarnya adalah milik korban yang dibunuh, karena itu ia tidak bisa menuntut sendiri pemenuhan haknya itu karena ia telah mati. Selanjutnya posisinya digantikan oleh ahli warisnya dan hak itu diwarisi oleh mereka darinya, sehingga status hak itu adalah milik bersama di antara mereka (masing-masing dari mereka sama-sama memiliki bagian dari hak itu), sebagaimana harta pusaka peninggalannya juga menjadi milik bersama mereka (masing-masing dari mereka sama-sama memiliki bagian hak dari harta pusaka itu).

Perbedaan pendapat ini selanjutnya juga berkonsekuensi munculnya perbedaan pendapat dalam kasus ketika di antara para wali darah (wali korban) pemilik hak qishas itu terdapat anak kecil, atau orang yang sedang tidak ada di tempat, atau orang gila, maka apakah penuntutan pemenuhan hak qishas harus menunggu sampai si anak itu mencapai usia baligh, atau sampai orang yang sedang tidak ada di tempat itu hadir dan pulang, atau sampai orang gila itu sembuh?

Jika berdasarkan pendapat yang pertama, maka tidak perlu menunggu, dan hak penuntutan pemenuhan qishas itu adalah untuk mereka yang sudah dewasa dan berakal. Adapun jika di antara mereka terdapat orang yang sedang tidak ada di tempat, maka harus menunggu kepulangannya, karena ada kemungkinan ia akan memberikan maaf.

---

991 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 258; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 360 dan halaman berikutnya.

992 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 242 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 257; Asy-Syarhush Shaghiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 360.

993 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 242; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 40; Al-Mughni, juz 7, hlm. 739; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 188; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 621.

Adapun jika berdasarkan pendapat yang kedua, maka harus menunggu dan mereka yang dewasa atau yang ada di tempat tidak boleh langsung menuntut pemenuhan hak qishas, akan tetapi mereka harus menunggu sampai si anak itu balig, atau sampai si gila itu sembuh, atau sampai orang yang sedang tidak ada di tempat itu pulang. Jika begitu, pelaku pembunuhan itu untuk sementara dipenjara terlebih dahulu menunggu hingga si anak itu balig, atau sampai si gila itu sembuh, atau sampai orang yang sedang tidak ada di tempat itu pulang, dan si pelaku tidak boleh dibebaskan dengan menggunakan jasa pihak penjamin.

Apabila korban tidak memiliki ahli waris sama sekali, fuqaha sepakat bahwa perkaranya diserahkan ke tangan sultan, berdasarkan kaidah, *"Sultan (pemimpin, penguasa) adalah wali bagi orang yang tidak memiliki wali."*[994] Sehingga urusannya terserah kepada kebijakan sultan, mana yang menurut penilaiannya lebih baik dan memberikan mashlahat apakah mengqishasnya atau mengampuninya dengan meminta ganti harta, maka itulah yang dilakukan. Karena hak qishas di sini berarti statusnya adalah milik kaum muslimin secara umum, sehingga imam harus melakukan apa yang menurut penilainnya itu lebih baik dan memberikan kemashlahatan, karena, "Tindakan dan langkah-langkah kebijakan seorang pemimpin yang menyangkut urusan rakyat, maka barometernya adalah kemashlahatan."

Oleh karena itu, di sini sultan tidak boleh memberikan maaf secara cuma-cuma tanpa meminta ganti harta, karena itu merupakan bentuk kebijakan yang sama sekali tidak mengandung kemashlahatan bagi kaum muslimin, sehingga sultan tidak memiliki kewenangan untuk melakukan hal itu.[995]

- **Kewenangan untuk menuntut pemenuhan hak qishas**

Membicarakan tentang siapa yang memiliki kewenangan untuk menuntut pemenuhan hak qishas perlu ada perincian sesuai jumlah pihak yang memiliki hak qishas apakah hanya satu orang atau berbilang (lebih dari satu orang).

1. *Apabila pihak yang memiliki hak qishas hanya satu orang, maka ada kalanya ia sudah dewasa atau masih anak-anak.*

a. Apabila ia adalah orang yang sudah dewasa, ia bisa menuntut pemenuhan hak qishas, berdasarkan ayat,

> *"Barangsiapa dibunuh secara zalim, sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan."* **(Al-Israa`: 33)**

b. Apabila ia adalah masih anak-anak atau orang gila, maka ada dua veri pendapat di kalangan para pemuka ulama Hanafiyah mengenai apakah harus menunggu hingga si anak baligh atau hingga si gila itu sembuh.[996] Versi pendapat pertama mengatakan ditunggu hingga si anak baligh atau hingga si gila sembuh. Sedangkan versi kedua mengatakan tidak perlu menunggu, akan tetapi tuntutan pemenuhan hak qishas itu diwakili oleh hakim.

Ulama Malikiyah[997] mengatakan, tidak perlu menunggu, akan tetapi kewenang-

---

994 Ini adalah nash sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah dari Aisyah r.a, dan dimasukkan ke dalam kategori hadits hasan oleh at-Tirmidzi. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Hakim dan Ibnu Hibban.

995 Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 245; Al-Mughni, juz 7, hlm. 754; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 188.

996 Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 243.

997 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 258.

an yang ada diberikan kepada wali atau *washiy* (orang yang ditunjuk untuk mengasuh dan mengelola harta anak yatim atau orang gila) si anak atau si gila itu untuk mengambil sikap mana yang mengandung kemashlahatan apakah menuntut qishas ataukah meminta diyat secara utuh.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[998] mengatakan, harus menunggu hingga si anak baligh atau hingga si gila sembuh. Karena penetapan hak qishas adalah bertujuan untuk mengambil balas dan mengobati luka hati, maka oleh karena itu, hak qishas sepenuhnya diserahkan kepada pilihan orang yang memiliki hak itu. Karena jika tuntutan pemenuhan hak qishas dilakukan oleh orang lain, baik apakah itu wali, hakim, atau ahli waris lainnya, maka maksud dan tujuan dari penetapan hak qishas itu belum bisa tercapai.

2. *Apabila pihak yang memiliki hak qishas adalah berbilang (lebih dari satu orang), maka ada kalanya mereka semua adalah orang-orang yang sudah dewasa, atau ada kalanya ada di antara mereka yang masih anak-anak.*

a. Apabila mereka semuanya adalah orang-orang yang sudah dewasa dan mereka semua ada di tempat, masing-masing dari mereka memiliki kewenangan dan kekuasaan untuk menuntut pemenuhan hak qishas. Sehingga jika ada salah satu di antara mereka yang telah membunuh si pelaku, hak qishas berarti telah terpenuhi untuk mereka semua. Karena jika qishas adalah hak si mayat (korban yang dibunuh, sebagaimana pendapat Muhammad, Abu Yusuf, dan ulama yang sependapat dengan mereka berdua) berarti masing-masing dari ahli waris sama-sama memiliki bagian untuk mengambil dan mendapatkan hak si mayat, sebagaimana yang juga berlaku dalam kasus hak berupa harta.

Jika qishas adalah hak asal dan orisinil ahli waris sejak awal dan bersifat independen (sebagaimana pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Malik), berarti status kepemilikan masing-masing dari setiap ahli waris terhadap hak qishas adalah secara utuh dan berdiri sendiri.

Akan tetapi, ulama Hanafiah mensyaratkan bahwa pada saat pengambilan pemenuhan hak qishas, mereka semua harus hadir, tidak boleh ada di antara mereka yang masih belum hadir, karena ada kemungkinan pihak yang belum hadir itu memberikan maaf. Maka oleh karena itu, apabila ada salah satu di antara mereka yang telah lebih dulu membunuh si pelaku, maka hak qishas berarti telah terpenuhi untuk mereka semua menurut ulama Hanafiah, karena hukuman yang wajib dan tertentu untuk pembunuhan sengaja adalah hanya qishas saja, sehingga mereka yang lain sudah tidak memiliki hak untuk menuntut suatu ganti berupa harta. Akan tetapi, pihak yang keburu membunuh pelaku itu dikenai hukuman *ta'zir* karena sikapnya itu.

Sementara itu, ulama Hanabilah dan pendapat yang *azhhar* menurut ulama Syafi'iyah[999] menyatakan, pihak yang mendahului membunuh pelaku itu tidak dikenai qishas. Akan tetapi mereka yang lainnya berhak mendapatkan bagian mereka dari diyat yang diambil dari harta peninggalan pelaku, karena gugurnya hak mereka itu tidak terjadi atas keinginan dan kemauan mereka sendiri.

---

[998] Al-Mughni, juz 7, hlm. 739; Mughnil Muhtaaj, Juz 4, hlm. 40.

[999] Al-Mughni, juz 7, hlm. 741; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 41.

Adapun kenapa hak mereka dari diyat itu diambilkan dari harta peninggalan pelaku bukan dari harta pihak yang mendahului membunuh pelaku berdasarkan pendapat yang lebih *raajih*, itu karena pihak yang lebih dulu mendahului membunuh pelaku itu juga berarti ada tindakannya yang berada di luar haknya dan posisinya ketika itu sama seperti orang luar. Seandainya ada orang luar yang lebih dulu membunuh pelaku, mereka (ahli waris korban) mengambil diyatnya dari harta peninggalan si pelaku yang dibunuh orang luar itu bukan dari harta orang luar yang membunuh pelaku tersebut.

b. Adapun apabila di antara mereka para pemilik hak qishas itu terdapat anak kecil, atau orang yang sedang tidak ada di tempat, atau orang gila, menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Malik,[1000] tidak perlu menunggu sampai si anak balig atau sampai si gila sembuh, akan tetapi pengambilan pemenuhan hak qishas itu bisa langsung dilakukan oleh mereka yang sudah dewasa dan berakal.[1001] Karena hak qishas itu tertetapkan untuk mereka sejak awal (maksudnya hak qishas itu memang secara asal memang hak mereka sejak awal mula, bukannya hak si mayat yang berpindah ke tangan mereka) dalam bentuk utuh dan independen.

Qishas adalah hak yang tidak bisa terbagi-bagi karena hak qishas tertetapkan oleh suatu sebab yang juga tidak bisa terbagi-bagi, yaitu ikatan kekerabatan. Hal ini dikuatkan oleh praktik yang dilakukan oleh al-Hasan r.a. ketika ia mengambil hak qishas untuk ayahandanya Ali ibnu Abi Thalib r.a dari Ibnu Muljim, yang pada waktu itu ada di antara ahli waris Ali ibnu Abi Thalib r.a yang masih kecil. Adapun jika di antara mereka terdapat orang yang sedang tidak ada di tempat, maka harus menunggu kepulangannya, karena ada kemungkinan ia memberikan maaf, sehingga di sini muncul syubhat, sementara qishas tidak bisa dilakukan jika masih ada unsur syubhat yang menyertainya.

Berbeda dengan anak kecil, karena kemungkinan pemberian maaf darinya adalah tidak mungkin diharapkan pada saat dilakukan pengambilan pemenuhan hak qishas, karena anak kecil belum memiliki kelayakan dan kompetensi untuk memberikan pemaafan. Menurut ulama Malikiyah, keharusan menunggu kepulangan orang yang sedang tidak ada di tempat adalah jika memang ia berada di suatu tempat yang dekat sekiranya jika pihak yang hadir ingin mengambil hak qishas, beritanya bisa sampai kepadanya. Adapun jika ia berada di tempat yang sangat jauh, tidak mungkin beritanya bisa sampai kepadanya seperti ia adalah orang yang menjadi tawanan musuh atau ia adalah orang hilang yang tidak diketahui keberadaan dan nasibnya, maka tidak perlu ditunggu.

Menurut ulama Hanafiah dan ulama Malikiah, ayah atau kakek bisa mengambil pemenuhan hak qishas atas nama si anak. Ulama Malikiah menambahkan bahwa kewenangan ini juga bisa diberikan kepada *washiy* (pihak yang ditunjuk untuk mengasuh dan mengelola harta anak yatim) juga.

[1000] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 243 dan halaman berikutnya; Ad-Duurul Mukhtaar, juz 5, hlm. 383; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 257; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 265.

[1001] Ini menurut ulama Malikiah adalah apabila penyakit gila yang dideritanya adalah permanen. Adapun jika penyakit gilanya itu bersifat temporal sehingga kadang-kadang ia sembuh, maka harus ditunggu hingga ia sadar dan sembuh, sebagaimana jika ia adalah orang yang sedang pingsan, maka ditunggu hingga sadar.

Sementara itu, Muhammad, Abu Yusuf, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1002] mengatakan, harus menunggu dan mereka yang dewasa atau yang ada di tempat tidak boleh langsung menuntut pemenuhan hak qishas, akan tetapi mereka harus menunggu sampai si anak itu baligh, atau sampai si gila itu sembuh, atau sampai orang yang sedang tidak ada di tempat itu pulang. Karena qishas adalah hak milik bersama di antara mereka dan salah satu di antara mereka tidak memiliki kewenangan sama sekali untuk membatalkan hak yang lain, maka oleh karena itu pengambilan pemenuhan hak qishas itu harus ditunda sampai si anak balig, sampai si gila sembuh, atau sampai orang yang sedang tidak hadir itu datang.

Seorang wali baik itu ayah atau kakek, *washiy*, atau pun hakim sama sekali tidak memiliki kewenangan untuk mengambil pemenuhan qishas itu atas nama si anak atau si gila. Karena penetapan hak qishas adalah bertujuan untuk mengambil balas, mengobati luka hati dan meredam amarah, sementara maksud dan tujuan ini tidak bisa terpenuhi jika tuntutan pemenuhan hak qishas itu dilakukan oleh orang lain, baik apakah itu wali, hakim, atau yang lainnya. Berbeda halnya dengan diyat, karena jika sanksi hukumnya adalah diyat, maka maksud dan tujuannya bisa tercapai dan terpenuhi meskipun yang mengambilnya adalah si ayah atau yang lainnya itu, bukan si anak atau si gila sendiri.

- **Mekanisme pelaksanaan eksekusi qishas**

Dalam hal ini ada dua versi pendapat seperti berikut,

1. Ulama Hanafiyah dan pendapat yang lebih sahih menurut ulama Hanabilah[1003] menyatakan bahwa eksekusi qishas mati tidak boleh dilakukan kecuali dengan menggunakan pedang,[1004] apakah kejahatan pembunuhan yang dilakukan terpidana adalah dengan menggunakan pedang dan lain sebagainya, dengan menggunakan sesuatu yang sesuatu itu sendiri memang sebenarnya diharamkan seperti sihir, tegukan minuman keras dan sodomi, dengan menggunakan benda tumpul seperti batu dan tongkat, dengan menggunakan cara penenggelaman, pembakaran, dengan cara peruntuhan tembok hingga menimpa korban, penyekapan, pencekikan, pemotongan suatu anggota tubuh korban kemudian menyabet lehernya, maupun dengan menggunakan bentuk-bentuk kejahatan terhadap korban selain yang disebutkan di atas lalu korban pun mati, serta telah memenuhi syarat-syarat qishas berdasarkan pendapat masing-masing madzhab sebagaimana yang sudah dijelaskan di bagian terdahulu.

   Oleh karena itu, barangsiapa yang memiliki hak untuk mengqishas, ia harus melakukannya dengan pedang, sehingga ketika terpidana pelaku pembunuhan itu melakukan pembunuhannya dengan menggunakan selain pedang, ia tetap dieksekusi dengan menggunakan pedang, tidak boleh dengan menggunakan cara yang sama

[1002] Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 265; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 40; Al-Mughni, juz 7, hlm. 740 dan halaman berikutnya; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 621.

[1003] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 245; Ad-Duurul Mukhtaar, juz 5, hlm. 382; Haasyiyah Asy-Syalabi 'ala Tabyiinil Haqaa'iq, juz 6, hlm. 98; Al-Mughni, juz 7, hlm. 685, 688; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 628.

[1004] Ulama Hanafiah mengatakan, yang dimaksud dengan pedang di sini adalah senjata.

seperti yang dilakukan oleh pelaku terhadap korban tersebut, karena itu merupakan bentuk *mutslah* (penyiksaan, menyiksa korban dengan memotong anggota tubuhnya, menyayat-nyayat tubuhnya dan lain sebagainya sebelum atau sesudah dibunuh, mutilasi), sementara tindakan *mutslah* adalah dilarang, karena *mutslah* menambah bentuk penyiksaan.

Akan tetapi, jika wali darah (wali korban yang berhak menuntut pemenuhan qishas) membunuh pelaku dengan melemparkannya ke dalam sumur, atau membunuhnya dengan menggunakan batu, atau dengan bentuk pembunuhan yang lain, maka ia dikenai hukuman *ta'zir* dan ia sudah dianggap telah mendapatkan pemenuhan haknya untuk mengqishas. Mereka melandaskan pendapat ini pada hadits,

لاَ قَوَدَ إِلاَّ بِالسَّيْفِ

"Tidak ada pelaksanaan eksekusi qawad (qishas) kecuali dengan menggunakan pedang."[1005]

2. Ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah[1006] mengatakan, terpidana hukuman qishas dieksekusi dengan cara yang sama dengan cara pembunuhan yang ia lakukan terhadap korban, baik itu dengan menggunakan benda tajam seperti besi atau pedang, dengan menggunakan benda tumpul seperti batu, dengan cara melemparkan korban dari tempat ketinggian, pembunuhan dengan cara mencekik, dengan cara menyekap dan tidak memberi makan dan minum, penenggelaman, pembakaran dan yang lainnya. Akan tetapi, apabila wali korban memang lebih memilih untuk menggunakan pedang, tidak menggunakan cara yang sama seperti yang digunakan oleh pelaku ketika membunuh korbannya, maka itu boleh bahkan lebih utama, sebagai bentuk sikap keluar dari sesuatu yang masih diperselisihkan menuju kepada sesuatu yang disepakati.

Menurut mereka, apabila pembunuhan yang dilakukan oleh pelaku adalah dengan menggunakan sihir atau dengan menggunakan minuman keras atau dengan sodomi, maka eksekusi qishasnya harus menggunakan pedang. Karena cara-cara seperti itu adalah suatu tindakan yang diharamkan, karena itu eksekusinya wajib dengan menggunakan pedang, tidak boleh dengan menggunakan cara-cara seperti itu.

Begitu juga, menurut ulama Malikiyah, eksekusi qishas juga harus dengan menggunakan pedang jika ketika cara pembunuhan yang dilakukan oleh pelaku terhadap korbannya juga digunakan untuk mengeksekusinya maka itu akan memperlama dirinya tersiksa menahan rasa sakit, atau ketika kasus pembunuhannya itu ditetapkan melalui mekanisme *al-qasaamah*. Sementara itu, jika kasus pembunuhannya dengan menggunakan api atau racun, ulama Malikiyah berbeda pendapat. Ada yang berpendapat, ia dieksekusi dengan pedang. Dan ada pula yang berpendapat, ia dieksekusi dengan cara yang sama seperti yang ia lakukan terhadap korban, yaitu dengan api atau racun, dan ini adalah pendapat madzhab Maliki yang masyhur.

Ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah melandaskan pendapat mereka di atas

---

[1005] HR. Ibnu Majah dan al-Bazzar dalam Musnad-nya, dan ia berkata, "Saya tidak mengetahui ada orang yang mengisnadkan hadits ini dengan pengisnadan yang lebih bagus dari isnad ini." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah, al-Baihaqi, dan ad-Daraquthni dari an-Nu'man Ibnu Basyir r.a melalui lebih dari satu jalur. Imam Ahmad mengatakan, sanad hadits ini tidak bagus.

[1006] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 265; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 396; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 369; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 44; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 186; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah karya Ibnu Jazi, hlm. 345.

pada sejumlah dalil dari Al-Qur`an, sunah, dan dalil nalar.

Adapun dalil dari Al-Qur`an, di antaranya adalah ayat,

"Jika kamu memberikan balasan, balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu." **(an-Nahl: 126)**

"Oleh sebab itu, barangsiapa yang menganiaya kamu, balaslah ia dengan balasan yang sama dengan penganiayaan yang ia lakukan terhadapmu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah, bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa." **(al-Baqarah: 194)**

"Balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa." **(asy-Syuuraa: 40)**

Sedangkan dalil dari sunah di antaranya adalah hadits,

مَنْ حَرَّقَ حَرَّقْنَاهُ وَمَنْ غَرَّقَ غَرَّقْنَاهُ

"Barangsiapa yang membakar, kami akan membakarnya dan barangsiapa menenggelamkan maka kami akan menenggelamkannya."[1007]

Juga berdasarkan hadits,

رَضَّ رَأْسَ يَهُودِيٍّ بَيْنَ حَجَرَيْنِ، كَانَ قَدْ قَتَلَ بِهِمَا جَارِيَةً مِنَ الأَنْصَارِ

"Bahwasanya nabi saw meremukkan kepala orang yahudi dengan kedua batu yang merupakan qishas karena dia telah membunuh seorang jariyah anshar dengan menggunakan dua batu."[1008]

Sedangkan secara nalar, qishas maknanya adalah *mumaatsalah* (keserupaan, kesepadanan) dalam tindakan. Oleh karena itu, qishas harus dilaksanakan terhadap pelaku dalam bentuk yang sama dengan tindakan yang ia lakukan terhadap korban. Kemudian, maksud dan tujuan qishas adalah mengambil balas, mengobati luka hati dan meredam kemarahan, sementara maksud dan tujuan yang diinginkan ini tidak bisa tercapai kecuali jika pelaku juga dibunuh dengan cara yang sama seperti yang ia lakukan terhadap korban. Adapun hadits yang melarang tindakan *mu-tslah* (penyiksaan, mutilasi), itu dipahami dalam konteks orang yang memang harus dibunuh, bukan orang yang dibunuh sebagai balasan hukuman setimpal.

- *Pelaksanaan eksekusi qishas yang dilakukan langsung oleh wali korban sendiri*

Pelaksanaan eksekusi qishas dengan pedang dan lain sebagainya terkadang dengan menggunakan jasa algojo spesialis apabila pihak yang berhak terhadap qishas tidak bersedia untuk melakukannya sendiri, atau terkadang dilakukan sendiri oleh wali darah (ahli waris korban yang berhak terhadap qishas). Akan tetapi, jika yang melakukan eksekusi adalah pihak yang berhak terhadap qishas sendiri, maka itu harus dengan pengawasan hakim. Karena prinsip syara' yang telah disepakati menyatakan, bahwa pelaksanaan eksekusi hukuman *hadd*, qishas dan hukuman *ta'zir* adalah termasuk fungsi dan kewenangan khusus imam, sehingga pada saat dilakukannya pelaksanaan hukuman disyaratkan harus dengan pengawasan imam.[1009]

[1007] HR. Al-Baihaqi di dalam Sunan-nya dari hadits al-Barra` Ibnu Azib r.a. Akan tetapi, di dalam sanad hadits ini terdapat perawi majhuul (yang tidak diketahui statusnya) seperti Bisyr dan yang lainnya.

[1008] HR. Al-Bukhari dan Muslim dari hadits Anas Ibnu Malik r.a.

[1009] Lihat, Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 96; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 389 dan halaman berikutnya; Hujjatullaah Al-Baalighah, juz 2, hlm. 132; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 354; Mughnil Muhtaaj, juz 2, hlm. 277 dan juz 4, hlm. 31; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 690; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 626; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 184; Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah karya Al-Mawardi, hlm. 14.

Keterlibatan langsung wali korban dalam pelaksanaan eksekusi qishas adalah sebagai salah satu cara meredam kesedihan, amarah dan kebenciannya, sehingga jiwanya pun terobati dan merasa tenang, juga bisa mencegah terjadinya konflik kekerasan antara anggota keluarganya dengan anggota keluarga terpidana. Allah swt. berfirman,

"Barangsiapa dibunuh secara zalim, sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan." **(Al-Israa`: 33)**

Apabila pelaku diserahkan kepada wali darah (wali korban, ahli waris korban yang memiliki hak qishas) untuk dilakukannya eksekusi qishas terhadapnya, hakim harus mewanti-wanti kepada wali darah itu agar jangan melakukan hal-hal yang tidak seharusnya terhadap pelaku, tidak boleh melakukan berbagai tindak penindasan terhadapnya dan tidak boleh memutilasinya setelah diqishas.[1010]

Berdasarkan hal ini, apabila wali darah ingin melakukan sendiri pelaksanaan eksekusi terhadap terpidana, maka disyaratkan dua hal,

1. Hal itu atas seizin imam. Jika tidak, ia dikenai hukuman *ta'zir.*
2. Qishas yang dilakukan adalah qishas mati (kasusnya adalah pembunuhan), bukan qishas untuk kasus kejahatan berupa pencederaan dan pemotongan anggota tubuh.

- *Eksekusi qishas (hukuman mati) dengan menggunakan alat selain pedang*

Karena tujuan dari penggunaan pedang dalam pelaksanaan eksekusi mati karena pedang adalah alat yang paling cepat untuk membunuh dan cara yang paling mudah dan simpel untuk meminimalisasi rasa sakit dan ketersiksaan. Karena itu, secara syara' tidak ada larangan untuk menggunakan alat atau cara lain yang lebih cepat dari pedang, lebih bisa meminimalisir rasa sakit dan lebih jauh dari kesan penyiksaan (*mutslah*), seperti *mifshalah* yang termasuk bentuk senjata tajam, kursi listrik yang bisa cepat membuat terpidana pingsan,[1011] dengan cara hukum gantung karena tidak ada darah yang teralirkan dan dimaksudkan untuk menghentikan kerja fungsi jantung, atau hukuman mati dengan menggunakan gas beracun tertentu yang mirip dengan obat bius.

- **Perkara-perkara yang bisa menggugurkan hukuman qishas**

Hukuman qishas bisa menjadi gugur karena salah satu dari empat hal berikut, yaitu, pelaku keburu meninggal dunia, adanya pemaafan, adanya kompromi damai (*shulh*), dan yang keempat adalah pelaku mewarisi hak qishas yang sedianya akan dilaksanakan terhadapnya.[1012] Penjelasan lebih lanjut adalah seperti berikut,

1. Pelaku meninggal dunia (objek qishas sudah tidak ada)

   Apabila terpidana hukuman qishas keburu meninggal dunia, atau ia dibunuh secara aniaya tanpa hak (tanpa alasan yang benar), atau ia dibunuh berdasarkan alasan yang benar karena ia murtad atau karena ia diqishas, maka qishas yang ada menjadi gugur, karena objek qishas adalah

---

[1010] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 259.

[1011] At-Tasyrii' Al-Jinaa'i Al-Islami, karya Abdul Qadir Audah, juz 2, hlm. 154, mengutip dari komisi fatwa Al-Azhar, Al-Madkhal Al-Fiqhi karya Az-Zarqa`, F/328.

[1012] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 246 dan halaman berikutnya; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 394; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 262 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 366 dan halaman berikutnya.

jiwa terpidana, sementara jiwanya sudah hilang melayang.

Dalam kondisi seperti ini, apakah di sini masih ada kewajiban membayar diyat yang diambilkan dari harta si terpidana yang telah mati itu ataukah tidak?

Ulama Hanafiah dan ulama Malikiyah[1013] mengatakan bahwa apabila qishas gugur karena si terpidana keburu meninggal dunia, maka tidak ada kewajiban diyat yang diambilkan dari harta peninggalan si terpidana. Karena qishas adalah sesuatu yang bersifat wajib 'ain atas si terpidana (maksudnya, menurut mereka, kasus pembunuhan sengaja hukumannya yang wajib hanya satu, yaitu qishas sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan di bagian terdahulu). Apabila si terpidana meninggal dunia, gugurlah wajib 'ain itu. Wali darah tidak bisa mengambil diyat kecuali atas kerelaan dan persetujuan si terpidana. Diyat tidak menjadi wajib kecuali atas persetujuan dan keinginan si terpidana.

Sementara itu, ulama Hanabilah[1014] mengatakan, ketika qishas menjadi gugur karena meninggalnya si terpidana, maka wali darah masih tetap memiliki hak untuk meminta diyat. Karena hukuman yang wajib untuk kasus pembunuhan sengaja adalah salah satu dari dua hal, yaitu qishas atau diyat, bukan qishas saja. Sehingga, apabila wali darah memilih untuk mengambil diyat, diyat itu menjadi wajib untuk dibayarkan sekalipun si terpidana tidak setuju.

Meskipun pendapat yang *raajih* dalam madzhab Syafi'i adalah, hukuman yang pasti dan wajib 'ain untuk kasus pembunuhan sengaja hanya qishas semata, hanya saja ulama Syafi'iyah mengatakan bahwa diyat menjadi ganti qishas ketika qishas itu gugur karena ada pemaafan atau yang lainnya seperti si terpidana meninggal dunia. Jika begitu, hak korban ganti tertetapkan di dalam diyat. Karena sesuatu yang tertanggung dengan dua sebab sebagai bentuk ganti, maka apabila salah satunya tidak bisa tercapai, maka yang satunya lagi adalah yang menjadi tertetapkan, seperti sesuatu yang memiliki padanan (*mitsli*).[1015]

Diyat menjadi wajib jika wali darah (wali korban) memilih dan berkeinginan untuk memberikan maaf dengan meminta ganti berupa diyat, bukan atas dasar persetujuan terpidana. Dengan demikian, nampak bahwa ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah menetapkan bahwa ketika terjadi kasus si terpidana hukuman qishas lebih dulu meninggal dunia, maka masih tetap ada kewajiban membayar diyat yang diambilkan dari harta peninggalan si terpidana.

2. Pemaafan

Pembicaraan seputar pemberian maaf oleh wali korban terhadap si terpidana hukuman qishas mencakup, pensyariatan memberi maaf, rukunnya, pengertian dan syarat-syaratnya, serta hukum-hukumnya.

Pensyari'atan memberi maaf

Boleh memberikan maaf dan tidak mengqishas terpidana, dan ini adalah yang lebih mulia daripada mengambil qishas.[1016] Hal ini berdasarkan ayat,

---

[1013] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 246 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 239.

[1014] Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 633.

[1015] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 48; Nihaayatul Muhtaaj, juz 7, hlm. 48; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 188, Al-Mughnii, juz 7, hlm. 742; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 633.

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, baginya siksa yang sangat pedih." **(al-Baqarah: 178)**

Dalam ayat lain, Allah swt. berfirman,

"Dan luka luka (pun) ada qishasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak qishas)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya." **(al-Maa`idah: 450)**

Dalam ayat lain, Allah swt. berfirman terkait masalah menggugurkan hak pada sesuatu dari mahar sebelum si suami mengumpuli si istri,

"Jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, bayarlah separuh dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika istri-istrimu itu memaafkan (tidak menuntutnya) atau dimaafkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pemaafan kamu itu lebih dekat kepada takwa." **(al-Baqarah: 237)**

Sedangkan dalil dari sunah di antaranya adalah perkataan Anas Ibnu Malik r.a,

مَا رُفِعَ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ شَيْءٌ فِيهِ الْقِصَاصُ إِلاَّ أَمَرَ فِيهِ بِالْعَفْوِ

"Tidaklah ada sesuatu yang di dalamnya ada ketentuan qishas yang dilaporkan kepada Rasulullah melainkan beliau selalu memerintahkan untuk memberikan maaf di dalamnya."[1016]

Diriwayatkan dari Abud Darda` r.a, ia berkata, "Saya mendengar Rasulullah saw. bersabda,

مَا مِنْ رَجُلٍ يُصَابُ بِشَيْءٍ فِي جَسَدِهِ فَيَتَصَدَّقُ بِهِ إِلاَّ رَفَعَهُ اللهُ بِهِ دَرَجَةً وَحَطَّ عَنْهُ بِهِ خَطِيئَةً

"Tidaklah seseorang yang terkena sesuatu musibah pada tubuhnya (dianiaya oleh seseorang yang menetapkan bagi dirinya hak untuk menuntut hukuman terhadap orang itu) lalu ia mensedekahkannya (memberikan maaf, melepaskan hak untuk menuntut hukuman itu) melainkan Allah mengangkat derajatnya satu derajat dan menghapuskan dari dirinya satu dosa."[1017]

Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a bahwasannya Rasulullah saw. bersabda,

مَا عَفَا رَجُلٌ عَنْ مَظْلَمَةٍ إِلاَّ زَادَهُ اللهُ بِهَا عِزًّا

"Tidaklah seseorang memberikan maaf atas suatu tindakan aniaya, melainkan Allah swt. memberikan tambahan kemuliaan kepadanya."[1018]

Keberadaan qishas yang bisa gugur dengan adanya pemaafan merupakan sebuah kesitimewaan tersendiri bagi hukum perundang-undangan Islam. Karena dengan begitu, kasus-kasus realisasi eksekusi hukuman yang sangat krusial ini bisa menjadi minimal, sekaligus maksud dan tujuan dari hukuman ini

[1016] HR. An-Nasa`i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad. Sanad hadits ini laa ba`sa bihi (tidak ada masalah).

[1017] HR. At-Tirmidzi dan Ibnu Majah. At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits ghariib dan saya tidak mengetahuinya kecuali dari jalur ini."

[1018] HR. Ahmad, Muslim dan At-Tirmidzi, dan ia memasukkan hadits ini ke dalam kategori hadits shahih.

tetap bisa tercapai, yaitu menjaga hak hidup, mencegah tradisi balas dendam, menghilangkan kemarahan, kebencian dan dendam kesumat dari dalam jiwa.

Rukun pemaafan

Yaitu, orang yang memaafkan berkata, "Saya memaafkan, saya gugurkan, saya bebaskan, atau saya hibahkan," dan lain sebagainya.[1019]

Pengertian pemaafan

Menurut ulama Hanafiah dan ulama Malikiah,[1020] *al-'afwu* atau pemaafan adalah, menggugurkan qishas secara cuma-cuma. Adapun melepaskan hak qishas sebagai imbalan diyat, ini masuk kategori *shulh* (kompromi, kesepakatan damai), bukan pemaafan. Karena langkah wali korban yang melepaskan hak qishas sebagai imbalan diyat tidak bisa terlaksana dan berlaku efektif kecuali jika si terpidana menerima dan setuju untuk membayar diyat. Sehingga menurut mereka, diyat tidak bisa tertetapkan kecuali dengan kesepakatan kedua belah pihak, yaitu wali korban dan si terpidana. Jadi, yang bisa dilakukan oleh wali korban hanyalah mengambil qishas, atau memberikan maaf tanpa diyat kecuali jika si terpidana rela dan setuju untuk memberi diyat.

Sedangkan pemaafan menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1021] adalah, melepas hak qishas secara cuma-cuma atau melepas hak qishas dan beralih kepada diyat. Jadi, wali darah (wali korban) bisa memilih, antara mengambil hak qishas, atau mengambil diyat, baik apakah si terpidana setuju maupun tidak. Hal ini berdasarkan hadits,

وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَيْنَ أَنْ يَأْخُذَ الدِّيَةَ وَبَيْنَ أَنْ يَعْفُوَ

"Barangsiapa mempunyai (keluarga) yang dibunuh, maka ia boleh memilih salah satu di antara dua pilihan, boleh ia mengambil diyat, atau mengambil qishas."

Syarat-syarat pemaafan

Ada dua syarat yang harus terpenuhi dalam pemaafan, yaitu,[1022]

1. Pihak yang memberi maaf adalah orang baligh dan berakal.

   Pemaafan anak kecil atau orang gila adalah tidak sah. Karena pemaafan adalah bentuk pen-*tasharuf*-an yang murni merugikan bagi mereka berdua. Oleh karena itu, mereka tidak memiliki kewenangan untuk melakukannya, sama seperti talak dan hibah.

2. Pemaafan itu diberikan oleh pihak pemilik hak qishas, karena pemaafan adalah menggugurkan hak, dan pengguguran hak oleh pihak yang tidak sebagai pemilik hak itu tentunya tidak bisa diterima.

   Pihak pemilik hak untuk memberikan pemaafan adalah ahli waris baik laki-laki maupun perempuan menurut jumhur, sedangkan menurut ulama Malikiah hanya kerabat ashabah laki-laki.

   Berarti pihak yang tidak memiliki hak untuk memberikan pemaafan adalah, orang luar selain ahli waris menurut jumhur. Sedangkan menurut ulama Malikiah adalah selain kerabat ashabah laki-laki. Begitu juga ayah atau kakek menyangkut

[1019] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 246.
[1020] Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 107 dan halaman berikutnya, 113; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 247; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 394; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 262; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 368.
[1021] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 49; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 633.
[1022] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 246; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 395; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 258 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 48; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 634; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 743.

hak qishas milik si anak yang masih kecil juga tidak memiliki hak dan kewenangan untuk memberikan maaf atas nama si anak menurut ulama Hanafiyah dan ulama Malikiyah. Karena si anak adalah si pemilik hak, sementara ayahnya atau kakeknya hanya memiliki kewenangan untuk mengambil qishas saja atas nama si anak.

Sedangkan untuk pemberian maaf, mereka berdua tidak memiliki kewenangan untuk melakukannya atas nama si anak. Karena pemberian maaf adalah bentuk pen-*tasharuf*-an yang murni merugikan, maka oleh karena itu, mereka berdua tidak memiliki kewenangan untuk melakukannya atas nama si anak, dan hanya si anaklah satu-satunya yang berhak untuk memberikan maaf setelah ia balig, bahkan hakim sendiri sekalipun tidak memiliki kewenangan untuk memberikan maaf atas nama si anak. Sebabnya, karena pemaafan artinya adalah melepas hak secara cuma-cuma.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah memperbolehkan si ayah, si kakek, atau hakim untuk memberikan pemaafan atas nama si anak, namun dengan syarat pemaafan itu tidak cuma-cuma, akan tetapi dengan adanya kompensasi berupa harta.

Hukum-hukum pemaafan

a. Pengaruh atau implikasi pemaafan pada pengguguran qishas dan diyat.

Menurut ulama Hanafiyah dan ulama Malikiyah,[1023] implikasi atau konsekuensi pemberiaan maaf adalah pengguguran qishas secara cuma-cuma. Pihak yang memberi maaf tidak memiliki hak untuk mengambil diyat kecuali melalui jalur kesepakatan damai atau kompromi (*shulh*), yakni supaya ia tetap bisa mendapatkan diyat, maka harus melakukan kesepakatan terlebih dahulu dengan si terpidana bahwa ia setuju untuk membayar diyat. Karena hukuman yang bersifat wajib 'ain dan tertentu untuk kasus pembunuhan sengaja menurut mereka hanyalah qishas saja. Akan tetapi, meskipun begitu wajib 'ainnya qishas ini tidak lantas menafikkan bahwa si wali boleh untuk memberikan maaf secara cuma-cuma, atau mengambil diyat dengan persetujuan si terpidana.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1024] mengatakan, wali korban memiliki hak mutlak dalam pemberian maaf. Apabila ia memilih memberi maaf untuk tidak mengambil qishas, gugurlah qishas itu. Jika ia memilih memberi maaf dengan ganti berupa diyat, mau tidak mau si terpidana harus menerima itu dan ia harus membayar diyat tersebut.

Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari Mujahid dan yang lainnya, "Dalam syariat Nabi Musa hanya ada qishas saja bagi mereka, sementara itu dalam syariat Nabi Isa hanya ada diyat saja, lalu Allah memberikan keringanan kepada umat ini (umat Islam) dan memberinya kebebasan memilih antara dua hal tersebut, yaitu qishas ataukah diyat." Karena hanya menetapkan dan mewajibkan salah satunya saja tentunya itu mengandung *masyaqqah* (berat), juga karena si terpidana statusnya adalah orang yang terhukum, sehingga persetujuannya tidak diperhitungkan.

[1023] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 247; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 239 dan halaman berikutnya.

[1024] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 48; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 743; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 633 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 188.

Apabila wali korban memberikan maaf secara mutlak tanpa menyinggung-nyinggung masalah diyat apakah ia memintanya ataukah tidak, maka pendapat madzhab Syafi'iyah mengatakan, jika begitu, tidak ada diyat. Karena yang menjadi wajib secara tertentu (wajib 'ain) yakni tindakan pembunuhan sengaja dengan hukuman qishas berdasarkan pendapat yang *raajih* menurut ulama Syafi'iyah, bukan diyat. Sementara pemaafan maknanya adalah pengguguran sesuatu yang sudah tetap dan positif bukannya menetapkan sesuatu yang tidak ada.

Begitu juga dengan ulama Malikiyah, mereka berpendapat bahwa di sini tidak ada diyat untuk wali yang memberi maaf secara mutlak itu, kecuali jika ada indikasi tertentu yang menunjukkan sepertinya ia menginginkan diyat. Jika demikian, ia diminta untuk bersumpah guna menetapkan dan memastikan keinginannya yang sebenarnya, apakah memang benar ia menginginkan diyat ataukah tidak.[1025]

Sementara itu, menurut ulama Hanabilah, dalam kasus seperti di atas (wali korban memberikan maaf secara mutlak tanpa menyinggung-nginggung masalah diyat apakah ia memintanya ataukah tidak) tetap ada kewajiban diyat, karena pemaafan itu tentunya adalah pemaafan untuk tidak mengqishas, karena pemaafan adalah sebagai bandingannya balas dendam, sementara balas dendamnya adalah dengan membunuh (mengqishas). Juga berdasarkan ayat,

"Barangsiapa yang mendapat maaf dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula)." **(al-Baqarah: 178)**

Yakni, mengikuti harta (diyat), dan ini memberikan suatu pemahaman bahwa diyat menjadi wajib dengan adanya pemaafan.[1026]

b. Efek pemaafan terhadap hak orang lain (selain yang memaafkan) ketika wali darah berjumlah lebih dari satu, atau wali darah hanya satu orang.

Apabila wali darah memberikan maaf dan jumlah wali darah hanya satu orang, maka itu sudah memiliki implikasi, yaitu apabila pemaafan itu dalam bentuk mutlak, maka implikasinya berarti darah si terpidana berubah menjadi terlindungi, sehingga apabila si wali itu mencabut dan menganulir kembali pemaafan itu dan membunuh si terpidana, maka si wali dianggap telah melakukan tindak pidana pembunuhan sengaja, berdasarkan keumuman hukum perundang-undangan dan ayat-ayat qishas yang tidak membedakan antara individu dengan individu yang lain dan tidak pula membedakan antara suatu kondisi dengan kondisi yang lain. Karena

[1025] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 240.

[1026] Lalu, apakah pemaafan kepada terpidana itu hanya membebaskan dirinya di dunia saja, ataukah ia juga terbebas dari urusan pertanggung jawabannya kepada Allah swt? Ulama Hanafiah mengatakan, dengan adanya pemaafan itu, maka si terpidana terbebas dari qishas dan diyat, akan tetapi ia tetap tida bisa terbebas dari kezalimannya, meskipun dengan tobat sekalipun, karena masih ada hak si korban yang terkait dengan dirinya. Efek tobat hanya terhadap pengguguran tindakan penganiayaan si terpidana terhadap dirinya sendiri dengan dirinya bernai melakukan kemaksiatan membunuh (maksudnya, dengan dirinya melakukan kemaksiatan itu, maka berarti ia juga menzalimi dirinya sendiri, dan kezaliman inilah yang bisa gugur dengan dirinya bertobat. Sedangkan penganiayaan dan kezaliman yang ia lakukan terhadap si korban, itu tetap belum bisa gugur dengan tobat, karena itu menyangkut hak Adami si korban yang dibunuhnya). Sementara itu, jumhur berpendapat bahwa dengan adanya pemaafan itu, maka si terpidana sudah terbebas baik di dunia maupun di akhirat. Lihat, Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 389.

dengan adanya pemaafan tersebut, berarti status si terpidana telah berubah menjadi orang yang terlindungi darahnya.[1027]

Apabila pemaafan itu dibarengi dengan ketentuan pembayaran diyat, si terpidana wajib untuk membayar diyat itu jika memang penetapan diyat itu berdasarkan persetujuan si terpidana menurut ulama Hanafiyah dan ulama Malikiyah, atau meski tanpa persetujuan si terpidana menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan di bagian terdahulu.

Adapun jika wali darah berjumlah lebih dari satu orang, lalu ada salah seorang di antara mereka memberikan maaf, maka qishas berarti gugur dari diri si terpidana, karena qishas adalah sesuatu yang satu dan tidak bisa terbagi-bagi, sehingga tidak bisa dibayangkan ada sebagiannya yang terpenuhi dan sebagiannya lagi tidak, dan bagi para wali yang lain tetap memiliki hak bagian mereka dari diyat.

Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan dari sekelompok sahabat, yaitu Umar ibnul Khaththab r.a, Abdullah Ibnu Mas'ud r.a, dan Abdullah ibnu Abbas r.a, bahwasannya dalam kasus ada sebagian wali yang memberikan maaf, para sahabat itu menetapkan bahwa sebagian para wali yang lain yang tidak memberikan maaf itu tetap memiliki hak bagian mereka dari diyat. Sedangkan untuk si wali yang memberikan maaf, maka apabila ia memaafkan dengan meminta diyat, ia juga mendapatkan bagiannya dari diyat. Namun jika ia memaafkan secara cuma-cuma, ia tidak mendapatkan apa-apa.

Akan tetapi menurut ulama Malikiyah, gugurnya qishas karena ada pemaafan dari salah seorang wali itu dengan syarat dan ketentuan bahwa si wali yang memberikan maaf itu sepadan tingkatan kekerabatannya dengan para wali yang lain atau lebih tinggi tingkatannya atau lebih tinggi status keberhakannya. Apabila ia lebih rendah tingkatannya atau status keberhakannya dibanding para wali yang lain yang tidak memaafkan, seperti saudara laki-laki se-ibu dengan saudara laki-laki seayah, maka pemaafannya itu tidak diperhitungkan.[1028]

Apabila ada salah seorang dari para wali darah memberikan maaf, lalu ada salah seorang dari wali darah yang lainnya membunuh si terpidana, maka tidak ada qishas atas si wali darah yang membunuh si terpidana itu menurut ulama Hanafiyah[1029] karena adanya unsur syubhat apabila memang si wali yang membunuh si terpidana itu tidak mengetahui kalau ada wali lain yang telah memberikan maaf, atau tahu kalau ada wali lain yang telah memberikan maaf namun ia tidak tahu kalau membunuh si terpidana yang telah dimaafkan itu diharamkan.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah, ulama Hanabilah dan Zufar[1030] mengatakan, si wali yang membunuh si terpidana itu dikenai hukuman qishas apabila memang ia sudahtahu kalau ada wali lain yang telah memberikan maaf, karena dengan begitu

---

[1027] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 247; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 394; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 240; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 366 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 745; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 634; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 188.

[1028] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 247; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 261 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 364; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 744; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 634; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 189.

[1029] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 248.

[1030] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 248; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 41; Syarh Al-Mahalli 'ala Al-Minhaaj, juz 4, hlm. 122; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 744; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 633; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 184.

berarti ia telah membunuh jiwa tanpa hak (tanpa alasan yang benar), karena keterlindungan darah (*'ishmah*) si terpidana telah kembali lagi kepadanya dengan adanya pemaafan tersebut.

c. Setelah wali korban memaafkan si terpidana, apakah masih ada suatu hak untuk sultan (penguasa, pemerintah) terhadap si terpidana itu?

Apabila wali korban telah memberikan maaf secara mutlak kepada si terpidana tindak pidana pembunuhan sengaja, maka pemaafan itu sah. Menurut ulama Hanafiyah dan ulama Malikiah, sultan masih memiliki hak untuk menghukum *ta'zir* si terpidana. Karena qishas mengandung dua unsur, yaitu hak Allah swt. (baca: hak masyarakat umum, hak umum, hak publik) dan hak korban. Selanjutnya, ulama Malikiyah menjelaskan tentang bentuk hukuman *ta'zir* tersebut dengan mengatakan, apabila wali darah[1031] telah memberikan maaf kepada si terpidana tindak pidana pembunuhan sengaja, sultan masih memiliki hak untuk menghukum *ta'zir* si terpidana, yaitu menderanya sebanyak seratus kali dan memenjarakannya selama satu tahun.[1032]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, apabila terpidana dimaafkan secara mutlak, pemaafan itu sah dan tidak ada hukuman lain atas dirinya.[1033] Al-Mawardi mengatakan,[1034] yang *azhhar* adalah pemimpin tetap berhak untuk menjatuhkan hukuman *ta'zir* terhadap terpidana yang telah dimaafkan dalam kasus kejahatan dengan ancaman hukuman *hadd*. Karena rehabilitasi, pelurusan, dan perbaikan adalah termasuk bagian dari hak-hak kemashlahatan umum.

Abu Ya'la Al-Hanbali[1035] mengatakan seputar masalah hak legal pemerintah untuk melakukan rehabilitasi, perbaikan dan pelurusan perilaku, bahwa zahir pernyataan Imam Ahmad menunjukkan bahwa hukuman sudah gugur dari diri si terpidana tersebut. Namun ada kemungkinan tidak gugur, sehingga pemerintah tetap bisa menghukum *ta'zir* si terpidana untuk meluruskan dan memperbaiki perilakunya.[1036]

d. Pemaafan oleh si korban pembunuhan sengaja itu sendiri sebelum ia meninggal dunia.

Apabila sebelum meninggal dunia, si korban pembunuhan memaafkan si pelaku yang membunuhnya itu. Dalam hal ini ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan,[1037] bahwa qishas menjadi gugur dari diri si pelaku dan tidak ada kewajiban membayar diyat kepada ahli waris si korban setelah itu, yakni dengan kata lain, tidak ada qishas dan tidak ada diyat, akan tetapi darah si korban adalah sia-sia, karena adanya izin pada pengaliran darahnya itu, sebab ia telah menggugurkan haknya atas keinginan dan kemauannya sendiri. Allah swt. berfirman,

---

[1031] Wali darah, sebagaimana yang telah kita ketahui adalah, ahli waris korban sesuai dengan urutan dan tingkatan waris dan al-Hajb bahkan suami atau isteri sekalipun menurut ulama Hanafiah, ulama Syafi'iah dan ulama Hanabilah. Sementara itu, ulama Malikiah mengatakan, bahwa wali darah adalah para kerabat laki-laki 'ashabah tanpa memasukkan anak perempuan, saudara perempuan dan suami atau isteri. Lihat, Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 346.

[1032] At-Talwiih 'ala At-Taudhiih, juz 2, hlm. 155; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 396.

[1033] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 745.

[1034] Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah, hlm. 229.

[1035] Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah, hlm. 266.

[1036] Lihat kitab Nazhariyyah Adh-Dhamaan hlm. 309-311, Al-Mas`uuliyyah Al-Madaniyyah wa Al-Jinaa`iyyah karya Syaikh Mahmud Syaltut, hlm. 51 dan berikutnya.

[1037] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 249; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 50; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 750.

"Barangsiapa yang melepaskan (hak qishas)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. **(al-Maa`idah: 45)**

Yakni sebelum meninggal dunia, si korban "menyedekahkan" darahnya ketika ia dicederai.

Sementara itu, ulama Malikiyah[1038] mengatakan, seandainya si korban berkata kepada orang yang membunuhnya, "Jika kamu membunuhku, aku membebaskanmu," atau setelah dilukai dan sebelum "dikirim" menjemput kematiannya, ia berkata, "Aku membebaskanmu dari darahku," maka si pelaku tetap tidak bisa bebas, akan tetapi pihak wali darah tetap berhak untuk menuntut qishas, karena dalam hal ini si korban berarti menggugurkan suatu hak sebelum hak itu muncul dan positif. Adapun jika si korban membebaskan si pelaku setelah si pelaku "mengirimnya" menjemput kematiannya, atau si korban berkata kepadanya, "Apabila aku mati, maka aku membebaskanmu," di sini si pelaku terbebas, karena dengan begitu berarti si korban menggugurkan sesuatu setelah sesuatu itu muncul dan positif keberadaannya, namun disyaratkan perkataannya ini ia ucapkan setelah si pelaku "mengirimnya" menjemput kematian.

Adapun pemaafan oleh si korban pembunuhan tersalah kepada si pelaku dari kewajiban diyat, maka menurut madzhab-madzhab yang ada, realisasi diyat yang gugur itu adalah dari sepertiga hartanya.[1039]

3. *Shulh (kompromi, kesepakatan damai dengan suatu imbalan)*

Boleh melakukan kesepakatan damai terhadap qishas (maksudnya, dengan *al-mushaalah 'anhu* berupa hak qishas) berdasarkan kesepakatan fuqaha, dan dengan begitu qishas yang ada menjadi gugur, baik penggantinya (*al-mushaalah bihi, al-mushaalah 'alaihi*) lebih banyak dari diyat, sama, atau lebih sedikit dari diyat,[1040] juga baik apakah bersifat tunai atau ditangguhkan, juga baik berupa sesuatu yang sejenis dengan diyat maupun yang berbeda jenisnya dengan jenis diyat, dengan syarat adanya qabul (persetujuan) dari si terpidana, karena qishas bukanlah harta.[1041] Adapun kesepakatan damai dengan *al-mushaalah 'anhu* berupa diyat, tidak boleh dengan pengganti (*al-mushaalah 'alaihi*) yang lebih banyak dari diyat agar kedua belah pihak tidak terjatuh ke dalam riba.

Shulh artinya adalah pengguguran dengan suatu imbalan kompensasi. Adapun pemaafan, terkadang bisa secara cuma-cuma, atau terkadang bisa dengan suatu imbalan kompensasi harta. Akan tetapi, apabila pemaafan dari qishas itu diberikan dengan ganti meminta diyat, maka ulama Hanafiyah dan ulama Malikiyah menilainya sebagai bentuk *shulh*, bukan lagi pemaafan. Namun menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, pemaafan dengan ganti meminta diyat juga tetap disebut pemaafan dengan imbalan kompensasi. Agama secara umum sangat menganjurkan untuk bersedia melakukan *shulh* (kesedih-

---

1038 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 240; Fathul 'Aliy Al-Maalik, juz 1, hlm. 322.

1039 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 249.

1040 Apabila pihak yang memiliki hak atas diyat adalah orang idiot, maka ayahnya boleh melakukan kesepakatan damai atas nama si anak dengan pengganti yang lebih banyak dari diyat atau sama, namun tidak boleh jika lebih sedikit. Lihat, Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 382.

1041 Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 394; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 263; Asy-Syarhush Shaghiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 368; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 49; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 634.

an untuk melakukan kompromi damai) dalam ayat,

"Perdamaian itu lebih baik (bagi mereka)." **(an-Nisaa`: 128)**

Rasulullah saw. bersabda,

اَلصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ إِلاَّ صُلْحًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلاَلاً

"Shulh (kesediaan melakukan kompromi damai) hukumnya boleh di antara kaum Muslimin, kecuali shulh yang mengharamkan sesuatu yang halal atau menghalalkan sesuatu yang haram."[1042]

Sunah menunjukkan pensyariatan *shulh* menyangkut masalah darah untuk menggugurkan qishas, berdasarkan sabda Rasulullah saw. berikut,

مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا دُفِعَ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ فَإِنْ شَاءُوا قَتَلُوا وَإِنْ شَاءُوا أَخَذُوا الدِّيَةَ وَهِيَ ثَلاَثُونَ حِقَّةً وَثَلاَثُونَ جَذَعَةً وَأَرْبَعُونَ خَلِفَةً وَمَا صَالَحُوا عَلَيْهِ فَهُوَ لَهُمْ وَذَلِكَ لِتَشْدِيدِ الْعَقْلِ

"Barangsiapa melakukan tindak kriminal pembunuhan terencana (sengaja), maka ia diserahkan kepada para wali korban yang dibunuh. Mereka bisa memilih antara menuntut hukuman mati atau mengambil diyat, yaitu tiga puluh ekor unta hiqqah (unta betina yang memasuki usia 4 tahun), tiga puluh ekor unta jadza'ah (unta betina yang memasuki usia 5 tahun) dan empat puluh ekor unta betina yang sedang bunting. Sesuatu yang mereka melakukan kesepakatan shulh dengannya, maka itu milik mereka.[1043] *Ini adalah sebagai bentuk pemberatan diyat."*

Hukum *shulh* sama seperti hukum pemaafan, sehingga barangsiapa memiliki kewenangan dan kelayakan untuk memberikan pemaafan, maka ia juga memiliki kewenangan dan kelayakan untuk melakukan kesepakatan *shulh*. Efek atau implikasi kesepakatan *shulh* juga sama seperti efek pemaafan dalam hal pengguguran qishas. Apabila jumlah wali darah lebih dari satu, lalu ada salah seorang di antara mereka yang melakukan kesepakatan *shulh* dengan imbalan kompensasi suatu harta, maka gugurlah qishas dan hak para wali darah yang lain berpindah ke harta itu.

Apabila ada salah seorang di antara mereka membunuh si terpidana setelah dilakukannya kesepakatan *shulh*, ia dianggap telah melakukan tindak pidana pembunuhan sengaja terhadap si terpidana tersebut, akan tetapi ia tidak terkena ancaman hukum qishas menurut ulama Hanafiyah selain Zufar, sedangkan menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, ia terkena ancaman hukuman qishas.

Fuqaha sepakat, apabila orang yang memiliki hak qishas atau diyat adalah anak kecil atau orang gila, maka apabila wali si anak kecil atau orang gila itu melakukan kesepakatan *shulh* atas nama si anak atau si gila itu, kesepakatan *shulh* itu harus dengan imbalan kompensasi harta, tidak boleh tanpa dengan imbalan kompensasi harta, juga tidak boleh dengan imbalan kompensasi harta dengan jumlah yang lebih sedikit dari besaran diyat.

1042 HR. Abu Dawud, Hakim, dan Ibnu Hibban dari Abu Hurairah r.a dan dimasukkan ke dalam kategori hadits sahih oleh Ibnu Hibban. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Hakim dari Amr Ibnu Auf r.a.

1043 HR. At-Tirmidzi, dan ia mengatakan bahwa ini adalah hadits hasan ghariib.

Begitu juga jika yang melakukan kesepakatan *shulh* itu adalah hakim. Karena wali si anak kecil dan orang gila atau hakim tidak memiliki kewenangan untuk menggugurkan hak si anak atau si gila tersebut. Juga, jika kesepakatan *shulh* itu adalah tanpa dengan imbalan kompensasi berupa harta atau dengan imbalan kompensasi harta akan tetapi dengan jumlah yang lebih sedikit dari besaran diyat, adalah suatu pen*tasharuf*an yang tidak mengandung kemashlahatan untuk si anak atau si gila.

Sedangkan menurut ulama Malikiyah dan ulama Hanafiah, apabila kesepakatan *shulh* itu dengan imbalan kompensasi harta namun dengan jumlah yang lebih sedikit dari besaran diyat, kesepakatan *shulh* itu tetap sah, sedangkan kekurangannya masih tetap berada dalam tanggungan si terpidana, sehingga menurut ulama Malikiyah, si anak kecil itu jika kelak sudah balig, ia bisa menagihnya kepada si terpidana itu jika memang si terpidana memiliki kondisi ekonomi lapang (kaya).[1044]

4. *Terwarisinya hak qishas*

Qishas menjadi gugur apabila misalnya si A memiliki hak untuk mengqishas si B atas tindak pidana pembunuhan sengaja yang ia lakukan, lalu si A meninggal dunia dan hak qishas itu ternyata yang mewarisinya adalah si B sendiri secara keseluruhannya atau sebagiannya, atau hak qishas itu diwarisi oleh orang yang tidak boleh mengqishas si B, yaitu anak si B sendiri.[1045] Jadi, di sini ada dua bentuk gambaran gugurnya qishas karena terwarisinya hak qishas,

a. Contoh si pelaku pembunuhan mewarisi hak qishas yang sedianya dilakukan terhadapnya adalah, ada seorang ayah sebut saja si A memiliki dua anak sebut saja si B dan si C, lalu si B membunuh si A, sehingga di sini si C memiliki hak qishas terhadap saudaranya yang bernama si B itu yang telah membunuh sang ayah (si A), kemudian si C meninggal dunia, sementara si C tidak memiliki ahli waris selain saudaranya yang bernama si B yang telah membunuh sang ayah tersebut, sehingga di sini si B mewarisi darah dirinya sendiri dari saudaranya yang bernama si C itu, maka menjadi gugurlah qishas dari dirinya (si B). Karena qishas adalah sesuatu yang tidak bisa terbagi-bagi, sementara tidak bisa satu orang berposisi sebagai penuntut sekaligus tertuntut.

   Begitu juga, qishas menjadi gugur ketika si pelaku pembunuhan mewarisi sebagian hak qishas yang ada, seperti si pelaku mewarisi salah satu dari para ahli waris korban yang ia bunuh, dan di sini para ahli waris yang lainnya itu memiliki hak bagian dari diyat (misalnya, ada seseorang sebut saja si A membunuh si B, sementara si B memiliki beberapa ahli waris yang memiliki hak qishas terhadap si A, sebut saja mereka adalah si C, si D dan si E, lalu ada salah satu di antara mereka sebut saja si C meninggal dunia dan ahli warisnya adalah si pelaku pembunuhan sendiri yaitu si A, maka di sini qishas menjadi gugur dari diri si A, sedangkan para ahli waris si B lainnya yaitu si D dan si E tetap berhak mendapatkan bagian mereka dari diyat).

b. Contoh hak qishas yang ada diwarisi oleh

[1044] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 382; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 258 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 753; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 634; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 188.

[1045] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 251; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 262; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 368; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 668; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 18 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 174.

seseorang yang tidak boleh mengqishas si pelaku pembunuhan adalah, ada pasangan suami istri yang dikaruniai seorang anak (laki-laki atau perempuan), lalu si istri membunuh suaminya, maka di sini qishas gugur dari diri si istri, karena di sini si anak lah yang memiliki hak qishas terhadapnya, sementara seorang anak tidak bisa mengqishas orang tuanya sendiri, dengan dalil, seandainya ada orang tua melakukan penganiayaan terhadap anaknya dengan cara membunuhnya, maka orang tua itu tidak bisa diqishas. Hal ini berdasarkan hadits, *"Orang tua tidak diqishas karena membunuh anaknya."* Jika orang tua tidak diqishas karena membunuh anaknya sendiri, secara prioritas, jika si anak memiliki hak qishas terhadap orang tuanya sendiri, maka tentunya hak qishasnya terhadap orang tuanya itu tentunya juga tidak bisa dilakukan, karena jika korbannya si anak sendiri saja, orang tuanya tidak bisa diqishas, apalagi jika korbannya bukanlah si anak sendiri.

Begitu juga, qishas tersebut juga tetap menjadi gugur ketika yang dibunuh itu (yaitu dalam contoh kasus di atas adalah si suami) memiliki anak lain atau ahli waris lain. Karena jika seandainya qishas di sini tertetapkan, maka berarti yang tertetapkan adalah sebagiannya saja, dan hal itu tidak bisa terjadi (karena qishas adalah sesuatu yang tidak bisa dibagi-bagi). Jika sebagiannya tidak bisa tertetapkan, secara otomatis gugur secara keseluruhan, karena sekali lagi, qishas adalah sesuatu yang tidak bisa dibagi-bagi, sehingga masalahnya seolah-olah seperti ada sebagian dari para pemilik hak qishas memaafkan dan melepaskan bagiannya dari hak tersebut.

b. Hukuman pokok yang kedua untuk tindak pidana pembunuhan sengaja menurut ulama Syafi'iah, yaitu kafarat

Pemberlakuan kafarat tersebutkan dalam Al-Qur`an terkait kasus pembunuhan tersalah, yaitu ayat,

"Barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. Jika ia (si terbunuh) dari kaum yang memusuhimu, namun ia (si terbunuh) adalah mukmin, hendaklah si pembunuh memerdekakan hamba-sahaya yang beriman. Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, hendaklah si pembunuh membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman. Barangsiapa yang tidak memperolehnya, maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut untuk penerimaan tobat dari pada Allah. Dan adalah Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana." **(An-Nisaa`: 92)**

Yang wajib adalah memerdekakan budak yang beriman jika memang ada (dan mampu untuk memerdekakannya), namun jika tidak ada, maka puasa dua bulan secara berturut-turut. Lalu, apakah tindak pidana pembunuhan sengaja juga diqiyaskan dengan tindak pembunuhan tersalah dalam hal kewajiban untuk membayar kafarat ataukah tidak? Dalam hal ini terdapat dua atau tiga pendapat fuqaha.

a. Jumhur fuqaha[1046] (selain ulama Syafi'iyah) berpendapat, tidak ada kewajiban kafarat dalam tindak pembunuhan sengaja. Karena qiyas tidak bisa diberlakukan dalam ma-

[1046] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 251; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 410; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 96; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 348; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 65.

salah kafarat, sebab kafarat termasuk perkara yang telah ditetapkan dan ditentukan bentuk dan ukurannya oleh syara' dan bersifat *ta'abbudi*, sehingga pemberlakuan kafarat hanya terbatas pada perkara-perkara yang memang telah ditentukan oleh syara' sebagai objek kafarat tersebut.

Di sini, nash Al-Qur`an hanya menjelaskan bahwa kafarat tersebut hanya berlaku untuk kasus pembunuhan tersalah saja untuk memperbaiki dan menambal dosa yang dilakukan tanpa sengaja. Adapun pembunuhan sengaja, balasannya adalah Jahannam, karena pembunuhan sengaja termasuk salah satu dosa besar dan Al-Qur`an sama sekali tidak menyatakan adanya kewajiban kafarat di dalamnya, maka nash ini memberikan pengertian konotasi yang menunjukkan bahwa tidak ada kafarat dalam tindak pembunuhan sengaja. Seandainya memang kafarat adalah wajib untuk tindak pembunuhan sengaja, tentunya Al-Qur`an akan menjelaskannya, karena konteks yang ada menghendaki adanya penjelasan.

Pembunuhan sengaja mewajibkan hukuman qishas, sehingga tidak ada kewajiban kafarat di dalamnya sama seperti tindak pidana perzinaan yang dilakukan oleh orang yang berstatus *muhshan*.

Hal ini juga ditunjukkan oleh sebuah hadits bahwa Suwaid Ibnush Shamit membunuh seorang laki-laki. Lalu Rasulullah saw. mewajibkan hukuman qishas atas dirinya dan tidak mewajibkan kafarat. Juga, hadits yang menceritakan bahwa Amr ibnu Umayyah adh-Dhamri membunuh dua orang laki-laki pada masa Rasulullah saw. lalu beliau pun menetapkan qishas dan tidak mewajibkan kafarat.[1047]

b. Sementara itu, ulama Syafi'iyah[1048] mengatakan, ada kewajiban kafarat atas setiap pelaku tindak pembunuhan, baik ia orang baligh, anak kecil, orang gila, budak, maupun kafir dzimmi, juga baik apakah pembunuhan itu adalah pembunuhan sengaja, tersalah, pembunuhan dengan sebab (pembunuhan secara tidak langsung), maupun pembunuhan mirip sengaja. Ada kewajiban kafarat, apakah pelaku adalah orang dewasa dan berakal maupun anak kecil atau orang gila, baik ia adalah seorang muslim maupun kafir dzimmi, baik apa-kah ia adalah pelaku asli maupun pelaku yang ikut terlibat (*syariik*), baik apakah itu adalah pembunuhan secara langsung maupun pembunuhan dengan sebab (pembu-nuhan secara tidak langsung), apakah si korban yang dibunuh adalah seorang muslim meskipun berada di *daarul harb*, orang kafir dzimmi, maupun orang asing meskipun pembunuhan itu melibatkan si korban sendiri. Namun kafarat tidak wajib dalam pembunuhan terhadap orang yang mubah darahnya seperti orang kafir harbi, pemberontak, penjahat yang ingin melakukan aksi kejahatan terhadap seseorang (*shaa`-il*), terpidana yang dihukum qishas, orang murtad, dan pelaku perzinaan yang berstatus *muhshan*.

Asy-Syaukani menjelaskan kapan kafarat itu wajib atas pelaku pembunuhan sengaja, yaitu apabila pembunuh itu mendapatkan maaf (ampunan) dari ahli waris korban atau ahli warisnya menerima diyat. Adapun apabila si ahli waris korban itu menuntut qishas atas si pelaku, maka tidak ada kafarat atas si pelaku. Akan tetapi qishas atau hukuman mati yang dijalaninya itu sudah merupakan kafaratnya, ber-

[1047] Al-Mughni, juz 8, hlm. 96.
[1048] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 107; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 217.

dasarkan hadits Ubadah ibnush Shamit r.a, yang menyatakan, *"Hukuman hadd merupakan kafarat (pelebur dosa pelanggaran itu) bagi si pelaku yang dihukum hadd itu."* Juga berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Nu'aim di dalam kitab *Al-Ma'rifah* bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Hukuman mati (qishas) itu adalah kafarat (pelebur dosa pembunuhan yang dilakukan itu)."*[1049]

Dalil dan argumentasi bahwa ada kewajiban kafarat dalam tindak pembunuhan sengaja adalah untuk melebur dosa, sementara dosa pembunuhan sengaja jauh lebih besar daripada dosa pembunuhan tersalah, sehingga jika dalam tindak pembunuhan tersalah saja ada kewajiban kafarat. Maka secara prioritas, kafarat itu juga lebih layak untuk diwajibkan dalam tindak pembunuhan sengaja, dan pelaku pembunuhan sengaja lebih sangat membutuhkan kafarat itu untuk menghapus dan melebur dosa serta kesalahannya.

Hal ini ditunjukkan oleh hadits Watsilah Ibnul Asqa' r.a, ia berkata,

أَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ فِي صَاحِبٍ لَنَا قَدْ أَوْجَبَ يَعْنِي النَّارَ بِالْقَتْلِ فَقَالَ أَعْتِقُوا عَنْهُ يُعْتِقِ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ بِكُلِّ عُضْوٍ عُضْوًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ

"Kami datang menghadap Rasulullah mengenai kasus seorang rekan kami yang berhak masuk neraka sebab pembunuhan. Lalu beliau bersabda, 'Merdekakanlah seorang budak, maka dengan setiap anggota tubuh dari budak (yang dimerdekakan) itu, Allah akan membebaskan setiap anggota tubuh sahabatmu itu dari neraka.'"[1050]

Kafarat untuk tindak pembunuhan urutannya sama seperti kafarat *zhihaar*, yaitu urutan pertama adalah memerdekakan budak. Apabila tidak bisa mendapatkan budak untuk dimerdekakan,[1051] maka puasa dua bulan berturut-turut sebagaimana yang dinash oleh ayat Al-Qur`an di atas (ayat 92 surah an-Nisaa`). Namun berdasarkan pendapat yang *azhhar*, tidak ada urutan ketiga berupa memberi makan orang miskin ketika orang yang bersangkutan tidak mampu untuk berpuasa dua bulan berturut-turut. Karena yang harus diikuti dalam masalah kafarat adalah nash, bukan qiyas. Sementara dalam masalah kafarat pembunuhan, Allah swt. tidak menyebutkan kecuali hanya dua bentuk kafarat saja, yaitu memerdekakan budak atau berpuasa dua bulan secara berturut-turut.

Berdasarkan hal ini, barangsiapa yang tidak mampu untuk berpuasa dua bulan secara berturut-turut, itu tetap menjadi utang dirinya yang berada dalam tanggungannya. Dan yang wajib pada masa kita sekarang ini adalah hanya puasa dua bulan secara berturut-turut saja, karena sudah tidak ada perbudakan.

c. Di pihak lain, ulama Malikiyah[1052] mengatakan, kafarat disunahkan -bukan wajib- bagi pelaku pembunuhan janin selain kewajiban membayar diyat janin, berbeda de-

[1049] Nailul Authar: 7/57

[1050] HR. Abu Dawud dan Ahmad, dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Hakim dan yang lainnya. Hadits Watsilah Ibnul Asqa' r.a ini juga diriwayatkan oleh An-Nasa`i, Ibnu Hibban, dan Hakim.

[1051] Ibnu Qudamah al-Hanbali mengatakan, apabila orang yang berkewajiban membayar kafarat itu tidak memiliki budak kelebihan dari kebutuhannya atau tidak memiliki harta kelebihan dari kecukupannya yang bisa ia gunakan untuk membeli budak, maka ia berganti kepada puasa dua bulan secara berturut-turut untuk penerimaan tobat dari Allah swt. Ini juga tertetapkan berdasarkan nash. Lihat, Al-Mughnii, juz 8, hlm. 97.

[1052] Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 408; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 348.

ngan pendapat Imam Abu Hanifah. Alasannya, karena ketika kafarat menurut mereka tidak wajib dalam tindak pembunuhan sengaja dan wajib dalam tindak pembunuhan tersalah, sementara pembunuhan terhadap janin statusnya adalah masih bimbang antara sengaja dan tersalah, maka oleh karena itu, lebih baik dianjurkan untuk membayar kafarat dalam tindak pembunuhan janin, namun tidak wajib.

Kafarat tidak wajib atas pelaku pembunuhan terhadap pemberontak, terhadap penjahat yang melakukan penyerangan terhadapnya (*shaa'il*), kafir harbi, orang murtad, pelaku zina yang berstatus *muhshan*, dan terpidana hukuman mati. Karena bagi si pelaku, mereka semua adalah orang-orang yang mubah darahnya untuk dialirkan.

2. Hukuman cadangan pengganti dari hukuman pokok dalam kasus pembunuhan sengaja

Apabila hukuman qishas menjadi gugur karena wali korban memaafkan, atau karena si terpidana meninggal dunia, atau karena yang lainnya, maka ada dua hukuman lain sebagai gantinya, yaitu,

a. Diyat

Diyat merupakan hukuman pengganti qishas yang pasti dan wajib menurut ulama Hanabilah, atau ketika wali korban memaafkan dengan meminta diyat sebagai ganti qishas menurut ulama Syafi'iyah, atau dengan persetujuan si terpidana menurut ulama Hanafiah dan ulama Malikiah.

b. Hukuman *ta'zir*

Ini merupakan hukuman pengganti yang juga pasti dan wajib menurut ulama Malikiyah, sedangkan menurut jumhur adalah dipasrahkan sepenuhnya kepada kebijakan hakim.

Perlu digarisbawahi di sini bahwa puasa dua bulan secara berturut-turut menurut ulama Syafi'iyah adalah salah satu bentuk kafarat yang wajib yang urutannya adalah setelah pemerdekaan budak. Jadi, tidak bisa dikatakan, bahwa puasa itu adalah sebagai pengganti mutlak kafarat, akan tetapi yang benar adalah, puasa itu adalah sebagai cadangan pengganti untuk bentuk kafarat yang berada pada urutan pertama, yaitu memerdekakan budak. Oleh karena itu, puasa tersebut tidak bisa dihitung sebagai hukuman pengganti dalam tindak pembunuhan sengaja, akan tetapi puasa itu statusnya adalah sebagai hukuman pokok sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Di sini, kami hanya akan membahas hukum diyat dan *ta'zir* saja.

a. Hukuman pengganti yang pertama, yaitu diyat

Di sini, pembahasannya mencakup definisi diyat, pensyari'atannya, syarat-syarat diyat menjadi wajib, macam dan besarannya, diyat yang diperberat (*mughallazhah*) dan diyat yang diperingan (*mukhaffafah*), siapa pihak yang berkewajiban membayarnya, kapan diyat wajib dibayar secara utuh, dan apakah setiap manusia adalah sama tingkatannya menyangkut besaran diyat.

Definisi diyat

Diyat secara syara' adalah,[1053] harta yang wajib karena suatu kejahatan terhadap jiwa atau sesuatu yang dihukumi sama seperti jiwa. Sedangkan *'ursy* adalah, harta yang wajib yang telah ditetapkan dan ditentukan bentuk dan besarannya oleh syara' karena suatu kejahatan

---

[1053] Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 152; Ad-Durrul Muhtaar, juz 5, hlm. 406; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 301; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 53.

terhadap selain jiwa (terhadap anggota badan, kekerasan fisik),[1054] yakni anggota badan yang diyatnya tidak penuh (jadi, *'ursy* adalah sebutan untuk diyat yang tidak penuh). Berdasarkan hal ini, kata diyat digunakan untuk menyebut harta kompensasi pengganti jiwa atau sesuatu yang dihukumi sama seperti jiwa, sedangkan *'ursy* digunakan untuk sebutan diyat anggota tubuh.

Hukuumah al-'Adl

Yaitu *'ursy* yang bentuk dan besarannya tidak ditentukan oleh syara' yang harus dibayarkan karena suatu kasus kejahatan terhadap selain jiwa (kekerasan dan penganiayaan fisik), seperti perlukaan, kejahatan yang menyebabkan rusaknya fungsi suatu anggota tubuh dan yang lainnya, sedangkan untuk penentuan besarannya, maka itu diserahkan kepada hakim dengan bantuan pengetahuan dan pengalaman para pihak yang sudah berpengalaman dan adil.

Pensyariatan diyat

Pensyariatan diyat tertetapkan berdasarkan dalil Al-Qur`an, sunah, dan ijma'.

Dalil dari Al-Qur`an, di antaranya adalah ayat,

"Barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah."

Ayat ini, meskipun memang menyangkut pembunuhan tersalah, namun ulama telah berijma' atas wajibnya diyat dalam pembunuhan sengaja ketika hukuman qishas gugur sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu.

Adapun dalil dari sunah, terdapat banyak hadits yang menjelaskan tentang pensyariatan diyat, di antaranya adalah,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ كِتَابًا وَكَانَ فِي كِتَابِهِ أَنَّ مَنِ اعْتَبَطَ مُؤْمِنًا قَتْلاً عَنْ بَيِّنَةٍ فَإِنَّهُ قَوَدٌ إِلاَّ أَنْ يُرْضِيَ أَوْلِيَاءَ الْمَقْتُولِ وَأَنَّ فِي النَّفْسِ الدِّيَةَ مِائَةً مِنَ الإِبِلِ- الحديث.

"Bahwasanya Rasulullah menulis surat kepada penduduk Yaman. Isi surat itu menyebutkan, "Barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan tanpa sebab dan alasan yang benar sebagai pembunuhan yang didukung oleh bayyinah (saksi), maka orang itu diqawad (diqishas) kecuali bila ia membuat para wali si korban rela (meminta maaf dan mereka memaafkannya), dan sesungguhnya diyat jiwa (pembunuhan) adalah seratus ekor unta."[1055]

Orang yang pertama kali memberlakukannya dengan jumlah seratus unta adalah Abdul Muththalib, kakek Rasulullah saw. Adapun dalil ijma', maka secara garis besar ulama telah berijma' atas wajibnya diyat.

[1054] Ulama Hanafiah menggunakan kata diyat untuk harta pengganti jiwa (nyawa), sedangkan 'ursy untuk selain jiwa (angota tubuh). Namun yang lebih cermat dan akurat adalah menggunakan kata diyat untuk sebutan harta yang wajib karena tindak kejahatan terhadap jiwa orang merdeka atau terhadap selain jiwa sebagaimana yang dilakukan oleh ulama Syafi'iah (Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 53). Karena diyat penuh juga terdapat dalam banyak kasus kejahatan terhadap selain jiwa, seperti kejahatan yang menyebabkan kemanfaatan (fungsi) suatu anggota tubuh tidak bisa berfungsi lagi, atau kejahatan berupa pemotongan dua anggota tubuh, empat atau sepuluh, sebagaimana yang akan kami jelaskan di bagian mendatang dalam pembicaraan mengenai kasus-kasus kejahatan dengan diyat penuh.

[1055] HR. An-Nasa`i, Imam Malik, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, Ibnul Jarud, Hakim, dan al-Baihaqi dalam bentuk riwayat maushuul. Ibnu Abdil Barr mengatakan, ini adalah surat yang masyhur di kalangan ulama sirah dan sudah sangat dikenal di kalangan para ulama dengan kemasyhuran dan keterkenalan yang mencapai suatu tingkatan yang menjadikannya tidak membutuhkan lagi kepada pengisnadan, karena hadits ini hampir mirip dengan hadits mutawatir, karena kandungan surat ini disebutkan dalam banyak hadits.

Syarat-syarat wajibnya diyat

Menurut ulama Hanafiyah, syarat wajibnya diyat ada dua, yaitu,[1056]

1. *'Ishmah*

   Yakni, korban yang dibunuh adalah orang yang berstatus *ma'shuum* (memiliki *'ishmah*), yakni terlindungi darahnya. Sehingga, tidak ada kewajiban diyat karena membunuh orang kafir harbi dan pemberontak, karena mereka berdua adalah orang yang tidak memiliki *'ishmah*. Pendapat jumhur sejalan dengan pendapat ulama Hanafiyah dalam syarat ini. Hanya saja, menurut ulama Syafi'iyah dan ulama yang sependapat dengan mereka yaitu jumhur selain ulama Hanafiyah, seorang pemberontak statusnya adalah terlindungi darahnya ketika tidak sedang dalam peperangan.

2. *At-Taqawwum*

   Yakni, korban yang dibunuh statusnya adalah *mutaqawwim* (memiliki nilai). Oleh karena itu, menurut ulama Hanafiah, tidak ada kewajiban diyat karena membunuh orang kafir harbi yang sudah masuk Islam namun ia masih berdomisili di *daarul harb* dan belum hijrah ke *daarul Islam*, sedangkan pelakunya adalah seorang muslim atau kafir dzimmi dengan pembunuhan tersalah. Sementara itu, jumhur mengatakan bahwa dalam kasus seperti itu, tetap ada kewajiban diyat, karena ke-*taqawwum*-an seseorang menurut mereka adalah cukup dengan beragama Islam, sementara orang yang dibunuh secara tersalah itu adalah sudah berstatus muslim. Sementara itu Allah swt. telah berfirman, *"Barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah."* **(an-Nisaa`: 92.)**

   Sedangkan menurut ulama Hanafiyah, ke-*taqawwum*-an seseorang adalah dengan berdomisili di *daarul Islam*, sementara orang tersebut belum termasuk penduduk *daarul Islam*, sementara Allah swt. telah berfirman, *"Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang menjadi musuh kamu, namun ia (si terbunuh) adalah orang yang beriman, maka (hendaklah si pembunuh) memerdekakan hamba sahaya yang beriman."* **(an-Nisaa`: 92)**

   Dalam ayat ini, Allah swt. menetapkan bahwa hukuman atas tindak pembunuhan terhadap orang tersebut (orang kafir harbi yang sudah masuk Islam namun masih berdomisili di *daarul harb*) hanyalah membayar kafarat saja, yaitu memerdekakan budak, sehingga kasus pembunuhan dengan korban seperti ini tidak masuk ke dalam cakupan permulaan ayat yang dijadikan sebagai landasan dalil oleh jumhur di atas. Karena orang tersebut adalah orang mukmin dan Islam agamanya, namun tidak begitu halnya dengan domisilinya (kewarganegaraannya), karena ia berdomisili di *daarul harb* dan itu berarti ia memperbanyak jumlah masyarakat penduduk *daarul harb*, sementara barangsiapa bersama suatu kaum hingga ia memperbanyak jumlah kaum itu, maka ia adalah termasuk bagian dari kaum itu, sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah saw.[1057]

[1056] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 252 dan halaman berikutnya.

[1057] Ini adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Ya'la dalam Musnad-nya dari hadits Abdullah Ibnu Mas'ud r.a dengan redaksi, "Barangsiapa memperbanyak jumlah suatu kaum (dengan berada bersama mereka), maka ia termasuk bagian dari kaum itu. Barangsiapa senang dan meridhai perbuatan suatu kaum, maka ia sama saja ikut terlibat bersama orang yang melakukan perbuatan tersebut." Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 346.

Adapun berstatus sebagai muslim, baik bagi si pelaku maupun bagi si korban, itu tidak termasuk syarat wajibnya diyat. Oleh karena itu, diyat tetap wajib baik apakah si pelaku atau si korban itu orang muslim, kafir dzimmi maupun kafir harbi *musta`man*.

Begitu juga dengan berakal dan balig, juga bukan termasuk syarat seorang pelaku terkena kewajiban membayar diyat. Meskipun pelakunya adalah anak kecil atau orang gila, ia tetap terkena kewajiban membayar diyat dan pembayaran diyat itu diambilkan dari harta si anak atau si gila. Hal ini berdasarkan keumuman ayat,

"Barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah." **(an-Nisaa`: 92.)**

Sebagaimana juga, pelaku tetap terkena kewajiban membayar diyat meskipun orang yang dibunuhnya adalah kafir dzimmi atau kafir *musta`man*. Hal ini berdasarkan ayat,

"Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman." **(an-Nisaa`: 92)**

Apakah seseorang yang menjalankan hak *ta`diib* (menghukum dengan tujuan untuk mendidik dan memperbaiki perilaku) juga menanggung kewajiban membayar diyat ketika orang yang di-*ta`diib* itu mati karena pen-*ta`diib*-an itu?

Apabila ada seorang sultan atau penguasa memukul seorang terpidana, atau seorang ayah men-*ta`diib* anaknya dengan memukulnya, atau seorang wali atau *washiy* men-*ta`diib* si anak yatim yang berada di bawah perwalian atau pengasuhannya dengan cara memukulnya, atau seorang suami memukul istrinya karena si istri *nusyuuz* atau karena ia meninggalkan shalat misalnya, atau seorang guru men-*ta`diib* seorang anak dengan tanpa izin orang tuanya, lalu orang yang di-*ta`diib* itu meninggal dunia dikarenakan pen-*ta`diib*-an yang legal dan lumrah dilakukan di kalangan masyarakat tersebut, maka apakah mereka harus mempertanggungjawabkan perbuatan mereka tersebut?

Dalam hal ini, terdapat sejumlah pendapat fuqaha seperti berikut,

1. Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i[1058] mengatakan, dalam kasus seperti di atas, si pelaku harus menanggung diyat. Karena maksud dan tujuannya adalah *ta`diib* dan menjerakan bukan kebinasaan, sehingga apabila pen-*ta`diib*-an itu berujung kepada kondisi kebinasaan, itu berarti menunjukkan bahwa si pelaku telah melampaui batas-batas proporsional pen-*ta`diib*-an yang legal, atau telah melampaui batas-batas kewenangan yang diberikan kepadanya. Juga, karena tindakan yang dilakukannya itu, yaitu pen-*ta`diib*-an adalah sesuatu yang mubah, sehingga harus dibarengi dengan syarat terjamin dan terjaganya keselamatan bagi orang lain, sama seperti lewat di jalan umum dan lain sebagainya. Karena seseorang dalam mengambil dan melaksanakan haknya harus dengan syarat

[1058] Al-Mabsuuth, juz 16, hlm. 13; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 401; Durarul Hukkam, juz 2, hlm. 77; Jaami' Ahkaam Ash-Shighaar bi Haamisy Al-Fushuuliin, juz 2, hlm. 8-10; Majma' Adh-Dhamaanaat, hlm. 54, 157, 166; Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 305; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 289; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 199; Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah karya Al-Mawardi, hlm. 230.

keselamatan orang lain tetap terjaga dan terlindungi.

2. Sementara itu, ulama Malikiyah, ulama Hanabilah, dan kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf)[1059] mengatakan, dalam kasus-kasus seperti di atas, si pelaku tidak dituntut bertanggung jawab dan tidak menanggung kewajiban membayar diyat, selama tidak ditemukan unsur melampaui batas atau melebihi dari apa yang sudah bisa merealisasikan maksud dan tujuan yang diinginkan dari pen-*ta'diib*-an tersebut, atau melampaui kewajaran. Karena pen-*ta'diib*-an adalah tindakan yang sah dan legal untuk memberikan efek jera, sehingga jika ada sesuatu yang binasa karenanya, maka tidak ada tuntutan pertanggung jawaban terhadapnya, sebagaimana yang berlaku dalam pelaksanaan eksekusi hukuman *hadd* atau hukuman *ta'zir*.[1060] Kaidah fiqih mengatakan, "Tidak ada tuntutan pertanggungjawaban di dalam sesuatu yang hukumnya boleh secara syara'."

Macam diyat dan besarannya

Dalam menentukan macam diyat, ada tiga pendapat fuqaha seperti berikut,

1. Pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Syafi'i dalam *qaul qadiim*-nya.[1061]

   Yaitu diyat bisa dibayar dengan salah satu dari tiga macam harta, yaitu, unta, emas, dan perak. Dalil mereka adalah apa yang tertetapkan dalam surat Amr Ibnu Hazm mengenai masalah diyat, *"Sesungguhnya diyat jiwa (pembunuhan) adalah seratus ekor unta."*[1062] Umar Ibnul Khaththab r.a, juga menetapkan dalam masalah diyat bahwa pemilik emas membayar diyat seribu dinar. Jika dibayar dengan perak, besarannya adalah sepuluh ribu dirham.[1063] Pendapat Imam Abu Hanifah adalah pendapat yang sahih di dalam madzhabnya.

2. Pendapat kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) dan Imam Ahmad.[1064]

   Diyat bisa dibayarkan dengan salah satu dari enam macam harta berikut, unta sebagai macam harta asal dalam pembayaran diyat, emas, perak, sapi, kambing, dan pakaian. Lima macam harta yang pertama adalah masuk kategori harta asal dalam pembayaran diyat menurut ulama Hanabilah. Adapun pakaian, menurut mereka itu bukan harta asal dalam pembayaran diyat, karena pakaian adalah berbeda-beda dan tidak definitif. Ada versi riwayat dari Imam Ahmad, bahwa pakaian termasuk macam harta asal yang digunakan dalam pembayaran diyat, dan besaran jumlahnya adalah dua ratus setel pakaian Yaman dan setiap satu setel terdiri

[1059] Al-Mughnii, juz 8, hlm. 328; Ghaayatul Muntahaa, juz 3, hlm. 285; Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah karya Abu Ya'la, hlm. 266; Al-Miizaan karya Asy-Sya'rani, juz 3, hlm. 172; Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 140-145; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 305.

[1060] Lihat, Al-Fiqh 'ala Al-Madzaahib Al-Arba'ah, juz 5, hlm. 292.

[1061] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 253; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 302 dan halaman berikutnya; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 406 dan halaman berikutnya; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 347; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 53-56; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 266 dan halaman berikutnya; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 401 dan halaman berikutnya; Al-Lubaab, juz 3, hlm. 153.

[1062] Takhrij hadits ini telah disebutkan di bagian terdahulu. Di dalam surat ini juga disebutkan, "Pemilik emas kewajiban membayar diyat sebanyak seribu dinar, dan dua belas ribu dirham bagi pemilik perak."

[1063] HR. Al-Baihaqi melalui jalur Imam Syafi'i, ia berkata, "Muhammad Ibnul Hasan berkata, 'Telah sampai kepada kami dari Umar r.a.'" Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 361.

[1064] Al-Badaa'i' dan referensi-referensi madzhab Hanafi di atas (footnote nomor 2); Al-Mughnii, juz 7, hlm. 759-761; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 16 dan halaman berikutnya.

dari izar (pakaian bagian bawah) dan rida` (pakaian bagian atas) yang keduanya baru.

Apa pun dari macam-macam harta itu yang dibayarkan oleh pihak yang berkewajiban membayar diyat, wali korban harus menerimanya, apakah pelaku termasuk dari masyarakat yang dikenal dengan komoditas macam harta yang dibayarkan itu maupun tidak. Karena macam-macam harta tersebut semuanya adalah harta asal yang digunakan dalam membayar suatu kewajiban dan apa saja macam-macam harta itu yang digunakan untuk membayar, itu adalah sah dan mencukupi. Oleh karena itu, pilihan diserahkan sepenuhnya kepada pihak yang berkewajiban membayar diyat untuk memilih macam-macam harta itu yang akan ia gunakan untuk membayarnya, sama seperti kafarat.

Dalil pendapat ini adalah, Umar ibnul Khaththab r.a berdiri menyampaikan khutbah berikut, *"Sesungguhnya harga unta benar-benar telah mahal." Perawi berkata, "Lantas Umar Ibnul Khaththab r.a menetapkan seribu dinar terhadap pemilik emas, dua belas ribu dirham terhadap pemilik perak, dua ratus ekor sapi terhadap pemilik sapi, dua ribu ekor kambing terhadap pemilik kambing dan dua ratus setel pakaian kepada pemilik pakaian."*[1065]

Abu Dawud meriwayatkan sebuah hadits yang memiliki kandungan senada dari Jabir Ibnu Abdillah r.a, bahwasannya ia berkata, *"Rasulullah menetapkan dalam masalah pembayaran diyat, bahwasannya orang yang memiliki unta membayar diyat sebanyak seratus unta."*[1066]

3. Pendapat Imam Syafi'i dalam *qaul jadiid*-nya.[1067]

Yaitu, kewajiban yang asal dalam pembayaran diyat adalah seratus unta jika memang ada dan pelaku pembunuhan harus menyerahkan keseratus unta itu kepada wali korban dalam keadaan semuanya baik dan tidak ada yang cacat. Apabila memang tidak bisa menemukan unta, baik karena memang benar-benar tidak ada unta di tempat unta itu harus didapatkan, atau ada unta tetapi harganya sangat mahal jauh di atas harga standarnya, maka yang wajib adalah membayar diyat itu dengan nilai harga unta dengan menggunakan mata uang setempat dengan patokan nilai harga unta pada waktu diyat itu wajib diserahkan meski berapa pun itu. Karena unta itu adalah sebagai pengganti sesuatu yang dirusakkan, dan jika unta itu tidak bisa didapatkan, maka diganti dengan nilai harganya.

Dalil pendapat ini adalah hadits di atas yang diriwayatkan dari Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata, *"Nilai diyat pada masa Rasulullah adalah delapan ratus dinar atau delapan ribu dirham. Hal ini berlangsung seperti itu sampai Umar Ibnul Khaththab menjabat sebagai khalifah, lantas ia berdiri berpidato seraya berkata, 'Sesungguhnya harga unta benar-benar telah mahal.' Perawi berkata, 'Lantas Umar Ibnul Khaththab menetapkan seribu dinar terhadap pemilik emas, dua belas ribu dirham terhadap pemilik perak, dua ratus ekor sapi terhadap pemilik sapi, dua ribu ekor kambing terhadap pemilik kam-*

[1065] HR. Abu Dawud dari Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya. Riwayat ini juga diriwayatkan oleh Al-Baihaqi dan Ibnu Abi Syaibah dalam Mushannaf-nya dari Abidah As-Salmani, akan tetapi di dalam riwayat ini disebutkan, "dan seratus setel pakaian kepada pemilik pakaian." Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 362.

[1066] Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 363.

[1067] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 56; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 195 dan halaman berikutnya.

bing dan dua ratus setel pakaian kepada pemilik pakaian.'"[1068]

Hal ini diperkuat dengan nalar, bahwa sesuatu yang harus diganti dengan suatu macam harta, namun macam harta itu tidak bisa didapatkan, maka diganti dengan nilainya, seperti macam-macam harta *mitsli.*[1069]

Adapun kadar atau besaran diyat, sudah bisa diketahui dari hadits-hadits yang telah disebutkan di atas. Fuqaha tidak berselisih pendapat di dalam kadar ukuran kecuali dalam kadar perak. Sebab perbedaan pendapat mengenai kadar atau besaran perak (dirham) ini adalah, nilai tukar dinar. Menurut ulama Hanafiyah, satu dinar sama dengan sepuluh dirham, berdasarkan hadits Ubaidah as-Salmani di atas. Sedangkan menurut jumhur,[1070] satu dinar sama dengan dua belas dirham, berdasarkan hadits Umar ibnul Khaththab r.a, di atas. Juga, berdasarkan hadits, *"Bahwasanya ada seorang laki-laki dari Bani 'Adi terbunuh, lantas Rasulullah menetapkan bahwa diyatnya adalah dua belas ribu (dirham)."*[1071]

Berdasarkan hal ini, jika diyat dibayar dengan unta, jumlahnya adalah sebanyak seratus ekor unta, jika dengan emas adalah sebanyak seribu dinar,[1072] jika dengan perak adalah sebanyak sepuluh ribu dirham menurut ulama Hanafiah dan atau sebanyak dua belas ribu dirham menurut jumhur, jika dengan sapi adalah sebanyak dua ratus ekor sapi, jika dengan kambing adalah sebanyak dua ribu ekor kambing, dan jika dengan pakaian adalah sebanyak dua ratus setel pakaian dengan setiap setel pakaian terdiri dari izar dan rida`.

Diyat *mughallazhah* (diperberat) dan diyat *mukhaffafah* (diperingan)

Diyat ada kalanya *mughallazhah* (diperberat) dan ada kalanya *mukhaffafah* (diperingan). Menurut ulama Hanafiah, sanksi hukuman berupa kewajiban membayar diyat adalah berlaku untuk tindak pidana pembunuhan mirip sengaja, pembunuhan tersalah, pembunuhan mirip tersalah, pembunuhan dengan sebab (pembunuhan secara tidak langsung), juga untuk tindak pidana pembunuhan sengaja apabila disertai dengan adanya unsur syubhat di dalamnya, yaitu kasus pembunuhan seorang ayah terhadap anaknya. Kewajiban membayar diyat juga terkadang berlaku dalam kasus pembunuhan sengaja ketika wali korban atau sebagian dari para wali korban memberikan maaf dengan meminta diyat dan si terpidana pun setuju untuk membayar diyat.

Diyat *mughallazhah* hanya terjadi ketika pihak yang berkewajiban membayar diyat membayarnya dengan menggunakan unta, karena syara' hanya menyebutkan diyat *mughallazhah* untuk diyat yang dibayar dengan unta, sementara ukuran-ukuran syar'i hanya berlaku sesuai dengan yang dijelaskan oleh syara' saja, tidak bisa diberlakukan pada selainnya dengan berdasarkan pada penalaran (qiyas). Oleh karena itu, apabila diyatnya dibayar dengan dinar misalnya, maka tidak bisa diperberat dengan menetapkan harus dibayar lebih dari seribu dinar, atau dibayar dengan dirham misalnya, maka tidak bisa diperberat dengan menetapkan harus

---

[1068] Keterangan yang hampir mirip juga diriwayatkan dari az-Zuhri.

[1069] Harta mitsli adalah, harta yang ditakar (seperti gandum), harta yang ditimbang (seperti kapas, besi), harta yang dihitung perbiji (seperti telur), dan harta yang diukur (seperti kain).

[1070] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 56; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 267; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 403; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 760.

[1071] HR. At-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abdullah Ibnu Abbas r.a.

[1072] Satu dinar beratnya sama dengan 4,80 gram menurut ukuran berat Ajami.

dibayar lebih dari sepuluh ribu dirham (menurut ulama Hanafiyah) atau lebih dari dua belas ribu dirham (menurut jumhur). Jadi, diyat *mughallazhah* hanya berlaku ketika pembayarannya adalah dengan menggunakan unta.

Menurut jumhur,[1073] diyat *mughallazhah* hanya berlaku untuk kasus pembunuhan sengaja dan mirip sengaja. Sementara itu, ulama Malikiyah[1074] mengatakan, bahwa diyat *mughallazhah* berlaku untuk kasus pembunuhan sengaja apabila wali darah menerima untuk mengambil diyat, juga berlaku untuk kasus pembunuhan oleh seorang ayah terhadap anaknya.

Apabila diyat yang ada adalah diperberat (*mughallazhah*), caranya adalah dengan dibagi menjadi tiga spesifikasi unta menurut ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan Muhammad ibnul Hasan, yaitu dengan perincian, tiga puluh ekor unta *hiqqah* (unta betina yang memasuki usia 4 tahun), tiga puluh ekor unta *jadza'ah* (unta betina yang memasuki usia 5 tahun) dan empat puluh ekor unta betina yang sedang bunting. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi. Ini menurut ulama Malikiah adalah untuk kasus pembunuhan yang dilakukan oleh *al-ashl* (ayah, ibu, kakek, nenek dan seterusnya ke atas) terhadap *al-far'u* (anak, cucu, cicit dan seterusnya ke bawah), sedangkan untuk kasus pembunuhan sengaja ketika wali darah memberikan maaf, maka diyat *mughallazhah*-nya adalah dengan dibagi menjadi empat spesifikasi unta dengan membuang unta ibnu labun dari lima spesifikasi unta diyat dalam pembunuhan tersalah.

Sedangkan menurut ulama Hanafiyah selain Muhammad ibnul Hasan, dan menurut ulama Hanabilah[1075] diyat *mughallazhah* tersebut adalah dengan cara dibagi menjadi empat spesifikasi unta dengan perincian, dua puluh lima unta *bintu makhaadh* (unta betina yang memasuki usia dua tahun), dua puluh lima unta *bintu labuun* (unta betina yang memasuki usia tiga tahun), dua puluh lima unta *hiqqah* (unta betina yang memasuki usia empat tahun), dua puluh lima unta *jadza'ah* (unta betina yang memasuki usia lima tahun).

Adapun diyat *mukhaffafah* untuk kasus pembunuhan tersalah dan sejenisnya adalah dengan cara dibagi lima spesifikasi berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab yang ada, dengan perincian, dua puluh ekor unta *hiqqah*, dua puluh ekor unta *jadza'ah* (unta betina yang telah memasuki usia lima tahun), dua puluh ekor unta *bintu makhadh*, dua puluh ekor unta *bintu labun* dan dua puluh ekor unta *ibnu makhadh* jantan (unta jantan yang telah memasuki usia dua tahun). Ini adalah pendapat ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah ibnu Mas'ud r.a, ia berkata, "Rasulullah bersabda,

فِي دِيَةِ الْخَطَإِ عِشْرُونَ حِقَّةً وَعِشْرُونَ جَذَعَةً وَعِشْرُونَ بِنْتَ مَخَاضٍ وَعِشْرُونَ بِنْتَ لَبُونٍ وَعِشْرُونَ بَنِي مَخَاضٍ ذُكُرٍ

"Diyat pembunuhan tersalah adalah, dua puluh ekor unta hiqqah, dua puluh ekor unta jadza'ah (unta betina yang telah memasuki usia lima tahun), dua puluh ekor unta bintu makhadh, dua puluh ekor unta bintu labun dan dua puluh ekor unta ibnu makhadh jan-

---

1073 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 256 dan halaman berikutnya; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 126 dan halaman berikutnya; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 251, 302, 304; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 406 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 53-55; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 195 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 764-766; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 17 dan halaman berikutnya.

1074 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 266 dan halaman berikutnya, 282; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 401 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 373.

1075 Op.cit.

tan (unta jantan yang telah memasuki usia dua tahun)."[1076]

Karena unta ibnu labun adalah sebagai cadangan pengganti untuk unta *bintu makhaad* dalam kewajiban zakat ketika memang tidak ditemukan unta *bintu makhaad*, maka oleh karena itu, antara cadangan pengganti dan sesuatu yang digantikan tidak boleh ada bersama-sama dalam satu kewajiban.[1077]

Sementara itu, ulama Malikiah dan ulama Syafi'iyah[1078] meletakkan unta *ibnu labuun* pada posisi unta *ibnu makhaad* di atas, dengan berdasarkan pada apa yang diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dalam *Sunan*-nya dan Sa'id Ibnu Manshur dalam *Sunan*-nya dari an-Nakha'i dari Abdullah ibnu Mas'ud r.a. Al-Khaththabi mengatakan, telah diriwayatkan bahwasanya Rasulullah saw. membayar diyat korban pembunuhan Khaibar dengan seratus ekor unta yang diambilkan dari unta sedekah dan di antara unta yang digunakan untuk membayar zakat tidak ada di dalamnya unta ibnu makhadh (karena unta *ibnu makhaadh* tidak bisa digunakan untuk membayar zakat).

Menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah,[1079] diyat *mughallazhah* juga diberlakukan untuk pembunuhan tersalah dan kejahatan kekerasan fisik perlukaan dalam tiga kasus,

- Ketika kasusnya terjadi di Tanah Haram Mekah, demi untuk benar-benar menciptakan keamanan.
- Kasusnya terjadi pada bulan-bulan haram, yaitu Dzulqa'dah, Dzulhijjah, Muharram, dan Rajab.
- Kasusnya dilakukan oleh seseorang terhadap kerabat mahramnya, seperti ibu dan saudara perempuan.

Berdasarkan pendapat ini, diyat *mughallazhah* diberlakukan untuk lima macam kasus pembunuhan, yaitu pembunuhan sengaja, pembunuhan mirip sengaja, pembunuhan yang terjadi di Tanah Haram, pembunuhan yang terjadi di bulan-bulan haram, dan yang kelima adalah pembunuhan terhadap kerabat mahram.

Dalil yang dijadikan oleh ulama Hanafiyah selain Muhammad ibnul Hasan, dan oleh ulama Hanabilah sebagai landasan pendapat mereka yang menyatakan bahwa diyat *mughallazhah* adalah terdiri dari empat spesifikasi unta adalah, hadits yang diriwayatkan oleh az-Zuhri dari as-Sa'ib Ibnu Yazid, ia berkata, "Diyat pada masa Rasulullah adalah dua puluh lima ekor unta *jadza'ah*, dua puluh lima ekor unta *hiqqah*, dua puluh lima ekor unta *bintu labun* dan dua puluh lima ekor unta *bintu makhaadh*." Abdullah ibnu Mas'ud r.a. memutuskan berdasarkan riwayat ini. Juga, karena diyat adalah suatu hak yang terkait dengan jenis binatang, maka oleh karena itu, tidak ada ketentuan bahwa sebagiannya harus ada yang sedang bunting, sama seperti zakat dan kurban.[1080]

Adapun dalil untuk pendapat ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan Muhammad ibnul Hasan yang menyatakan bahwa diyat *mughallazhah* adalah terdiri dari tiga spesifikasi unta adalah, hadits Amr ibnu Syu'aib r.a. yang bersumber dari ayahnya dari kakeknya, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ قَتَلَ عَمْدًا دُفِعَ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْقَتِيلِ فَإِنْ شَاءُوا قَتَلُوا وَإِنْ شَاءُوا أَخَذُوا الدِّيَةَ وَذَلِكَ ثَلاَثُونَ

1076 HR. At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, Ahmad, al-Bazzar, al-Baihaqi, dan ad-Daraquthni, namun ad-Daraquthni menyebutkan, "Dua puluh ekor unta ibnu labun" sebagai ganti "dua puluh ekor unta ibnu makhadh."

1077 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 254; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 769, 771.

1078 Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 402; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 54.

1079 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 54; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 772; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 196.

1080 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 766, Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 254.

حِقَّةً وَثَلَاثُونَ جَذَعَةً وَأَرْبَعُونَ خَلِفَةً فِي بُطُوْنِهَا أَوْلَادُهَا

"Barangsiapa melakukan tindak kriminal pembunuhan terencana (sengaja), maka ia diserahkan kepada para wali korban terbunuh. Mereka bisa memilih antara menuntut hukuman mati (qishas) atau mengambil diyat, yaitu tiga puluh ekor unta hiqqah (unta betina yang memasuki usia 4 tahun), tiga puluh ekor unta jadza'ah (unta betina yang memasuki usia 5 tahun) dan empat puluh ekor unta betina yang sedang bunting.[1081] *Hal ini sebagai bentuk pemberatan diyat."*

Juga sebuah hadits lain dari Abdullah Ibnu Amr r.a, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda,

قَتِيلُ الْخَطَإِ شِبْهِ الْعَمْدِ قَتِيلُ السَّوْطِ وَالْعَصَا مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ أَرْبَعُونَ مِنْهَا خَلِفَةً فِي بُطُونِهَا أَوْلَادُهَا

"Ingatlah sesungguhnya korban terbunuh dengan pembunuhan tersalah mirip sengaja, yaitu orang yang dibunuh dengan cambuk atau tongkat, diyatnya adalah seratus ekor unta, empat puluh di antaranya adalah unta yang di dalam kandungannya terdapat anak-anaknya (unta betina yang sedang bunting)."[1082]

Kesimpulannya, diyat pembunuhan sengaja adalah diperberat (*mughallazhah*) menurut jumhur, yaitu si pelaku sendiri yang berkewajiban membayar diyat itu dan diyat itu statusnya adalah tunai menurut selain ulama Hanafiyah. Sedangkan spesifikasinya adalah terdiri dari empat kriteria unta menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah, sedangkan menurut ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah adalah terdiri dari tiga kriteria unta.

Diyat pembunuhan mirip sengaja diperingan (*mukhaffafah*) dari dua sisi, yaitu bahwa yang menanggung kewajiban membayar adalah kerabat *'aaqilah* pelaku dan pembayarannya tidak tunai, yaitu diberi jangka waktu masa tangguh hingga tiga tahun. Diyat pembunuhan mirip sengaja diperberat (*mughallazhah*) dari satu sisi, yaitu spesifikasi unta yang dibayarkan terdiri dari empat kriteria unta menurut satu pendapat, atau terdiri dari tiga kriteria unta menurut pendapat yang lain.

Sedangkan diyat pembunuhan tersalah diperingan dari tiga sisi, yaitu bahwa yang menanggung kewajiban membayar adalah kerabat *'aaqilah* pelaku, tidak tunai dengan jangka waktu pembayarannya adalah tiga tahun, dan spesifikasi unta yang dibayarkan terdiri dari lima kriteria unta.

Meskipun pembicaraannya di sini adalah untuk membahas diyat pembunuhan sengaja, akan tetapi di dalamnya saya agak menyimpang dari tema pokok dengan menyinggung masalah diyat pembunuhan yang lain, dengan tujuan untuk mengumpulkan tema yang terserak.

Waktu pembayaran diyat

Menurut ulama Hanafiyah,[1083] diyat pembunuhan sengaja, diyat pembunuhan mirip sengaja dan pembunuhan tersalah, adalah tidak harus tunai, akan tetapi diberi jangka waktu selama tiga tahun. Hal ini berdasarkan pada praktek Umar ibnul Khaththab r.a. Jadi, penangguhan tempo pembayaran diyat hingga tiga tahun ini juga diberikan kepada pelaku pembunuhan sengaja, karena pemberlakuan diyat *mughallazhah* atas dirinya dan penetap-

---

[1081] HR. At-Tirmidzi, ia mengatakan bahwa ini adalah hadits hasan ghariib.
[1082] HR. An-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, Ahmad, dan ad-Daraquthni. Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 21.
[1083] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 256 dan halaman berikutnya.

an bahwa yang berkeharusan untuk membayarnya adalah dirinya sendiri dengan menggunakan hartanya sendiri, bukan kerabat *'aaqilah*-nya, itu sudah cukup baginya, sehingga tidak perlu ditambah dengan menetapkan bahwa pembayarannya harus tunai.

Sementara itu, jumhur fuqaha[1084] mengatakan, diyat pembunuhan sengaja pembayarannya adalah disegerakan (tunai) dengan menggunakan harta si pelaku sendiri, dan tidak boleh ditangguhkan (tidak tunai). Karena diyat pembunuhan sengaja statusnya adalah sebagai pengganti qishas. Karena qishas harus dilaksanakan secara tunai (segera), penggantinya (yaitu diyat) juga harus dibayar secara tunai pula. Juga, karena pemberian penangguhan jangka waktu pembayaran merupakan bentuk pemberian keringanan terhadap si pelaku, sementara pelaku pembunuhan sengaja sebenarnya berhak untuk diperberat bukan diperingan, dengan bukti bahwa kewajiban diyat itu adalah menjadi tanggungannya sendiri dan dibayar dengan menggunakan hartanya sendiri, bukan kerabat *'aaqilah*-nya.

Adapun diyat pembunuhan tersalah, maka pendapat jumhur sama seperti pendapat ulama Hanafiyah, yaitu pembayarannya tidak tunai dengan diberi tempo selama tiga tahun, demi untuk memberikan keringanan kepada kerabat *'aaqilah* pelaku. Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Umar ibnul Khaththab r.a. dan Ali ibnu Abi Thalib r.a, bahwasanya mereka berdua menetapkan kewajiban membayar diyat atas kerabat *'aaqilah* pelaku dalam jangka waktu tiga tahun, sementara tidak ada seorang pun pada waktu itu yang mengingkari dan tidak menyetujui keputusan itu, sehingga itu berarti sudah menjadi ijma'.[1085]

Begitu juga dengan diyat pembunuhan mirip sengaja, jumhur juga berpendapat bahwa tempo pembayarannya diberi jangka waktu selama tiga tahun dengan cara dicicil setiap tahun dibayar sepertiganya.

Pihak yang menanggung kewajiban membayar diyat

Fuqaha sepakat bahwa kewajiban membayar diyat pembunuhan sengaja menjadi tanggungan si pelaku sendiri dan dibayar dengan menggunakan hartanya sendiri, bukan ditanggung oleh kerabat *'aaqilah*-nya. Karena menurut prinsip, pada dasarnya setiap orang bertanggung jawab sendiri-sendiri terhadap tindakan dan perbuatan yang dilakukannya, baik tindakan perdata seperti pengrusakan maupun tindakan pidana seperti berbagai tindak kriminalitas. Seseorang tidak dimintai pertanggungjawaban terhadap perbuatan orang lain. Hal ini berdasarkan ayat,

"Tiap-tiap manusia terikat dengan apa yang dikerjakannya." **(ath-Thuur: 21)**

"Seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain (masing-masing orang memikul dosanya sendiri-sendiri, masing-masing orang bertanggung jawab terhadap tindakan dan perbuatan sendiri-sendiri)." **(al-An'aam: 164)**

"Katakanlah, 'Kamu tidak akan dimintai pertanggungjawaban terhadap apa yang kami perbuat dan kami tidak akan dimintai pertanggungjawaban pula terhadap apa yang kamu perbuat.'" **(Saba': 25)**

Hal ini diperkuat lagi oleh hadits,

أَلاَ لاَ يَجْنِي جَانٍ إِلاَّ عَلَى نَفْسِهِ

[1084] Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 402; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 281, 285; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 55; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 764-766; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 17; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 347; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 196-212.

[1085] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 766.

"Tidaklah seseorang melakukan kejahatan kecuali dirinya sendiri yang menanggung akibatnya."[1086]

عَنْ أَبِي رِمْثَةَ قَالَ: انْطَلَقْتُ مَعَ أَبِيْ نَحْوَ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ لأَبِي ابْنُكَ هَذَا؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ أَمَا إِنَّهُ لاَ يَجْنِي عَلَيْكَ وَلاَ تَجْنِي عَلَيْهِ

"Diriwayatkan dari Abu Rimtsah at-Tamimi, ia berkata, 'Saya pergi bersama ayahku hingga saya sampai kepada Rasulullah kemudian beliau berkata kepada ayahku, 'Ini anakmu?' Ayahku berkata, 'Betul.' Lalu beliau bersabda, 'Ingatlah, sesungguhnya kamu tidak menanggung akibat kejahatan yang ia lakukan dan tidak pula ia menanggung akibat kejahatan yang kamu lakukan.''"[1087]

Secara lebih spesifik, tersebutkan dalam sebuah hadits,

لاَ تَعْقِلُ الْعَاقِلَةُ عَمْدًا وَلاَ عَبْدًا وَلاَ صُلْحًا وَلاَ اعْتِرَافًا

"Aaqilah tidak menanggung diyat pembunuhan sengaja, diyat pembunuhan budak, diyat yang tertetapkan berdasarkan shulh (kesepakatan damai antara pelaku dengan wali korban) dan diyat yang tertetapkan berdasarkan pengakuan (pelaku)."[1088]

Fuqaha selain ulama Malikiyah[1089] berpendapat, diyat pembunuhan mirip sengaja dan diyat pembunuhan tersalah adalah ditanggung oleh kerabat *'aaqilah* pelaku, sebagaimana yang akan dijelaskan lebih lanjut dalam pembahasan seputar hukuman untuk masing-masing dari kedua bentuk pembunuhan tersebut.

Adapun diyat pembunuhan sengaja yang dilakukan oleh anak kecil atau orang gila, maka ulama Hanafiyah, ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah (baca: jumhur)[1090] berpendapat, yang menanggung diyat tersebut adalah kerabat *'aaqilah* si anak atau si gila. Redaksi pernyataan mereka adalah seperti berikut, pembunuhan sengaja dan pembunuhan tersalah yang dilakukan oleh anak kecil adalah sama. Hal ini berdasarkan suatu kisah, bahwasanya ada orang gila menyerang dan menyabet seorang laki-laki dengan pedang. Lalu kejadian tersebut dilaporkan kepada Ali ibnu Abi Thalib r.a, lalu ia pun memutuskan bahwa diyatnya ditanggung oleh kerabat *'aaqilah* orang gila tersebut, dan keputusan ini dilakukan dihadapan para sahabat. Ali bin Abi Thalib r.a berkata, "Pembunuhan sengaja dan pembunuhan tersalah yang dilakukan oleh orang gila adalah sama."

Sementara itu, ulama Syafi'iyah[1091] berpendapat bahwa yang *azhhar* adalah, tindakan pembunuhan sengaja yang dilakukan oleh seorang anak kecil tetap dianggap sebagai pem-

---

1086 HR. Ahmad, Ibnu Majah dan At-Tirmidzi dari hadits Amr Ibnul Ahwash r.a ketika haji wada'.

1087 Al-An'aam: 164, Al-Israa`: 15, Faathir: 18, Az-Zumar: 7, An-Najm: 38. HR. Ahmad, Abu Dawud, dan an-Nasa`i dari Abu Rimtsah r.a. lihat, Jaami' Al-Ushuul, juz 11, hlm. 9, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 83.

1088 HR. Al-Baihaqi dari asy-Sya'bi, dan oleh Abu Ubaid al-Qasim Ibnu Salam dalam kitab Al-Amwaal. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 379.

1089 Lihat pembahasan seputar pihak yang menanggung kewajiban membayar diyat dalam kitab, Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 256; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 400; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 282; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 55; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 764-770; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 3; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 347.

1090 Tabyiinul Haqaa`iq, juz 3, hlm. 139; Al-Asybaah wa An-Nazhaa`ir karya Ibnu Najim, juz 1, hlm. 77; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 378, 415; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 404 dan halaman berikutnya; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345; Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 486; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 776; Jaami' Ahkaam Ash-Shighaar bi Haamisy Al-Fushuuliin karya Ibnu Qadhi Samawah, juz 2, hlm. 18.

1091 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 10, 15; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 173, 174, 196.

bunuhan sengaja jika ia adalah anak yang sudah mumayyiz. Namun, jika ia belum mumayyiz, itu tentunya adalah pembunuhan tersalah, apakah si anak sudah mumayyiz maupun belum, tetap tidak ada ancaman hukuman qishas atas dirinya, karena ia adalah orang yang belum terkena pentaklifan halal dan haram secara syara', akan tetapi ia terkena kewajiban membayar diyat dengan menggunakan hartanya sendiri dan tidak ditanggung oleh kerabat *'aaqilah*-nya jika ia adalah anak yang sudah mumayyiz dan pembunuhan yang dilakukannya adalah pembunuhan sengaja.

Hal itu karena kerabat *'aaqilah* (kerabat 'ashabah) tidak menanggung diyat pembunuhan sengaja, diyat berdasarkan kesepakatan damai (*shulh*) atau diyat berdasarkan pengakuan sebagaimana yang sudah pernah disinggung di bagian atas. Juga, karena tindakan pembunuhan sengaja yang dilakukan si anak tetap dinilai sebagai pembunuhan sengaja apabila si anak adalah sudah mumayyiz berdasarkan pendapat yang *raajih* menurut ulama Syafi'iah, sehingga kerabat *'aaqilah*-nya tidak menanggung diyat korban yang dibunuhnya, dan diyat itu menjadi tanggungan si anak sendiri dalam bentuk diyat *mughallazhah*.

Kapan diyat harus dibayar penuh, dan apakah diyat setiap orang yang menjadi korban pembunuhan sengaja adalah sama?

Ulama Hanafiah dan ulama Malikiyah[1092] mengatakan, diyat pembunuhan sengaja ketika adanya pengampunan dan pemaafan adalah tidak terbatas pada jumlah atau besaran harta tertentu, akan tetapi sesuai dengan yang disepakati oleh kedua belah pihak (pelaku dan wali darah), baik apakah jumlahnya sedikit maupun banyak. Jika sebelumnya tidak ada suatu kesepakatan mengenai jumlah atau besarannya, maka yang digunakan adalah ukuran diyat yang ditentukan oleh syara' (yaitu seratus ekor unta atau harta yang bisa digunakan untuk membayar diyat sebagai ganti unta seperti dinar atau dirham).

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1093] mengatakan, diyat pembunuhan sengaja adalah sesuai dengan ukuran yang telah ditetapkan oleh syara', yaitu seratus ekor unta. Hal ini berdasarkan hadits,

"Sesungguhnya diyat jiwa (pembunuhan) adalah seratus ekor unta."

Adapun mengenai apakah diyat setiap orang yang menjadi korban pembunuhan sengaja adalah sama? Di sini terdapat perbedaan pendapat. Ulama Syafi'iyah[1094] mengatakan, terkadang ada sesuatu hal yang bisa mengurangi jumlah besaran diyat, yaitu salah satu dari empat sebab berikut, berjenis kelamin perempuan, berstatus budak, pembunuhan janin, dan yang keempat adalah status kafir. Sebab pertama menjadikan diyat berubah menjadi separuh, sebab kedua disesuakan dengan nilainya, sebab ketiga menjadikan diyat berupa *ghurrah*, dan sebab keempat menjadikan diyat berkurang menjadi sepertiga atau lebih sedikit lagi dari itu.

Selanjutnya, akan disebutkan perbedaan pendapat menyangkut dua sebab, yaitu berjenis kelamin perempuan, dan berstatus kafir.

Diyat orang perempuan

Fuqaha sepakat kecuali hanya beberapa gelintir fuqaha saja,[1095] bahwa diyat orang pe-

---

[1092] Raddul Muhtaar 'ala Ad-Durril Mukhtaar, juz 5, hlm. 382; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 402; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 347.

[1093] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 53; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 3.

[1094] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 53.

[1095] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 254; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 407; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 405; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 347; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 56 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 197; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 97; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 18.

rempuan adalah separuh diyat orang laki-laki. Hal ini berdasarkan sejumlah dalil dari hadits, *atsar* dan nalar. Adapun hadits, di antaranya diriwayatkan dari Mu'adz Ibnu Jabal r.a. dalam bentuk riwayat *marfuu'*,

دِيَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ دِيَةِ الرَّجُلِ

"Diyat orang perempuan adalah separuh diyat orang laki-laki."[1096]

Diriwayatkan dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a dalam bentuk *mauquuf*,

عَقْلُ الْمَرْأَةِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ عَقْلِ الرَّجُلِ فِي النَّفْسِ وَفِيْمَا دُوْنَهَا

"Diyat wanita adalah separuh dari diyat laki-laki dalam kasus pembunuhan dan pencederaan anggota tubuh."[1097]

Sedangkan dalil dari *atsar*, maka banyak *atsar* yang menyangkut masalah ini yang diriwayatkan dari Umar ibnul Khaththab r.a, Ali ibnu Abi Thalib r.a, Utsman ibnu Affan r.a, Abdulah ibnu Abbas r.a, Abdullah ibnu Umar r.a dan Zaid ibnu Tsabit r.a. Oleh karena itu, dalam hal ini sudah terbentuk sebuah ijma' sahabat bahwa diyat perempuan adalah separuh diyat laki-laki.

Sedangkan dalil secara nalar adalah, dalam masalah waris dan kesaksian, orang perempuan adalah separuh dari orang laki-laki, begitu juga dalam hal diyatnya.

Diceritakan dari Ibnu Ulayyah dan Abu Bakar al-Ashamm, dua ulama yang tidak mengakui qiyas, bahwa diyat orang perempuan sama dengan diyat orang laki-laki. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw. dalam hadits Amr Ibnu Hazm,

فِي النَّفْسِ الْمُؤْمِنَةِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ

"Pada jiwa yang beriman terdapat diyat seratus ekor unta."

Diyat orang kafir (diyat nonmuslim)

Ada tiga pendapat fuqaha yang berbeda mengenai jumlah atau besaran diyat nonmuslim,

1. Ulama Hanafiyah[1098] berpendapat, diyat orang kafir dzimmi dan orang kafir *musta`man* sama seperti diyat orang Islam. Kadar diyat tidak menjadi berbeda-beda karena alasan keislaman dan kekafiran, karena kesetaraan darah. Juga berdasarkan keumuman ayat,

   "Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, (hendaklah si pembunuh) membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh)." **(an-Nisaa`: 92.)**

   Juga berdasarkan hadits, *"Bahwasanya Rasulullah menetapkan diyat orang-orang kafir mu'aahad sebanyak seribu dinar."*[1099]

2. Ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah[1100] berpendapat, diyat kafir Kitabi (Yahudi dan Nasrani) *mu'aahad* atau *musta`man*

1096 HR. Al-Baihaqi dari Mu'adz Ibnu Jabal r.a dalam bentuk riwayat marfuu'. Al-Baihaqi mengatakan, sanad yang seperti sanad riwayat ini adalah tidak kuat. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 363; Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 67.

1097 HR. Al-Baihaqi dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a dalam bentuk riwayat mauquuf, di dalam sanadnya ada yang terputus. Riwayat ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah melalui jalur Asy-Sya'bi dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 363; Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 67. Saya tidak menemukan hadits ini dalam riwayat-riwayat hadits milik Amr Ibnu Hazm, meskipun dalam kitab-kitab fiqh ulama Hanabilah (Al-Mughnii dan Kasysyaaful Qinaa') riwayat ini dinisbatkan kepadanya.

1098 Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 254; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 407.

1099 HR. Abu Dawud dalam Al-Maraasiil dari Sa'id Ibnul Musayyab. Ada sejumlah hadits lain yang memperkuat hadits ini. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 366.

1100 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 267 dan halaman berikutnya; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 404 dan halaman berikutnya; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 793, 796.

adalah separuh diyat orang Islam, sedangkan diyat orang perempuan mereka sama seperti diyat orang perempuan muslimah. Hal ini berdasarkan hadits,

دِيَةُ الْمُعَاهَدِ نِصْفُ دِيَةِ الْحُرِّ

"Diyat orang kafir mu'aahad adalah separuh diyat orang merdeka (yang Islam)."[1101]

"Sesungguhnya diyat orang kafir mu'aahad adalah separuh diyat orang Islam."[1102]

"Diyatnya orang kafir adalah separuh diyat orang Islam."[1103]

3. Ulama Syafi'iyah[1104] mengatakan, diyat orang Yahudi, orang Nashrani, orang kafir *mu'aahad* dan orang kafir *musta'man* adalah sepertiga diyat orang Islam. Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, *"Bahwasannya Rasulullah menetapkan empat ribu dirham atas setiap orang Islam yang membunuh seorang laki-laki dari Ahli Kitab."*[1105] Umar ibnul Khaththab r.a dan Utsman Ibnu Affan r.a juga memutuskan seperti ini.[1106] Juga, karena ini adalah jumlah yang paling sedikit yang disepakati dalam masalah ini.

   Ulama selain ulama Hanafiyah sepakat bahwa diyat orang Majusi dan *watsani* (paganis) yang *musta'man* seperti penyembah matahari, penyembah rembulan dan orang zindiq adalah delapan ratus dirham, yakni dua pertiganya sepersepuluh diyat orang Islam berdasarkan perhitungan jumhur, yaitu bahwa diyat orang Islam adalah dua belas ribu dirham, sehingga sepersepuluhnya adalah seribu dua ratus dan dua pertiganya adalah delapan ratus.

   Mereka juga sepakat, diyat orang perempuan mereka (Majusi dan *watsani* yang *musta'man*) adalah separuh diyat orang laki-laki mereka, yakni empat ratus dirham. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh sebagian sahabat seperti Umar Ibnul Khaththab r.a, Utsman ibnu Affan r.a. dan Abdullah ibnu Mas'ud r.a, juga oleh sebagian kalangan tabi'in seperti Sa'id Ibnul Musayyab, Sulaiman ibnu Yasar, Atha', Ikrimah, al-Hasan, dan yang lainnya.[1107]

   Pendapat madzhab yang dinyatakan secara jelas di kalangan ulama Syafi'iyah adalah, orang yang belum tersentuh dakwah Islam apabila ia adalah orang yang memegang sebuah agama yang masih orisinil dan belum mengalami perubahan, maka diyatnya disesuaikan dengan diyat orang yang seagama dengannya, sehingga apabila ia adalah seorang kafir Kitabi maka diyatnya adalah diyat orang Kitabi. Apabila ia adalah orang majusi, diyatnya adalah diyat orang majusi. Apabila ia memeluk sebuah agama yang sudah mengalami perubahan, maka diyatnya adalah diyat orang majusi.

   Ulama Hanabilah dan ulama Hanafiyah mengatakan, jika ada orang seperti itu

[1101] HR. At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud dan Ibnu Majah dari hadits Ibnu Amr r.a, dan ini adalah redaksi riwayat milik Abu Dawud.
[1102] HR. Ath-Thabrani dari hadits Abdullah Ibnu Umar r.a.
[1103] HR. At-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad. Ini adalah redaksi riwayat at-Tirmidzi, dan ia mengatakan bahwa ini adalah hadits hasan.
[1104] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 57; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 197.
[1105] HR. Abdurrazzaq dalam Mushannaf-nya. Ubadah Ibnush Shamit r.a meriwayatkan, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, "Diyat orang Yahudi dan orang Nashrani adalah empat ribu (dirham)."
[1106] Asy-Syafi'i dan ad-Daraquthni meriwayatkan dari Sa'id Ibnul Musayyab, ia berkata, "Umar r.a menjadikan diyat orang Yahudi dan orang Nasrani empat ribu (dirham) dan orang Majusi delapan ratus (dirham)."
[1107] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 268; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 57; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 796.

(belum tersentuh dakwah Islam), maka ia tidak boleh dibunuh hingga ia mendapatkan dakwah kepada Islam. Apabila ia dibunuh sebelum ia mendapatkan dakwah kepada Islam, maka tidak ada pertanggungjawaban di dalamnya.

b. Hukuman cadangan pengganti yang kedua untuk tindak pidana pembunuhan sengaja, yaitu hukuman *ta'zir*

Apabila qishas menjadi gugur dalam kasus pidana pembunuhan sengaja, maka hukuman *ta'zir* adalah hukuman penggantinya, akan tetapi, apakah hukuman *ta'zir* di sini adalah hukumnya wajib ataukah hanya boleh? Kami sudah pernah menyinggung hal ini di bagian terdahulu pada kasus ketika wali darah memberikan maaf.

1. Ulama Malikiyah[1108] berpendapat, apabila pelaku pembunuhan sengaja tidak dituntut qishas, ia wajib dihukum *ta'zir*, yaitu dengan cara dihukum dera sebanyak seratus kali dan dipenjara selama setahun. Hal ini didasarkan pada sebuah *atsar* dha-'if yang bersumber dari Umar ibnul Khaththab r.a.
2. Sementara itu, jumhur[1109] berpendapat bahwa hukuman *ta'zir* tersebut hukumnya tidak wajib, akan tetapi diserahkan kepada kebijakan hakim untuk mengambil langkah yang menurutnya sesuai dengan kemashlahatan, sehingga ia bisa men-*ta`diib* (menghukum, mendisiplinkan, mendidik, memperbaiki, meluruskan) orang yang berperilaku tidak baik dengan dipenjara, atau didera, atau dikecam dan ditegur keras dan lain sebagainya. Menurut ulama Hanafiyah dan ulama Malikiyah, hukuman *ta'zir* itu bisa sampai pada bentuk hukuman mati atau penjara seumur hidup.

3. Hukuman yang sifatnya adalah sebagai konsekwensi tindak pidana pembunuhan sengaja, yaitu tidak mendapatkan bagian warisan dan atau wasiat.

Dalam sunah tertetapkan pemberlakuan hukuman lain untuk tindak pidana pembunuhan sengaja, yaitu terhalang dari mendapatkan hak bagian warisan dan atau wasiat, yaitu yang tercantum dalam hadits,

لَيْسَ لِقَاتِلٍ مِيْرَاثٌ

"Tidak ada bagian warisan sama sekali bagi pembunuh (dari harta pusaka orang yang ia bunuh)."[1110]

Dalam sebuah riwayat disebutkan,

لاَ يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا

"Pembunuh tidak bisa mewarisi sedikit pun (dari harta pusaka orang yang ia bunuh)."[1111]

Dalam sebuah hadits lain disebutkan,

لَيْسَ لِقَاتِلٍ وَصِيَّةٌ

"Pelaku pembunuhan tidak berhak mendapatkan harta wasiatan (korban yang ia bunuh yang berwasiat untuknya)."[1112]

[1108] Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 396.

[1109] At-Talwiih 'ala At-Taudhiih, juz 2, hlm. 155; Al-Mughni, juz 7, hlm. 745; Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah karya Al-Mawardi, hlm. 229; Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah karya Abu Ya'la, hlm. 266; Raddul Mukhtaar, juz 3, hlm. 196; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 355; At-Tasyrii' Al-Jinaa`i Al-Islami, karya Abdul Qadir Audah, juz 2, hlm. 183 dan halaman berikutnya; Al-Madkhal Al-Fiqhi karya Az-Zarqa`, F/331, 333.

[1110] HR. Malik dalam Al-Muwaththa`, Ahmad dan Ibnu Majah dari Umar Ibnul Khaththab r.a. Lihat, Nailul Awthaar, juz 6, hlm. 74.

[1111] HR. Abu Dawud dari Amr Ibnu Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya. Lihat, Nailul Awthaar, juz 6, hlm. 74.

[1112] HR. Ad-Daraquthni dan Al-Baihaqi dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Di dalam sanadnya terdapat seorang perawi matruuk yang meriwayatkan hadits-hadits maudhuu' (palsu). Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 402.
Gambarannya seperti si A (al-Muushiy) mewasiatkan suatu harta miliknya untuk si B (al-Muushaa lahu), lalu si B membunuh si A, maka si B tidak bisa mendapatkan harta yang diwasiatkan untuknya itu.

Oleh karena itu, apabila seorang pewaris membunuh orang yang diwaris, ia tidak bisa mendapatkan hak bagian warisan dari harta pusaka orang tersebut, atau apabila ada seseorang yang diberi harta wasiatan (*al-muushaa lahu*) membunuh orang yang mewasiatkan harta itu untuknya (*al-muushii*), maka ia tidak bisa mendapatkan harta wasiatan tersebut. Hal ini sebagai bentuk implementasi prinsip *sad-dudz dzaraa`i'* (menutup celah-celah yang bisa dijadikan sebagai pintu masuk kepada hal-hal yang dilarang), supaya tidak ada seorang pun yang tamak dan mengincar harta orang yang akan diwarisi dengan cara mensegerakan kematiannya dengan cara membunuhnya.

Namun, fuqaha masih berselisih pandang seputar jenis pembunuhan yang bisa menjadi penghalang bagi si pelaku dari mendapatkan hak bagian warisan atau harta wasiat.

1. Terhalang dari mendapatkan hak bagian warisan.

   Secara prinsip, sudah disepakati bahwa tindakan pembunuhan menjadi penghalang bagi si pelaku dari mendapatkan hak bagian warisan dari harta pusaka orang yang dibunuhnya. Akan tetapi, terjadi perbedaan pendapat seputar penentuan spesifikasi jenis pembunuhan yang bisa menjadi penghalang tersebut.

   Ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah (baca: jumhur ulama)[1113] berpendapat bahwa pembunuhan yang bersifat aniaya dan berdasarkan tindakan melampaui batas tanpa alasan yang benar yang dilakukan oleh orang yang sudah baligh dan berakal, baik itu sengaja maupun tersalah, adalah menjadi penghalang bagi pelaku dari mendapatkan hak mewarisi.

   Akan tetapi, ulama Hanafiyah mensyaratkan bahwa pembunuhan itu adalah pembunuhan secara langsung, bukan pembunuhan dengan sebab (secara tidak langsung). Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah tidak membedakan di antara keduanya, mereka mengatakan, tidak ada perbedaan apakah itu pembunuhan secara langsung maupun pembunuhan dengan sebab, keduanya sama-sama menjadi penghalang dari mendapatkan hak mewarisi.

   Apabila pembunuhan itu adalah atas dasar alasan yang benar, yaitu pembunuhan yang tidak diancam pertanggungjawaban seperti pembunuhan sebagai pelaksanaan qishas, pembunuhan sebagai pelaksanaan hukuman *hadd*, pembunuhan karena dalam posisi membela diri, atau pembunuhan yang dilakukan oleh orang adil (orang yang patuh dan setia kepada pemerintah) terhadap pemberontak, atau pembunuhan yang terjadi ketika melakukan pen-*ta`diib*-an seperti seorang ayah men-*ta`diib* anaknya dengan cara memukulnya, seorang suami men-*ta`diib* istrinya dengan cara memukulnya, atau seorang guru men-*ta`diib* anak didiknya dengan cara memukulnya, maka pembunuhan seperti ini tidak menjadi penghalang dari mendapatkan hak waris menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah.

   Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah, pembunuhan seperti itu tetap menjadi penghalang dari mendapatkan hak waris, yakni bahwa pembunuhan yang pelakunya tidak diancam pertanggungjawaban tetapi menjadi penghalang dari mendapatkan

[1113] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 542; At-Talwiih 'ala At-Taudhiih, juz 2, hlm. 153; Al-Asybaah wa An-Nazhaa`ir karya As-Suyuthi, hlm. 136; Mughnil Muhtaaj, juz 3, hlm. 25; Al-Mughnii, juz 6, hlm. 292; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 24; Nazhariyyah Adh-Dhamaan hlm. 329 dan halaman berikutnya.

hak waris menurut ulama Syafi'iyah, sedangkan menurut Hanabilah tidak menjadi penghalang. Pembunuhan dengan adanya paksaan adalah pembunuhan yang pelakunya tetap dituntut pertanggungjawabannya menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, sehingga bisa menjadi penghalang dari mendapatkan hak waris.

Pembunuhan yang dilakukan oleh anak kecil, orang gila, atau orang tidur tidak menjadi penghalang dari mendapatkan hak waris menurut ulama Hanafiyah, sedangkan menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, itu menjadi penghalang dari mendapatkan hak waris, karena itu adalah masuk kategori pembunuhan dengan sebab.

Sementara itu, di pihak lain, ulama Malikiyah[1114] berpendapat bahwa pembunuhan sengaja, juga pembunuhan mirip sengaja yang dikenal di kalangan ulama selain ulama Malikiyah yang khusus dalam masalah ini pembunuhan mirip sengaja ditetapkan juga oleh mereka (ulama Malikiyah) sebagai bentuk pengecualian (karena menurut ulama Malikiyah, tidak ada yang namanya pembunuhan mirip sengaja), adalah pembunuhan yang menjadi penghalang dari mendapatkan hak waris, apakah itu adalah pembunuhan secara langsung maupun pembunuhan dengan sebab (tidak langsung). Adapun pembunuhan tersalah, maka tidak menjadi penghalang dari mendapatkan hak waris.

Berdasarkan keterangan ini, bisa diambil sebuah kesimpulan bahwa madzhab yang paling ketat dalam hal menjadikan pembunuhan sebagai perkara yang bisa menghalangi dari mendapatkan hak waris adalah madzhab Syafi'iyah, kemudian Hanabilah, kemudian Hanafiyah, kemudian yang terakhir yang paling longgar adalah madzhab Malikiyah. Sebab yang melatarbelakangi sikap keras dan ketat dalam masalah ini adalah, kemutlakan hadits, *"Tidak ada hak bagian warisan sama sekali bagi pembunuh (dari harta pusaka orang yang ia bunuh)."*

Seandainya seseorang yang membunuh tetap mendapatkan hak mewarisi, tentunya hal ini sangat berpotensi mendorong seseorang untuk mempercepat dirinya untuk segera mendapatkan warisan dengan cara membunuh orang yang akan diwarisi hartanya, sehingga kemashlahatan menghendaki supaya seseorang yang membunuh terhalang dari mendapatkan hak bagian warisan dari harta orang yang ia bunuh, berdasarkan kaidah, "Barangsiapa yang menyegerakan sesuatu sebelum waktunya, maka ia dihukum dengan tidak bisa mendapatkan sesuatu itu."

2. Terhalang dari mendapatkan harta wasiatan

Pembunuhan yang bisa menjadi penghalang dari mendapatkan wasiat menurut ulama Hanafiyah[1115] adalah sama seperti pembunuhan yang menjadi penghalang dari mendapatkan hak bagian warisan, yaitu tindak pembunuhan secara langsung yang bersifat aniaya dan berdasarkan tindakan melampaui batas tanpa alasan yang benar yang dilakukan oleh orang yang sudah balig dan berakal, baik itu sengaja maupun tersalah.

Sedangkan menurut ulama Malikiyah,[1116] pembunuhan tersalah tidak bisa menjadi penghalang dari mendapatkan wa-

[1114] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 486.
[1115] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 459; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 339.
[1116] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 426.

siatan sama seperti yang berlaku dalam warisan. Adapun pembunuhan sengaja, juga pembunuhan mirip sengaja, bisa menjadi penghalang dari mendapatkan wasiat berdasarkan pendapat yang *raajih* apabila *al-muushii* (orang yang mewasiatkan yang dibunuh oleh orang yang ia beri wasiat atau *al-muushaa lahu*) tidak tahu kalau yang memukul dirinya hingga mengakibatkan ia mati atau yang membunuh dirinya adalah *al-muushaa lahu* (orang yang ia beri wasiatan).

Adapun apabila ia tahu kalau *al-muushaa lahu* adalah pelakunya dan ia tetap tidak mengubah dan menganulir wasiatannya itu, atau ia justru mewasiatkan wasiatan itu kepada si pelaku setelah si pelaku memukulnya, maka wasiat itu sah, baik apakah si pelaku membunuhnya secara sengaja maupun tersalah.

Ulama Hanabilah[1117] juga berpandangan bahwa yang lebih sahih adalah, tindak pembunuhan yang bersifat aniaya (tanpa hak, tanpa alasan yang benar), baik apakah itu tersalah maupun sengaja, bisa membatalkan wasiat yang ada, karena pembunuhan seperti itu adalah pembunuhan yang juga menghalangi dari mendapatkan hak bagian warisan, padahal status hak waris adalah lebih kuat daripada wasiat. Karena itu, secara prioritas pembunuhan seperti itu tentunya juga lebih layak untuk menjadi penghalang dari mendapatkan wasiat.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah[1118] berpendapat, yang *azhhar* adalah, seandainya *al-muushaa lahu* membunuh *al-muushii* meskipun itu adalah pembunuhan yang bersifat aniaya, ia tetap berhak mendapatkan wasiatan itu. Karena wasiat adalah bentuk pemilikan (*tamliik*) dengan berdasarkan akad, sehingga posisinya mirip dengan akad hibah, sehingga dalam masalah ini, wasiat tidak sama dengan waris.

Kesimpulannya, pembunuhan yang bisa menjadi penghalang dari mendapatkan hak waris juga bisa menjadi penghalang dari mendapatkan wasiatan menurut jumhur. Adapun menurut ulama Syafi'iyah, pembunuhan tidak dianggap sebagai sesuatu yang bisa menjadi penghalang dari menapatkan wasiatan, meskipun pembunuhan itu bisa menjadi penghalang dari mendapatkan hak waris.

III. PEMBUNUHAN MIRIP SENGAJA DAN SANKSI HUKUMNYA

Ulama Malikiyah tidak mengenal apa yang namanya pembunuhan mirip sengaja. Menurut mereka, pembunuhan mirip sengaja hukumnya sama dengan pembunuhan sengaja kecuali dalam kasus pembunuhan yang dilakukan oleh seorang ayah terhadap anaknya, maka ini baru disebut pembunuhan mirip sengaja menurut mereka.[1119]

Sedangkan jumhur mengenal apa yang disebut pembunuhan mirip sengaja, akan tetapi sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu, mereka memiliki pandangan yang berbeda dalam mendefinisikan apa itu pembunuhan mirip sengaja. Menurut Imam Abu Hanifah, pembunuhan mirip sengaja adalah,

---

[1117] Manaar As-Sabiil fi Syarh Ad-Daliil 'ala Madzhab Ahmad, karya Syaikh Ibrahim Ibnu Dhauyan, juz 2, hlm. 39, penerbit Damaskus, Kasysyaaful Qinaa', juz 4, hlm. 397.

[1118] Al-Asybaah wa An-Nazhaa'ir karya As-Suyuthi, juz 2, hlm. 136; Mughnil Muhtaaj, juz 3, hlm. 43.

[1119] Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 345; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 390, 393. Gambarannya adalah seperti, ada seorang ayah melempar anaknya dengan sebilah pedang atau dengan sebatang tongkat misalnya hingga mengakibatkan si anak terbunuh, seperti yang dilakukan oleh seorang laki-laki dari bani Mudlij terhadap anaknya, lalu Umar Ibnul Khaththab r.a memutuskan bahwa si ayah terkena hukuman membayar diyat mughallazhah yang terdiri dari tiga spesifikasi unta dengan perincian, tiga puluh ekor unta hiqqah, tiga puluh ekor unta jadza'ah dan empat puluh ekor unta yang sedang bunting.

pelaku memang sengaja memukul korban, namun dengan menggunakan sesuatu yang tidak masuk kategori senjata atau yang sama hukumnya dengan senjata, seperti pembunuhan dengan benda tumpul semisal tongkat, batu, atau kayu besar.

Sedangkan menurut kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, pembunuhan dengan benda tumpul masuk kategori pembunuhan sengaja. Adapun pembunuhan mirip sengaja adalah, pelaku memang sengaja memukul korban, namun dengan menggunakan sesuatu yang biasanya tidak mematikan, seperti dengan menggunakan batu, kayu kecil, atau tongkat kecil.

Hukuman tindak pembunuhan mirip sengaja ada tiga macam, yaitu hukuman pokok, hukuman cadangan pengganti hukuman pokok, dan hukuman konsekuensi.

A. HUKUMAN POKOK

Ada dua bentuk hukuman pokok untuk tindak pembunuhan mirip sengaja, yaitu diyat dan kafarat.

1. Hukuman pokok yang pertama, yaitu diyat mughallazhah

Tidak ada ancaman hukuman qishas dalam kasus pembunuhan mirip sengaja, akan tetapi di dalamnya ada ancaman hukuman berupa kewajiban membayar diyat *mughallazhah* yang menjadi tanggungan kerabat *'aaqilah* pelaku. Ini adalah hukuman tingkat pertama untuk tindak pembunuhan mirip sengaja.[1120] Hal ini berdasarkan hadits,

"Ingatlah sesungguhnya korban terbunuh dengan pembunuhan tersalah mirip sengaja, yaitu orang yang dibunuh dengan cambuk atau tongkat, diyatnya adalah seratus ekor unta, empat puluh di antaranya adalah unta yang di dalam kandungannya terdapat anak-anaknya (unta yang sedang bunting)."[1121]

Ini adalah pendapat ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah (yaitu diyat *mughallazhah* yang terdiri dari tiga spesifikasi unta). Sedangkan menurut ulama Hanabilah dan ulama Hanafiyah, diyat tersebut terdiri dari empat spesifikasi unta.

Diyat pembunuhan mirip sengaja sama seperti diyat pembunuhan sengaja dalam hal macam dan spesifikasinya, besaran jumlahnya dan pemberatannya (pe-*mughallazhah*-annya), akan tetapi diyat pembunuhan mirip sengaja berbeda dengan diyat pembunuhan sengaja dalam hal pihak yang menanggung kewajiban untuk membayarnya dan waktu pembayarannya. Diyat pembunuhan sengaja, pihak yang menanggung kewajiban untuk membayarnya adalah si pelaku sendiri dengan menggunakan hartanya sendiri dan pembayarannya adalah secara tunai. Sedangkan diyat pembunuhan mirip sengaja, pihak yang menanggung kewajiban untuk membayarnya adalah kerabat *'aaqilah* si pelaku, bukan si pelaku sendiri, dan pembayarannya diberi kelonggaran jangka waktu selama tempo tiga tahun.

Akan tetapi, Imam Malik berpandangan bahwa pembunuhan mirip sengaja sama seperti pembunuhan sengaja dalam hal bahwa diyatnya ditanggung sendiri oleh si pelaku dan dibayar dengan menggunakan hartanya sendiri, kecuali dalam kasus pembunuhan oleh seorang ayah terhadap anaknya dengan cara seperti melemparnya dengan pedang atau tongkat lalu mengenai si anak dan si anak pun mati, maka di dalamnya terdapat diyat pembunuhan mirip sengaja, yaitu diyat *mughallazhah* yang

[1120] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 251.

[1121] HR. An-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari hadits Abdullah Ibnu Amr r.a dan dimasukkan ke dalam kategori hadits sahih oleh Ibnul Qaththan. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 356.

terdiri dari tiga spesifikasi unta, dan pembayarannya diberi tempo selama tiga tahun sama seperti diyat pembunuhan tersalah.

a. Pihak yang menanggung kewajiban membayar diyat pembunuhan mirip sengaja

Jumhur (ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah)[1122] mengatakan bahwa kewajiban diyat pembunuhan mirip sengaja adalah menjadi tanggungan kerabat *'aaqilah* si pelaku, bukan si pelaku sendiri, sebagai bentuk tolong menolong, memberikan keringanan dan pelipur lara bagi si pelaku.

Karena ulama Malikiyah[1123] memiliki pandangan bahwa pembunuhan hanya ada dua macam saja, yaitu pembunuhan sengaja dan pembunuhan tersalah, tidak ada yang namanya pembunuhan mirip sengaja menurut mereka. Akan tetapi, pembunuhan mirip sengaja menurut mereka masuk kategori pembunuhan sengaja. Karena itu, mereka menetapkan bahwa diyat pembunuhan mirip sengaja menjadi tanggungan si pelaku sendiri dan dibayar dengan menggunakan hartanya sendiri, bukan menjadi tanggungan kerabat *'aaqilah*-nya kecuali dalam kasus yang dikecualikan oleh Imam Malik (yaitu kasus pembunuhan oleh seorang ayah terhadap anaknya dengan cara seperti melemparnya dengan pedang atau tongkat lalu mengenai si anak dan si anak pun mati).

Pendapat ulama Malikiyah ini sama seperti pendapat sekelompok fuqaha dari madzhab-madzhab yang tidak terkenal (mereka adalah, Ibnu Sirin, az-Zuhri, Harits al-Ukli, Ibnu Syubrumah, Qatadah, Abu Tsaur, dan Abu Bakar al-Ashamm). Alasannya, kematian korban dalam kasus pembunuhan seperti itu (mirip sengaja) adalah akibat suatu tindakan yang memang sengaja dilakukan oleh si pelaku, karena itu, kerabat *'aaqilah* si pelaku tidak ikut menanggungnya sama seperti pembunuhan sengaja murni. Juga, karena diyat si korban dalam pembunuhan mirip sengaja tersebut adalah diyat dalam bentuk *mughallazhah*, mirip dengan diyat korban dalam pembunuhan sengaja.

Dalil yang dijadikan landasan oleh jumhur adalah, hadits Abu Hurairah r.a,

اقْتَتَلَتِ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِحَجَرٍ فَقَتَلَتْهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ وَقَضَى أَنَّ دِيَةَ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا

"Ada dua orang wanita dari suku Hudzail bertengkar, lantas salah satunya melempar yang lain dengan batu hingga mengakibatkan si wanita yang dilempar itu meninggal dunia beserta janin yang ada di dalam kandungannya. Lantas mereka mengadukan kasus tersebut kepada Rasulullah lalu beliau memberikan keputusan bahwa diyat janinnya adalah ghurrah, yaitu seorang budak laki-laki atau seorang budak perempuan dan beliau memutuskan diyatnya si wanita itu dibebankan kepada al-'aaqilah (kerabat pelaku pembunuhan yang menanggung pembayaran diyat)."[1124]

Ibnu Taimiyah mengatakan, dalam hadits ini terkandung dalil bahwa diyat pembunuhan mirip sengaja ditanggung oleh kerabat *'aaqilah* si pelaku. Hal ini dikuatkan oleh kenyataan bahwa pembunuhan mirip sengaja adalah pembunuhan yang tidak ada ancaman hukuman qishas di dalamnya. Oleh karena itu, yang menanggung diyatnya adalah kerabat *'aaqilah*

[1122] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 255; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 251; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 55; Al-Mughni, juz 7, hlm. 766 dan halaman berikutnya.

[1123] Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 401, 405; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 282; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 767.

[1124] HR. Bukhari, Muslim, dan Ahmad (muttafaq 'alaihi). Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 69.

si pelaku, sama seperti pembunuhan tersalah. Pembunuhan mirip sengaja berbeda dengan pembunuhan sengaja dilihat dari sisi bahwa dalam pembunuhan sengaja, pelaku memang melakukan tindakannya itu dengan sengaja dan memang memiliki niat dan keinginan untuk membunuh si korban, sehingga ia layak untuk diperberat dengan mewajibkan diyat atas dirinya sendiri dan dibayar dengan menggunakan harta miliknya sendiri serta harus dibayar secara tunai.

Adapun pembunuhan mirip sengaja, si pelaku memang melakukan tindakannya dengan sengaja, akan tetapi ia sama sekali tidak memiliki niat, maksud dan keinginan untuk membunuh si korban serta sama sekali tidak menghendaki kematian si korban, oleh karena itu ia layak untuk mendapatkan keringanan dari dua sisi, yaitu kewajiban diyatnya ditanggung oleh kerabat *'aaqilah*-nya dan pembayarannya tidak tunai yaitu diberi jangka waktu dalam tempo tiga tahun sama seperti diyat pembunuhan tersalah.

Apakah diyat itu memang aslinya menjadi kewajiban kerabat *'aaqilah* sejak awal ataukah aslinya diyat itu sebenarnya adalah kewajiban si pelaku?

Dalam hal ini ada dua versi pendapat fuqaha. Ulama Hanafiyah, ulama Malikiyah, dan pendapat yang lebih sahih menurut ulama Syafi'iyah[1125] mengatakan, diyat itu aslinya adalah kewajiban si pelaku, karena sebab yang memunculkan kewajiban diyat itu, yaitu pembunuhan, adalah berasal dari dirinya bukan dari kerabat *'aaqilah*. Oleh karena itu, diyat itu menjadi kewajiban si pelaku bukan kerabat *'aaqilah*-nya, akan tetapi di sini kerabat *'aaqilah* hanya ikut menanggung dan memikul diyat yang menjadi kewajiban si pelaku itu.

Dalam hal ini, si pelaku juga ikut menanggung sebagian dari diyat tersebut bersama dengan kerabat *'aaqilah*-nya, karena aslinya si pelakulah pihak yang dituntut untuk menanggung akibat perbuatannya, sementara peran dan posisi kerabat *'aaqilah*-nya hanya sebagai pihak yang terikut. Karena si pelaku memiliki kewajiban untuk menjaga dirinya dari melakukan tindak kejahatan, dan kerabat *'aaqilah*-nya juga ikut memiliki kewajiban menjaga si pelaku dari melakukan tindak kejahatan, sehingga apabila mereka tidak menjaganya, maka berarti mereka telah melakukan keteledoran, dan keteledoran itu adalah sebuah kesalahan.

Pelaku bersandar kepada bantuan, pertolongan dan perlindungan kerabat *'aaqilah*-nya terhadap dirinya, sehingga mereka juga ikut bersama-sama dengannya memikul tanggung jawab, bukannya mereka memikul tanggung jawab itu secara sendiri, akan tetapi hanya ikut memikulnya bersama dengan si pelaku.

Berdasarkan pada pendapat ini, apabila si pelaku tidak memiliki kerabat *'aaqilah*, maka kewajiban diyat keseluruhannya tersebut kembali menjadi tanggungannya sendiri dan ini adalah pendapat yang *azhhar* menurut ulama Syafi'iyah. Akan tetapi jika si pelaku memiliki kerabat *'aaqilah*, maka ulama Syafi'iyah mengatakan, kapan kewajiban pembayaran diyat itu telah dibagi-bagi di antara kerabat *'aaqilah* atau baitul mal pada tahun pertama, dan masih ada sisa diyat yang belum terbayar, maka yang menanggung kewajiban membayar sisanya itu adalah si pelaku yang pembayarannya diberi jangka waktu sama seperti kerabat *'aaqilah*.

Sementara itu, ulama Hanabilah[1126] berpendapat bahwa kewajiban diyat itu aslinya memang menjadi tanggungan kerabat *'aaqilah* si pelaku sejak awal, karena tidak ada orang

---

[1125] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 255; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 95, 97; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 281 dan halaman berikutnya; Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 400, 404.

[1126] Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 60; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 771.

lain yang dituntut untuk membayar diyat selain mereka. Di sini persetujuan dan keinginan mereka sendiri untuk menanggungnya tidak diperhitungkan, karena kewajiban diyat itu memang menjadi tanggungan mereka dan tidak ada yang dituntut untuk menanggungnya kecuali orang yang kewajiban diyat itu memang menjadi tanggungannya, seperti jika si pelaku tidak ada.

Menurut ulama Hanabilah, pelaku sama sekali tidak ikut menanggung sebagian dari diyat tersebut, karena kewajiban diyat aslinya adalah menjadi tanggungan kerabat *'aaqilah* sejak awal. Karena itu, apabila si pelaku tidak memiliki kerabat *'aaqilah* atau memiliki kerabat *'aaqilah* namun mereka sudah tidak mampu lagi untuk membayar, sementara si pelaku adalah seorang muslim, maka diyat atau sisanya yang belum terbayar itu dibayar dengan harta yang diambilkan dari baitul maal secara tunai dengan sekali pembayaran. Karena pemberian jangka waktu dalam pembayaran diyat adalah dengan tujuan untuk memberikan keringanan kepada *'aaqilah*, sementara jika pembayaran diyat itu diambilkan dari harta baitul maal, maka keringanan itu sudah tidak dibutuhkan lagi.

b. Waktu pembayaran diyat mirip sengaja

Sebagaimana yang telah disinggung di bagian terdahulu, diyat mirip sengaja dibayar dalam jangka waktu tiga tahun, dengan cara dicicil pada setiap akhir tahun dibayar sepertiganya. Cara ini diriwayatkan dari Rasulullah saw. juga dikisahkan dari Umar Ibnul Khaththab r.a dan Ali Ibnu Abi Thalib r.a. Kenapa cicilannya dibayar pada setiap akhir tahun karena bertujuan agar *'aaqilah* bisa membayarnya dari hasil musim panen. Kenapa cicilannya dibayar sepertiga setiap tahun, karena jangka waktu pembayarannya adalah tiga tahun, jadi setiap tahun dibayar sepertiga sehingga pada tahun ketiga sudah lunas.

Menurut ulama Hanafiyah,[1127] permulaan tahun untuk waktu pembayaran diyat adalah dihitung mulai dari hari dikeluarkannya keputusan hukum pengadilan mengenai kewajiban diyat tersebut. Ini juga pendapat ulama Malikiyah[1128] untuk diyat tersalah.

Sementara itu, menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah,[1129] permulaan tahun pertama pembayaran diyat dihitung dari hari mulai munculnya kewajiban diyat, sehingga apabila itu adalah diyat jiwa (nyawa) maka sejak hari kematian si korban, karena itu adalah waktu mulai muncul dan tertetapkannya kewajiban diyat dalam tanggungan. Apabila diyat itu adalah diyat selain jiwa, maka dihitung sejak terjadinya kejahatan, karena itu adalah waktu mulai muncul dan tertetapkannya kewajiban diyat.

c. Kadar besaran diyat kejahatan mirip sengaja yang ditanggung oleh *'aaqilah*

Ulama Hanafiyah[1130] berpendapat, *'aaqilah* tidak ikut menanggung diyat jika jumlah diyat tersebut adalah kurang dari seperduapuluh diyat utuh (kurang dari lima ekor unta. Diyat sebanyak lima ekor unta adalah diyat atau *ursy* kejahatan *muwadhdhihah*, yaitu *ursy* untuk luka-luka yang menyebabkan tulang bisa terlihat) apabila diyat tersebut adalah untuk selain jiwa. Adapun harta kompensasi sebagai pengganti jiwa, maka berapa pun jumlahnya, meskipun hanya sedikit, *'aaqilah* tetap ikut menanggungnya. Karena harta kompensasi sebagai

---

1127 Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 178, 180; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 454.

1128 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 285; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 403.

1129 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 98; Al-Mughni, juz 7, hlm. 767 dan halaman berikutnya.

1130 Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 454 dan halaman berikutnya; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 255 dan halaman berikutnya, 322; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 179.

ganti jiwa tertetapkan atas kerabat *'aaqilah* berdasarkan nash. Adapun harta kompensasi sebagai ganti selain jiwa yang menanggungnya adalah si pelaku sendiri (jika besarannya kurang dari seperduapuluh). Hal ini berdasarkan perkataan asy-Sya'bi, "*'Aaqilah* tidak ikut menanggung diyat sengaja, diyat budak, diyat berdasarkan kesepakatan *shulh*, diyat berdasarkan pengakuan, dan tidak pula menanggung diyat yang besarannya kurang dari besaran *urys* kejahatan *muwadhdhihah*."[1131]

Pendapat yang lebih sahih menurut ulama Hanafiah adalah, setiap anggota *'aaqilah* tidak dipungut iuran untuk membayar diyat tersebut setiap tahunnya kecuali hanya satu dirham atau satu dirham ditambah sepertiga dirham, sehingga ketika genap tiga tahun, total keseluruhan jumlah iuran masing-masing dari setiap anggota *'aaqilah* adalah tiga dirham atau empat dirham.

Sementara itu, ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah[1132] mengatakan, *'aaqilah* tidak menanggung diyat yang besarannya kurang dari sepertiga diyat penuh. Karena Umar ibnul Khaththab r.a dalam masalah diyat menetapkan bahwa tidak ada sesuatu apa pun dari diyat yang ditanggung (oleh *'aaqilah*) hingga besaran diyat itu mencapai diyat (*ursy*) kejahatan *ma'muumah* (kejahatan melukai yang sampai tembus ke *ummud dimaagh*, sedangkan *ummud dimaagh* adalah otak itu sendiri atau selaput yang membungkus otak), yaitu sepertiga diyat.

Menurut mereka, masing-masing dari setiap anggota *'aaqilah* ikut menanggung sesuai dengan yang dimampuinya berdasarkan hasil pengamatan dan ijtihad hakim, tidak ada batasan tertentu secara pasti berapa besaran iuran yang harus ditanggung masing-masing dari mereka. Masing-masing dari mereka tidak dibebani iuran yang tidak proporsional melebihi kemampuannya dan sangat memberatkan-nya. Karena pembebanan terhadap *'aaqilah* untuk ikut menanggung beban pembayaran diyat adalah diberlakukan dengan tujuan untuk memberi pelipur lara kepada si pelaku dan meringankan bebannya.

Menurut ulama Malikiah, jumlah minimal anggota *'aaqilah* sekiranya tidak boleh kurang dari itu adalah, tujuh ratus orang, dan ada versi pendapat yang mengatakan seribu orang. Apabila kerabat *'ashabah* pelaku sudah mencapai jumlah tersebut, maka tidak ada seorang pun yang ikut digabungkan ke dalamnya. Namun, apabila jumlah kerabat *'ashabah* pelaku kurang dari jumlah tersebut, maka ditambal dengan mantan budak yang pernah dimerdekakan oleh mereka hingga jumlah mereka mencapai batas minimal tersebut.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah[1133] mengatakan, diyat berapa pun jumlahnya, baik sedikit maupun banyak ditanggung oleh *'aaqilah*. Karena jika besaran diyatnya banyak saja *'aaqilah* menanggungnya. Jika besaran diyatnya itu sedikit, tentunya secara prioritas lebih layak untuk ditanggung oleh *'aaqilah* juga. Sedangkan cara pembagiannya adalah seperti berikut, untuk setiap tahunnya, anggota *'aaqilah* yang kaya membayar iuran sebesar setengah dinar emas atau yang senilai dengan itu, sedangkan untuk anggota menengah[1134] iurannya adalah sebanyak seperempat dinar atau tiga dirham.

[1131] HR. Al-Baihaqi dalam bentuk riwayat mauquuf kepada asy-Sya'bi. Maksud diyat budak adalah ada seorang budak membunuh orang merdeka, maka 'aaqilah majikan si budak tidak ikut menanggung apa pun dari akibat kejahatan si budak itu, akan tetapi si budak sendiri yang menanggungnya. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 379.

[1132] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 282, 286; Asy-Syarhush Shaghiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 396; Al-Mughni, juz 7, hlm. 775, 777, 788; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 347 dan halaman berikutnya.

[1133] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 95, 99; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 211.

[1134] Orang kaya adalah, orang yang memiliki harta lebih dari nishab zakat, yaitu dua puluh dinar. Sedangkan orang menengah adalah orang yang hanya memiliki dua puluh dinar saja.

Karena diyat adalah suatu kewajiban yang berfungsi sebagai pelipur lara yang patokan pembayarannya adalah dengan ukuran tahun, sehingga pembayarannya juga berulang bersamaan dengan berulangnya tahun seperti zakat. Jadi, jumlah total keseluruhan iuran yang dibayarkan oleh setiap anggota *'aaqilah* selama tiga tahun adalah satu dinar setengah untuk anggota *'aaqilah* yang kaya, dan setengah dinar tambah seperempat dinar untuk anggota *'aaqilah* menengah.

d. Apakah *'aaqilah* juga menanggung diyat kesalahan hakim?

'Aaqilah juga menanggung diyat yang diakibatkan oleh kesalahan pribadi imam dan hakim, yaitu kesalahan yang tidak ada sangkut pautnya dengan masalah pengadilan (pengambilan keputusan hukum) dan ijtihad.

Adapun kesalahan dalam pengambilan keputusan hukum dan ijtihad, maka dalam hal ini ada dua versi pendapat.[1135]

Jumhur (ulama Syafi'iyah berdasarkan pendapat yang *raajih*, ulama Malikiah dan ulama Hanabilah) mengatakan, *'aaqilah* si imam atau hakim juga menanggungnya. Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Umar ibnul Khaththab r.a, "Bahwasannya Umar Ibnul Khaththab mengutus seseorang untuk memanggil seorang perempuan *mughiibah* yang sedang hamil, lalu perempuan itu berkata, 'Aduh, ada urusan apa antara saya dengan Umar.' Ketika ia sedang di tengah perjalanan, tiba-tiba ia merasakan sakit hendak melahirkan, lalu ia pun melahirkan janin yang ada dalam kandungannya itu, lalu jabang bayi itu menangis sebanyak dua kali, kemudian mati. Lalu Umar ibnul Khaththab r.a. bermusyawarah meminta pertimbangan pendapat kepada para sahabat. Lalu ada sebagian di antara mereka mengutarakan pendapat bahwa, 'Anda tidak menanggung apa-apa, karena Anda adalah seorang penguasa dan *mu'addib* (pendidik, pendisiplin).'"

Waktu itu, Ali ibnu Abi Thalib r.a. terdiam saja, lalu Umar ibnul Khaththab r.a pun menghampirinya dan berkata, "Apa pendapatmu wahai Abul Hasan?" Lalu Ali ibnu Abi Thalib r.a. pun angkat bicara, "Apabila mereka itu berkata berdasarkan pendapat mereka, maka sesungguhnya pendapat mereka itu keliru. Namun jika mereka mengatakan itu karena untuk menyenangkan hatimu dan menarik simpatimu, berarti mereka tidak menginginkan kebaikan bagi Anda. Sesungguhnya diyat janin itu menjadi tanggung jawab dan kewajibanmu, karena Anda telah membuat si perempuan itu kaget dan takut, sehingga ia mengalami keguguran." Lalu Umar ibnul Khaththab r.a. pun berkata, "Sungguh aku meminta kamu jangan beranjak dulu hingga kamu membagi diyat itu atas kaummu (yakni Quraisy)."[1136] Juga, karena di sini si hakim adalah pelakunya, maka akibat dari kesalahannya itu juga menjadi tanggungan *'aaqilah*-nya, sama seperti orang biasa lainnya.

Sementara itu, ulama Hanafiyah[1137] mengatakan, *'aql* (kompensasi ganti rugi, diyat, *ursy*) kesalahan hakim dibayarkan dengan menggunakan harta baitul maal. Karena kesalahan dan kesilapan banyak terjadi dalam pengambilan keputusan dan ijtihad yang dilakukannya, sehingga jika *'aql* setiap kesalahannya itu dibebankan kepada *'aaqilah*-nya, maka itu tentunya sangat tidak adil dan sangat memberatkan mereka. Juga, karena posisi hakim adalah sebagai wakil Allah swt. dalam hukum-hukum

---

1135 Al-Mughni, juz 7, hlm. 780 dan halaman berikutnya, 833; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 81; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 192, 212; Haasyiyah Ad-Dasuqi 'ala Asy-Syarhul Kabiir, juz 4, hlm. 252, 268.

1136 HR. Abdurrazzaq dalam Mushannafnya. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 398.

1137 Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 397; Majma' Adh-Dhamaanaat karya Al-Baghdadi, hlm. 172; Nazhariyyah Adh-Dhamaan hlm. 32 dan halaman berikutnya.

dan kebijakan yang diambilnya, karena itu, *ursy* kesalahannya ditanggung oleh harta Allah swt. (baitul maal). Ini adalah juga pendapat al-'Izz ibnu Abdis Salam dari kalangan ulama Syafi'iyah.[1138]

e. Siapakah *'aaqilah* itu, dan apakah *'aaqilah* juga menanggung diyat pada masa sekarang?

'Aaqilah adalah pihak yang menanggung dan memikul *'aql*, yakni diyat. Diyat disebut dengan *'aql* karena diyat mencegah dan menahan (*'aqala ya'qilu*) darah dari ditumpahkan. Dari kata inilah, kata akal berasal, karena akal mencegah dari perkara-perkara yang tidak baik.

Fuqaha berbeda pendapat dalam mendefinisikan dan menetapkan siapakah *'aaqilah* itu. Dalam hal ini ada tiga versi pandangan.

1. Ulama Hanafiyah[1139] mengatakan, *'aaqilah* adalah *ahlud diiwaan* (anggota *diiwaan*)[1140] apabila pelaku adalah termasuk anggotanya. Mereka adalah para personil pasukan yang nama mereka tercatat dalam *diiwan* atau mereka adalah para personil pasukan laki-laki, berstatus merdeka, baligh dan berakal, yakni para personil anggota panji (*ahlur raayaat wal ulwiyyah*). Caranya adalah diyat itu diambilkan dari *'athaa`* (bonus) atau rezeki [1141](gaji) mereka, bukan dari harta pokok mereka. Hal ini berdasarkan pada praktik yang dijalankan oleh Umar ibnul Khaththab r.a. Sebelumnya, diyat menjadi tanggungan *ahlun nushrah* (orang-orang yang selayaknya memberikan bantuan dan pertolongan) dan hal ini waktu itu didasarkan pada beberapa macam ikatan, ada yang didasarkan pada ikatan kekerabatan, ikatan persekutuan (*half*), ikatan *walaa`* (pemerdekaan budak), dan akad. Lalu tatkala Umar Ibnul Khaththab r.a memberlakukan sistem *diiwaan*, selanjutnya ia menetapkan tanggungan diyat atas *ahlud diiwaan* dan hal itu ia putuskan di hadapan para sahabat.[1142]

   Apabila pelaku tidak termasuk anggota *ahlud diiwaan*, *'aaqilah*-nya adalah suku dan kerabatnya serta setiap orang yang saling bantu membantu dengan mereka. Apabila sukunya belum mencukupi, ditambah dengan suku lain yang paling dekat nasabnya dengan sukunya sesuai dengan urutan *'ashabah* begitu seterusnya, yaitu para saudara laki-laki dahulu, kemudian putra-putra para saudara laki-laki itu, kemudian para *'amm* (paman dari ayah), kemudian putra-putra *'amm*.

   Adapun orang yang sama sekali tidak memiliki *'aaqilah*, seperti orang yang dulunya adalah anak hilang (anak angkat) atau orang kafir harbi dan orang kafir dzimmi yang telah masuk Islam, *'aaqilah*-nya

---

1138 Qawaa'idul Ahkaam, juz 2, hlm. 165; Nazhariyyah Adh-Dhamaan hlm. 336 dan halaman berikutnya.

1139 Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 453 dan halaman berikutnya; Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 255 dan halaman berikutnya; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 177 dan halaman berikutnya; Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab, juz 3, hlm. 178 dan halaman berikutnya.

1140 Kata diiwaan adalah sebutan untuk buku catatan administrasi nama para pasukan, jumlah mereka dan 'athaa` (bonus) mereka. Khalifah Umar Ibnul Khaththab r.a adalah orang yang pertama kali membuat dan memberlakukan sistem diiwaan di dunia Arab. Diiwaan pemerintahan pada masa Khalifah Umar Ibnul Khaththab ada empat spesifikasi, yaitu diiwaan pasukan militer, diiwaan kharaaj dan jizyah, diiwaan para wali (gubernur, wali kota), dan diiwaan baitul mal. Lihat, Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah karya Al-Mawardi, hlm. 199; Tahriirul Ahkaam fi Tadbiiri Ahlil Islaam karya Ibnu Jama'ah, hlm. 138.

1141 'Athaa` adalah semacam harta yang diberikan kepada pasukan setiap tahun satu kali atau dua kali yang diambilkan dari baitul mal, bukan disesuaikan berdasarkan pada tingkat kadar kebutuhan, akan tetapi berdasarkan kesabaran, ketekunan, kepayahan dan kerja keras mereka dalam memperhatikan urusan agama. Sedangkan rizki adalah suatu harta yang diberikan kepada setiap personil pasukan yang diambilkan dari baitul mal sesuai dengan tingkat kebutuhan, yang diberikan kepada mereka setiap bulan atau setiap hari, sama seperti gaji pada masa sekarang.

1142 Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 398.

adalah baitul maal berdasarkan zahir riwayat.

Sebagaimana yang sudah pernah disinggung di atas, pelaku juga ikut bersama-sama dengan *'aaqilah*-nya dalam membayar diyat yang ada, yaitu ia juga ikut iuran dengan besaran yang sama seperti para anggota *'aaqilah*-nya yang lain, karena ia adalah pelakunya, sehingga tidak masuk akal jika ia justru tidak diikutkan dalam pembayaran diyat tersebut dan membebankannya kepada orang lain, bahkan sebenarnya ia adalah orang yang selayaknya justru paling bertanggung jawab untuk memikul akibat dari perbuatannya.

Orang tua pelaku ke atas (orang tua, kakek dan begitu seterusnya ke atas), anak-anaknya ke bawah (anak, cucu, cicit dan seterusnya ke bawah)[1143] dan suaminya atau istrinya tidak masuk ke dalam bagian *'aaqilah*, karena *'aaqilah* jumlahnya harus banyak, sementara orang tua, anak dan suami atau istri tidak bisa memberikan sekumpulan orang dalam jumlah yang banyak. Begitu juga, kaum perempuan, anak kecil dan orang gila tidak masuk dalam bagian *'aaqilah*, karena beban *'aaqilah* dalam memikul kewajiban diyat adalah sebagai bentuk derma dengan memberikan bantuan, sementara orang perempuan, anak kecil dan orang gila bukan termasuk *ahlut tabarru'* (tidak memiliki kelayakan dan kepatutan untuk berderma).

'Aaqilah tidak ikut memikul kewajiban membayar *'aql* (diyat, *ursy*) kejahatan budak, *'aql* kejahatan sengaja, kewajiban *'aql* yang muncul berdasarkan kesepakatan *shulh*, juga kewajiban *'aql* yang muncul berdasarkan pengakuan. Hal ini berdasarkan perkataan asy-Sya'bi yang sudah pernah disebutkan di atas. Juga, karena budak tidak bisa dimintai pertolongan. Juga, karena suatu pengakuan, konsekuensinya hanya terbatas pada diri orang yang mengaku saja, sehingga tidak bisa merembet kepada *'aaqilah*, kecuali jika *'aaqilah* membenarkan si pelaku dalam pengakuannya tersebut.

Juga, karena suatu kewajiban harta yang tertetapkan berdasarkan kesepakatan *shulh* untuk tindak kejahatan berdarah secara sengaja adalah menyangkut qishas, sehingga apabila pelaku melakukan kesepakatan *shulh* dengan pihak yang memiliki hak qishas, maka harta yang menjadi pengganti qishas yang telah disepakati itu menjadi kewajiban si pelaku sendiri yang harus ia bayarkan dengan hartanya sendiri.

Begitu juga, *'aaqilah* tidak ikut menanggung *'aql* yang jumlahnya kurang dari seperduapuluh diyat, sehingga jika jumlahnya seperduapuluh diyat ke atas, maka *'aaqilah* ikut menaggungnya sebagaimana yang sudah pernah disinggung di atas. Sedangkan jika jumlahnya kurang dari itu, maka yang menanggungnya adalah si pelaku sendiri.

2. Ulama Malikiyah mengatakan, *'aaqilah* adalah *ahlud diiwaan*. Jika tidak ada, maka *'aaqilah* adalah kerabat 'ashabah (dimulai dari para saudara laki-laki, kemudian para paman dari ayah, kemudian para kerabat di bawah mereka), kemudian baitul maal jika si pelaku adalah seorang muslim, karena baitul maal tidak bisa menjadi *'aaqilah* untuk orang kafir. Apabila tidak ada baitul

[1143] Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 454. Ada versi pendapat lain mengatakan, bahwa orang tua ke atas dan anak ke bawah ikut masuk ke dalam 'aaqilah.

maal, maka diyat yang ada dibayar oleh si pelaku dengan cara dicicil.[1144]

3. Ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1145] mengatakan, *'aaqilah* adalah, kerabat pelaku dari jalur ayah, mereka adalah 'ashabah nasab seperti para saudara laki-laki selain saudara laki-laki seibu, dan para *'aam* (paman dari ayah), bukannya *ahlud diiwaan*. Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh al-Mughirah ibnu Syu'bah r.a, *"Bahwasanya Rasulullah memberikan keputusan menyangkut kasus seorang perempuan yang dibunuh bahwa diyatnya dibebankan kepada 'ashabah si pelaku."*[1146]

Menurut ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah berdasarkan salah satu dari dua versi riwayat yang paling *raajih* dari Imam Ahmad, orang tua dan anak si pelaku masuk ke dalam bagian dari *'aaqilah*, berbeda dengan pendapat ulama Hanafiyah. Alasannya adalah, karena mereka adalah kerabat 'ashabah yang paling berhak terhadap warisan si pelaku, maka oleh karena itu, mereka tentunya juga lebih pantas untuk ikut memikul kewajiban diyat kejahatan yang dilakukan oleh si pelaku.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah memiliki pandangan yang sama dengan ulama Hanafiyah, yaitu tidak memasukkan ayah ke atas dan anak laki-laki ke bawah ke dalam bagian dari *'aaqilah*, karena mereka adalah bagian dari diri si pelaku, seperti juga pelaku tidak ikut memikul beban diyat, maka orang-orang yang menjadi bagian dari dirinya juga tidak ikut memikulnya, yaitu orang tua dan anak.

An-Nasa`i meriwayatkan, *"Tidaklah seseorang dihukum sebab kesalahan anaknya."* Dalam sebuah riwayat milik Abu Dawud tentang kisah dua orang perempuan dari Hudzail yang bertengkar yang telah disebutkan di atas,[1147] tersebutkan, *"Beliau membebaskan anaknya,"* yakni tidak ikut menanggung beban pembayaran diyat. Di sini, orang-orang yang menjadi bagian dari diri si pelaku selain anak diqiyaskan dengan anak. Di dalam riwayat tersebut juga disebutkan, *"Beliau juga membebaskan suaminya."*

Yang paling didahulukan adalah kerabat 'ashabah yang paling dekat sesuai dengan tingkatan dan urutan kedekatannya, yaitu anak ke bawah, kemudian ayah ke atas menurut ulama yang memasukkan anak dan ayah ke dalam bagian dari *'aaqilah*, kemudian saudara laki-laki, kemudian *'amm* (paman dari ayah), *'amm*-nya ayah kemudian putra mereka, kemudian *'amm*-nya kakek kemudian putra mereka.

Barangsiapa yang tidak memiliki *'aaqilah*, maka tanggungan kewajiban diyatnya dibayarkan dengan menggunakan harta dari baitul maal berdasarkan hadits, *"Aku adalah pewaris orang yang tidak memiliki ahli waris, aku membayarkan diyat yang menjadi kewajibannya dan aku mewarisi hartanya."*[1148]

[1144] Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 282; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 397 dan halaman berikutnya; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 405; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 347.

[1145] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 95 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 212; Al-Mughni, juz 7, hlm. 783-791; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 58 dan halaman berikutnya.

[1146] HR. Muslim, An-Nasa`i, Abu Dawud, Ahmad dan At-Tirmidzi. Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 69.

[1147] HR. Abu Dawud dari Jabir r.a dengan redaksi seperti berikut, "Bahwasanya dua orang wanita dari Suku Hudzail, salah satunya membunuh yang lain, dan masing-masing dari keduanya mempunyai suami dan anak. Lalu Rasulullah saw. menjadikan diyat wanita yang dibunuh dibebankan kepada 'aaqilah wanita yang membunuh dan beliau membebaskan suami dan anaknya (tidak ikut menanggung beban pembayaran diyat)."

[1148] HR. Abu Dawud dan an-Nasa`i. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits sahih oleh Ibnu Hibban.

Apabila tidak ada baitul maal, maka menurut ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah, kewajiban membayar diyat menjadi tanggungan si pelaku sendiri, karena ia adalah termasuk salah satu *'aaqilah*, karena menurut mereka, pada dasarnya diyat aslinya adalah menjadi kewajibannya sejak awal yang kewajiban itu ikut ditanggung dan dipikul oleh *'aaqilah*. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, dalam kondisi seperti ini, tidak ada suatu apa pun yang harus ditanggung oleh pelaku, sebagaimana pelaku juga tidak termasuk bagian dari *'aaqilah*, karena menurut ulama Hanabilah, pada dasarnya diyat aslinya adalah memang menjadi kewajiban dan tanggungan *'aaqilah* sejak awal.

Beban pembayaran diyat dibagi di antara para anggota *'aaqilah*, baik yang dekat maupun yang jauh, baik yang sedang ada di tempat maupun yang sedang tidak ada di tempat, baik yang sehat maupun yang sakit, sekalipun sudah lanjut usia, sakit menahun dan buta. Karena *"Di dalam kasus janinnya seorang perempuan Bani Lahyan yang gugur, Rasulullah menetapkan diyat berupa seorang budak laki-laki atau budak perempuan. Kemudian wanita yang dipidana dengan keharusan membayar diyat berupa seorang budak itu meninggal dunia. Lantas Rasulullah memutuskan bahwasanya harta warisannya adalah untuk anak-anak dan suaminya, dan bahwasanya kewajiban diyatnya dibebankan kepada 'ashabahnya."*[1149] Sebagaimana, dalam kasus lain, *"Rasulullah saw. menetapkan bahwa pembayaran diyat atas kasus kejahatan yang dilakukan seorang wanita adalah dibebankan kepada 'ashabah si wanita pelaku kejahatan itu."*[1150]

Anggota *'aaqilah* yang miskin tidak dibebani untuk ikut iuran membayar diyat, begitu pula perempuan, anak-anak dan orang yang hilang ingatan. Karena memikul beban kewajiban diyat adalah sebagai bentuk tolong menolong, menghibur dan memberikan pelipur lara, sementara orang miskin tidak memiliki kemampuan untuk memberikan pelipur lara, sedangkan perempuan, anak-anak dan orang yang hilang ingatan bukanlah termasuk orang yang memiliki kompetensi untuk memberikan pertolongan dan pembelaan.

Apabila ada anggota *'aaqilah* meninggal dunia, jatuh miskin, atau menjadi gila sebelum datang akhir tahun, maka ia tidak ikut terbebani apa-apa, karena iuran atau cicilan pembayaran diyat adalah dilakukan pada tiap akhir tahun sebagai bentuk pemberian bantuan dan pelipur lara, sehingga posisinya mirip dengan zakat.

Relevansi sistem *'aaqilah* pada masa sekarang menurut pendapat ulama Hanafiah generasi akhir

Sesungguhnya sistem *'aaqilah* adalah sebuah pengecualian dari prinsip umum bahwa setiap orang memikul dan menanggung kesalahannya sendiri, akan tetapi *'aaqilah* tidak ikut memikul pertanggungjawaban dosa pelaku kelak di akhirat, *'aaqilah* hanya ikut memikul beban di dunia saja, yaitu ikut memikul beban kewajiban membayar diyat. Alasan yang melatarbelakangi pengecualian ini adalah untuk memberikan bantuan dan pertolongan kepada si pelaku, ikut meringankan bebannya, memperkokoh rajutan tali kasih sayang, keharmonisan, dan rekonsiliasi di antara para anggota keluarga, serta menjaga dan menjamin terpenuhinya hak-hak korban supaya tidak hilang sia-sia begitu saja ketika si pelaku adalah orang miskin, karena mayoritas terbesar ma-

[1149] HR. Bukhari dan Muslim dari hadits Abu Hurairah r.a.

[1150] HR. An-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad dari hadits dari Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya.

nusia adalah orang-orang miskin. Oleh karena itu, sistem *'aaqilah* mengandung suatu nilai keadilan dan persamaan dalam masyarakat, sehingga setiap orang yang menjadi korban kekerasan tetap terjamin mendapatkan kompensasi yang menjadi haknya meskipun si pelaku adalah orang miskin.

Di samping itu, sistem *'aaqilah* juga mengandung suatu pertimbangan terhadap sesuatu yang bisa dikatan sebagai faktor di balik tindak kesalahan yang dilakukan oleh pelaku, karena pelaku berpikir masih ada keluarga yang bisa ia andalkan. Sebab jika tidak ada pikiran seperti ini, tentunya ia pasti akan berpikir seribu kali dan betul-betul mempertimbangkan secara matang setiap tindakan yang akan ia lakukan, sehingga setiap tindakan yang dilakukannya muncul dari sebuah kehati-hatian, kecermatan, kesadaran, dan pertimbangan yang benar-benar matang. Oleh karena itu, fiqih Islam menilai bahwa kejahatan yang terjadi itu secara implisit dinisbatkan kepada setiap anggota *'aaqilah,* sehingga mereka semua juga harus ikut memikul beban kewajiban diyat kejahatan tersebut.[1151]

Bantuan materil yang diberikan oleh *'aaqilah* adalah sebagai alternatif pengganti sistem *nushrah* (pembelaan dan pemberian pertolongan) yang berlaku pada masa jahiliah, di mana suatu suku melindungi dan menjaga anggota mereka yang melakukan suatu kejahatan supaya tidak disentuh oleh para wali korban untuk melakukan balas dendam terhadapnya.

Meskipun sistem *'aaqilah* memiliki sejumlah nilai dan tujuan positif seperti di atas, namun sistem *'aaqilah* hanya cocok untuk suatu lingkungan masyarakat di mana suatu keluarga masih memiliki jalinan ikatan yang kokoh dan kesadaran untuk saling tolong menolong di antara anggotanya masih sangat tinggi baik di kala suka maupun duka. Adapun dalam lingkungan masyarakat di mana jalinan ikatan suatu keluarga sudah tidak begitu kuat, ikatan antara sanak kerabat sudah terurai, fanatisme kesukuan sudah hilang, dan perhatian terhadap nasab sudah tidak lagi begitu penting dan berarti, jika demikian, sistem *'aaqilah* sudah tidak menemukan relevansinya lagi, karena sudah tidak ditemukannya lagi semangat tolong menolong dan saling membela antara anggota keluarga.

Hal ini diperkuat oleh suatu kenyataan bahwa sistem *'aaqilah* –menurut pandangan ulama Hanafiyah- sifatnya lentur dan bisa meluas cakupannya dengan bergerak dari keluarga menuju *'asyiirah* (klan, keluarga besar), lalu bisa meluas lagi mencakup suku, kemudian *diwaan,* kemudian "kelompok profesi" (atau yang pada masa sekarang dikenal dengan asosiasi),[1152] kemudian ke baitul maal.

Karena sistem klan atau marga sudah tidak ada lagi, baitul maal juga sudah berubah sistemnya, sistem sosial yang ada sekarang sudah berbeda dengan sistem sosial yang berlaku dalam masyarakat Arab masa lampau, fanatisme suku sudah hilang, dan setiap orang masing-masing hidup secara mandiri tanpa bergantung dan mengandalkan sukunya seperti sistem yang berlaku sekarang, maka diyat pembunuhan tersalah atau mirip sengaja pada masa kita sekarang ini menjadi tanggungan sendiri si pelaku. Ulama Hanafiyah menyatakan secara tegas pandangan seperti ini.[1153]

1151 Lihat, Al-Jariimah wa Al-Uquubah karya Muhammad Abu Zahrah, hlm. 423 dan halaman berikutnya; Al-Mas'uuliyyah Al-Jinaa'iyyah karya Syaikh Mahmud Syaltut, hlm. 38; At-Tasyrii' Al-Jinaa'i Al-Islami, juz 2, hlm. 198 dan halaman berikutnya; Nazhariyyah Adh-Dhamaan, hlm. 298.

1152 Ulama Hanafiah mengatakan, jika pada masa sekarang ada sekelompok orang yang mereka saling membantu dan memberikan dukungan dengan berdasarkan ikatan profesi, maka 'aaqilah mereka adalah para anggota asosiasi profesi mereka. Lihat, Al-Lubaab, juz 3, hlm. 178.

1153 Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 456.

Ini sejalan dengan pandangan Abu Bakar al-Ashamm dan kelompok Khawarij yang menyatakan bahwa kewajiban diyat ditanggung sendiri oleh si pelaku, bukan oleh *'aaqilah*, dengan berdasarkan pada keumuman ayat-ayat dan hadits-hadits yang menetapkan prinsip tanggung jawab individu atau pribadi terhadap tindakan yang dilakukan oleh setiap orang.[1154] Hal ini juga sejalan dengan pendapat madzhab-madzhab lain yang menetapkan bahwa apabila pelaku tidak memiliki *'aaqilah* dan tidak ada baitul maal, maka kewajiban diyat ditanggung sendiri oleh si pelaku.

2. Hukuman pokok yang kedua untuk kasus pembunuhan mirip sengaja, yaitu kafarat

Pembunuhan mirip sengaja menurut jumhur fuqaha[1155] yang menetapkan adanya istilah pembunuhan mirip sengaja, yaitu fuqaha selain ulama Malikiah, di dalamnya juga ada kewajiban kafarat, karena pembunuhan mirip sengaja disamakan dengan pembunuhan murni tersalah dalam hal tidak ada ancaman hukuman qishas, diyatnya ditanggung oleh *'aaqilah*, dan pembayarannya dilakukan tidak secara tunai dalam jangka waktu tiga tahun. Oleh karena itu, pembunuhan mirip sengaja juga disamakan dengan pembunuhan tersalah dalam hal adanya kewajiban kafarat atas si pelaku di dalamnya.

Kafaratnya sebagaimana yang sudah pernah disebutkan dalam pembahasan kafarat pembunuhan sengaja, adalah memerdekakan budak mukmin, apabila tidak memiliki budak mukmin atau tidak memiliki kelebihan harta (harta kelebihan dari yang dibutuhkan untuk mencukupi kebutuhannya) untuk membeli budak mukmin dan memerdekakannya atau memang tidak menemukan seorang budak pun, ia wajib berpuasa selama dua bulan berturut-turut, sebagaimana yang dijelaskan dalam nash ayat Al-Qur`an. Sementara itu, ulama Malikiyah[1156] menilai bahwa pembunuhan mirip sengaja sama seperti pembunuhan sengaja, tidak ada kewajiban kafarat di dalamnya.

Perlu digarisbawahi di sini bahwa berbagai kasus kecelakaan pelindasan dengan kendaraan pada masa sekarang ini mewajibkan pembayaran diyat dan kafarat pembunuhan dengan sebab.

B. HUKUMAN CADANGAN PENGGANTI UNTUK PEMBUNUHAN MIRIP SENGAJA

Apabila diyat gugur karena suatu sebab, posisinya digantikan oleh hukuman *ta'zir*. Menurut ulama Malikiyah, hakim wajib menghukum *ta'zir* si pelaku dengan bentuk hukuman *ta'zir* yang menurutnya sesuai. Sedangkan jumhur fuqaha berpendapat bahwa dalam hal ini masalahnya diserahkan sepenuhnya kepada kebijakan hakim untuk memilih antara menghukum *ta'zir* si pelaku ataukah tidak, sebagaimana yang sudah pernah disinggung dalam masalah hukuman *ta'zir* terhadap pelaku pembunuhan sengaja. Adapun puasa, maka itu adalah salah satu dari bentuk kafarat yang statusnya adalah sebagai hukuman pokok, bukan hukuman cadangan pengganti, akan tetapi urutannya adalah setelah pemerdekaan budak, dalam artian, ketika ia memang tidak mampu membayar kafarat dalam bentuk memerdekakan budak, maka ia membayar kafarat itu dengan berpuasa selama dua bulan berturut-turut.

[1154] Mudzakkirah Tafsir Aayaat Al-Ahkaam di Al-Azhar, juz 2, hlm. 123.

[1155] Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 251; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 249 dan halaman berikutnya; Ad-Durrul Muhtaar, juz 5, hlm. 407; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 107; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 217; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 97; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 65.

[1156] Asy-Syarhul Kabiir, juz 4, hlm. 266; Asy-Syarhush Shaghiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 405; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 401.

C. HUKUMAN KONSEKUENSI UNTUK PEMBUNUHAN MIRIP SENGAJA

Di samping diyat, pelaku pembunuhan mirip sengaja juga terkena dua bentuk sanksi hukuman lain, yaitu terhalang dari mendapatkan hak warisan dan wasiatan, sama seperti yang telah dijelaskan dalam hukuman konsekuensi untuk pembunuhan sengaja. Hal ini berdasarkan pada keumuman dua hadits, yaitu, *"Tidak ada hak atas warisan bagi si pembunuh,"* dan hadits, *"Tidak ada hak atas wasiatan bagi si pembunuh,"* akan tetapi, hadits yang pertama adalah hadits sahih, sedangkan hadits yang kedua di dalam sanadnya terdapat seorang perawi *matruk* yang meriwayatkan hadits palsu.

IV. PEMBUNUHAN TERSALAH DAN SANKSI HUKUMNYA

Sebagaimana yang sudah kita ketahui, pembunuhan tersalah adalah pelaku sama sekali tidak memiliki maksud dan kesengajaan untuk memukul dan tidak pula membunuh korban, seperti si A terjatuh dan menimpa si B hingga mengakibatkan si B mati, atau si A menembak binatang buruan, akan tetapi tembakannya itu justru meleset dan mengenai seseorang. Pembunuhan tersalah hanya satu macam saja menurut jumhur. Sedangkan menurut ulama Hanafiyah, pembunuhan tersalah ada dua macam, karena mereka menganggap kasus seseorang yang sedang tidur membalikkan tubuhnya lalu menimpa seseorang hingga menyebabkan orang itu mati adalah sebagai pembunuhan yang disamakan dengan pembunuhan tersalah (mirip tersalah), bukan pembunuhan murni tersalah.

Berdasarkan kesepakatan fuqaha, tidak ada sanksi hukuman qishas di dalam pembunuhan tersalah dan yang serupa dengannya, akan tetapi hanya ada dua sanksi hukum saja, yaitu hukuman pokok berupa diyat dan kafarat, dan hukuman konsekuensi berupa terhalang dari mendapatkan hak warisan dan hak atas wasiat.

Begitu juga, hukuman untuk tindak pembunuhan mirip tersalah menurut ulama Hanafiyah sama seperti hukuman pembunuhan tersalah (yaitu kafarat, diyat yang dipikul oleh *'aaqilah*, serta terhalang dari mendapatkan hak warisan dan hak wasiat). Adapun pembunuhan dengan sebab menurut ulama Hanafiyah, seperti seseorang membuat sumur lalu ada orang yang terpeleset dan jatuh ke dalamnya, maka hukumannya hanya satu macam saja, yaitu kewajiban membayar diyat yang dipikul oleh *'aaqilah*, di dalamnya tidak ada hukuman berupa kewajiban membayar kafarat dan tidak pula terhalang dari mendapatkan hak warisan dan hak atas wasiatan.[1157] Sedangkan pembunuhan dengan sebab menurut jumhur adalah seperti pembunuhan tersalah.

Adapun puasa adalah salah satu dari dua bentuk kafarat yang dinash dalam Al-Qur`an pada ayat yang menjelaskan tentang hukuman pembunuhan tersalah, *"Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang memusuhimu, padahal ia (si terbunuh) adalah orang mukmin, maka (hendaklah si pembunuh) memerdekakan hamba sahaya yang mukmin. Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh)*

1157 Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 252 dan halaman berikutnya.

serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman. Barangsiapa yang tidak memperolehnya, maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut untuk penerimaan tobat dari pada Allah. dan adalah Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." **(an-Nisaa`: 92)**

Dalam ayat ini, disebutkan tiga kafarat. *Pertama*, kafarat karena membunuh seorang muslim di *daarul Islam* secara tersalah (tidak sengaja). *Kedua*, kafarat karena membunuh seorang Muslim di *daarul harb* sementara si pelaku tidak mengetahui jika korban adalah orang yang beriman (beragama Islam). *Ketiga*, kafarat karena membunuh orang kafir *mu'aahad*, yaitu orang kafir dzimmi.

Dalam pembunuhan tersalah, tidak ada hukuman *ta'zir* berdasarkan kesepakatan fuqaha. Adapun diyat pembunuhan tersalah adalah seperti yang sudah pernah disinggung pada pembahasan seputar diyat pembunuhan sengaja, yaitu terdiri dari lima spesifikasi unta, dengan perincian seperti berikut, dua puluh ekor unta *bintu makhaad*, dua puluh ekor unta *ibnu makhaadh*, dua puluh ekor unta *bintu labuun*, dua puluh ekor unta *hiqqah*, dan dua puluh ekor unta *jadza'ah*. Ini adalah menurut pendapat ulama Hanafiah dan ulama Hanabilah.

Adapun menurut ulama Malikiah dan ulama Syafi'iah, maka dua puluh ekor unta *ibnu makhaad* diganti dengan dua puluh ekor unta *ibnu labuun*, sehingga perinciannya menjadi, dua puluh ekor unta *bintu makhaad*, dua puluh ekor unta *ibnu labuun*, dua puluh ekor unta *bintu labuun*, dua puluh ekor unta *hiqqah*, dan dua puluh ekor unta *jadza'ah*.

Masing-masing dari kedua pendapat ini berpegangan pada dalil berupa sebuah riwayat dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a.[1158]

Fuqaha sepakat[1159] bahwa kewajiban pembayaran diyat dipikul oleh *'aaqilah* dengan jangka waktu pembayaran selama tiga tahun. Hal ini berdasarkan pada keputusan Rasulullah saw. yang membebankan diyat pembunuhan tersalah kepada *'aaqilah*,[1160] juga berdasarkan pada praktik Umar Ibnul Khaththab r.a. yang menetapkan bahwa pembayaran diyat tersebut ditanggung oleh *'aaqilah* dengan jangka waktu pembayaran selama tiga tahun.[1161]

Pemberian jangka waktu pembayaran selama tiga tahun tersebut menurut ulama Hanafiyah mencakup iuran yang dipikul oleh *'aaqilah* dan iuran yang dipikul oleh si pelaku sekaligus. Adapun menurut jumhur, maka selain iuran yang menjadi beban *'aaqilah* adalah harus dibayar tunai, karena itu adalah sebagai ganti sesuatu yang dirusakkan. Oleh karena itu harus dibayar tunai sama seperti nilai harga sesuatu yang dirusakkan. Adapun iuran yang menjadi beban *'aaqilah*, itu hanya bersifat bantuan dan memberikan pelipur lara, maka diberi keringanan dalam bentuk pembayarannya yang tidak tunai diberi jangka waktu selama tiga tahun.

Sebab kenapa kewajiban pembayaran diyat dibebankan kepada *'aaqilah* karena tindak kejahatan tersalah banyak terjadi, sementara besaran diyat manusia jumlahnya cukup besar. Oleh karena itu, hikmah menghendaki *'aaqilah* harus ikut menanggung kewajiban diyat itu sebagai bentuk bantuan, pelipur lara dan peringanan bagi si pelaku, karena kejadian yang ada bukanlah ia sengaja dan sama sekali tidak ia inginkan, sehingga ia bisa dimaklumi. Sedangkan untuk pembayaran kafarat itu ditanggung sendiri oleh si pelaku.

Menurut ulama Hanafiyah dan ulama Malikiyah, diyat pembunuhan tersalah tidak di-

1158 Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 76 dan halaman berikutnya; Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 356-360.
1159 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 770 dan halaman berikutnya.
1160 Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 80 dan halaman berikutnya.
1161 Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 334, 399.

perberat (tidak berupa diyat *mughallazhah*). Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, diyat pembunuhan tersalah diperberat dalam tiga kasus sebagaimana yang sudah pernah disinggung pada bagian terdahulu dalam pembahasan seputar diyat pembunuhan sengaja.

Adapun kafarat pembunuhan tersalah itu menjadi tanggungan sendiri si pelaku dan ia bayar dengan menggunakan hartanya sendiri, tidak ada satu pun orang lain yang ikut berkewajiban memikulnya,[1162] karena munculnya kewajiban kafarat itu adalah disebabkan oleh si pelaku sendiri. Kafarat itu sendiri adalah suatu amalan yang disyariatkan dengan maksud dan tujuan untuk menghapus kesalahan si pelaku, sementara penghapusan kesalahan seseorang tidak bisa dengan menggunakan amal orang lain, karena kafarat adalah ibadah.[1163]

Fuqaha sepakat akan kewajiban kafarat pembunuhan tersalah apabila korban yang terbunuh bukanlah orang kafir dzimmi atau seorang budak. Adapun jika korbannya adalah orang kafir dzimmi, maka jumhur selain ulama Malikiyah tetap mewajibkan kafarat juga, sedangkan menurut ulama Malikiyah, tidak ada kewajiban kafarat apabila korbannya adalah orang kafir dzimmi, karena secara garis besar ia adalah orang yang darahnya sia-sia dikarenakan kekafirannya.

Adapun hukuman konsekuensi berupa terhalang dari mendapatkan hak warisan dan hak atas wasiat, maka hal ini telah dibicarakan pada pembahasan hukuman pembunuhan sengaja di bagian terdahulu.

PASAL KEDUA
JINAYAT (TINDAK KEKERASAN) TERHADAP FISIK

Kejahatan atau kekerasan terhadap fisik adalah, setiap bentuk kejahatan terhadap tubuh manusia berupa pemotongan suatu anggota tubuh, pelukaan, atau pemukulan, sementara si korban masih tetap hidup.

Kejahatan terhadap fisik menurut ulama Hanafiyah (dan ulama Malikiyah yang tidak mengenal istilah tindak kejahatan mirip sengaja) ada dua macam, yaitu ada kalanya dilakukan dengan sengaja, atau ada kalanya terjadi secara tersalah (tidak sengaja). Kekerasan fisik sengaja adalah, setiap kekerasan fisik yang memang dilakukan oleh pelaku secara sengaja de-ngan maksud dan keinginan memang untuk menganiaya dan mencederai korban, seperti pelaku memukul atau melempar korban dengan sebuah batu dengan maksud dan keinginan memang untuk mengenai dan mencederainya.

Sedangkan kekerasan fisik tersalah, adalah tindakan yang memang dilakukan dengan sengaja oleh pelaku namun sama sekali tidak ada maksud dan keinginan untuk mencederai dan menganiaya, seperti seseorang melempar sebuah batu dari jendela, lalu batu itu mengenai kepala orang lain hingga menyebabkan kulitnya terkelupas dan tulangnya terlihat, atau suatu kejadian sebagai akibat tindakan ceroboh seperti seseorang membalikkan tubuhnya lalu menimpa seseorang yang sedang tertidur hingga menyebabkan tulang rusuknya retak atau patah misalnya.[1164]

[1162] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 771, juz 8, hlm. 92; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 107; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 252; Ad-Durrul Muhtaar, juz 5, hlm. 277; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 405 dan halaman berikutnya.

[1163] Karena pada masa sekarang sistem perbudakan sudah dihapus, maka pembayaran kafarat pembunuhan tersalah berarti hanya bisa dilakukan dengan puasa dua bulan berturut-turut, karena kafarat urutan pertama adalah pemerdekaan budak, sementara budak pada masa sekarang sudah tidak ada lagi, sehingga yang tersisa hanya kafarat dengan berpuasa. Dalam ayat di atas, Allah swt. berfirman, "Barangsiapa yang tidak memperolehnya," yakni tidak memperoleh budak yang bisa ia merdekakan karena memang tidak memiliki hamba sahaya atau tidak mamiliki biaya yang bisa digunakan membeli budak untuk dimerdekakan, maka ia harus membayar kafarat itu dengan puasa dua bulan berturut-turut.

[1164] At-Tasyrii' Al-Jinaa'i Al-Islami, juz 2, hlm. 204.

Menurut ulama Hanafiyah, kejahatan berupa kekerasan terhadap fisik tidak ada yang disebut kekerasan fisik mirip sengaja, akan tetapi yang ada hanyalah kekerasan fisik sengaja atau kekerasan fisik tersalah. Karena kejahatan mirip sengaja menurut ulama Hanafiyah, adalah memukul dengan sesuatu selain senjata atau yang hukumnya sama seperti senjata, seperti memukul dengan benda tumpul berupa batu atau tongkat besar. Karena kejahatan mirip sengaja barometernya adalah alat yang digunakan, sementara kejahatan berupa pembunuhanlah yang hukumnya bisa berbeda karena perbedaan alat yang digunakan, adapun pengrusakan (pencederaan) fisik selain pembunuhan, maka hukumnya tidak berbeda-beda karena perbedaan alat yang digunakan, akan tetapi yang dilihat adalah akibat yang muncul, yaitu terjadinya pengrusakan (pencederaan) atau maksud dan keinginan untuk menganiaya dan mencederai, sehingga alat yang digunakan posisinya sama dalam hal sebagai indikator yang menunjukkan adanya kesengajaan, sehingga tindakan kejahatan fisik berarti hanya ada dua, ada kalanya sengaja atau tersalah saja. Jadi, sanksi hukum kekerasan fisik mirip sengaja menurut mereka sama seperti sanksi hukum kekerasan fisik sengaja, hal ini ditunjukkan oleh pernyataan mereka, "Jika dalam kasus pembunuhan, suatu kejahatan masuk kategori mirip sengaja, maka jika dalam kasus kejahatan fisik, maka itu masuk kategori sengaja."[1165]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1166] memiliki pandangan bahwa kejahatan berupa kekerasan terhadap fisik ada yang disebut kekerasan fisik mirip sengaja, seperti si A memukul kepala si B dengan tamparan atau dengan batu kecil yang biasanya tidak sampai menyebabkan luka, lalu tamparan atau pukulan itu ternyata menyebabkan bengkak hingga berujung pada kondisi luka yang memperlihatkan tulang. Mereka mengatakan, tidak ada hukuman qishas (menghukum pelaku dengan tindakan yang sama seperti yang dilakukan olehnya terhadap korban) kecuali dalam kekerasan fisik sengaja. Jadi, hukuman qishas tidak berlaku dalam kekerasan fisik mirip sengaja atau kekerasan fisik tersalah, akan tetapi hanya berlaku dalam kasus kekerasan fisik sengaja saja. Menurut mereka, hukuman untuk kekerasan fisik mirip sengaja sama seperti hukuman kekerasan fisik tersalah.

Pembicaraan mengenai kejahatan berupa kekerasan terhadap fisik sengaja dan tersalah akan dilakukan dalam dua kajian seperti berikut,

I. HUKUMAN TINDAK KEJAHATAN BERUPA KEKERASAN TERHADAP FISIK SECARA SENGAJA

Kekerasan fisik sengaja ada kalanya berupa pemotongan anggota tubuh *al-athraaf* atau menyebabkan anggota tubuh *al-athraaf* kehilangan fungsinya, dan ada kalanya berupa pelukaan pada selain kepala yang dikenal dengan istilah "*al-Jiraah*" atau pada kepala dan muka yang dikenal dengan istilah *"asy-syijaaj."*

Kaidah atau prinsip yang ditetapkan untuk hukuman atas tindak kekerasan terhadap fisik ini adalah,[1167] "Bilamana hukuman qishas memungkinkan untuk dilakukan di dalamnya (yaitu tindak kekerasan fisik sengaja yang tidak disertai dengan keberadaan unsur syubhat) maka wajib qishas, dan bilamana hukuman qishas tidak memungkinkan untuk dilakukan di dalamnya (yaitu tindak kekerasan fisik tersalah dan tindak kekerasan fisik yang diser-

[1165] Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 271; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 233, 310; Al-Lubaab ma'a Al-Kitaab, juz 3, hlm. 147.

[1166] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 25; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 638.

[1167] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 234; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 270.

tai dengan adanya unsur syubhat) maka yang wajib adalah diyat atau *ursy*."

Berdasarkan hal ini, hukuman tindak kekerasan fisik berupa memutus atau memotong anggota tubuh *al-athraaf* adalah qishas atau diyat dan *ta'zir*, hukuman untuk tindakan kekerasan fisik berupa penghilangan fungsi dan kegunaan anggota tubuh menurut realita praktiknya adalah diyat atau *ursy*,[1168] sedangkan hukuman untuk kekerasan fisik berupa pelukaan (*jiraah* atau *syijaaj*) adalah qishas atau *ursy* atau *hukuumatul 'adl*.[1169]

A. *HUKUMAN UNTUK TINDAK KEKERASAN FISIK SENGAJA BERUPA PENGHILANGAN ATAU PEMOTONGAN ANGGOTA TUBUH AL-ATHRAAF*

Anggota tubuh *al-athraaf* menurut fuqaha adalah, kedua tangan dan kedua kaki. Dalam hal ini ada anggota tubuh lain yang disamakan atau diberlakukan seperti anggota tubuh *al-athraaf*, yaitu jari, hidung, mata, telinga, bibir, gigi, rambut, kelopak mata, dan lain sebagainya.

Hukuman kejahatan berupa penghilangan atau pemotongan anggota tubuh *al-athraaf* adalah ada kalanya qishas sebagai hukuman pokok, atau diyat dan *ta'zir* sebagai hukuman cadangan pengganti qishas apabila hukuman qishas tidak bisa dilaksanakan karena suatu sebab.

1. Hukuman pokok yang pertama, yaitu qishas

Penerapan hukuman qishas untuk kekerasan fisik terhadap anggota tubuh *al-athraaf*, perlukaan (*jurh*)[1170] dan yang lainnya berupa berbagai kekerasan fisik selain pembunuhan harus memenuhi sejumlah syarat. Syarat-syarat tersebut ada yang berupa syarat-syarat umum, yaitu syarat-syarat umum yang ditetapkan dalam penerapan hukuman qishas untuk kejahatan pembunuhan, dan ditambah dengan sejumlah syarat khusus.

Adapun syarat-syarat umum tersebut menurut ulama Hanafiah adalah,[1171] pelaku adalah orang berakal, balig, bersengaja, atas kemauan sendiri bukan karena dipaksa, bukan berstatus *al-ashl* (orang tua, kakek, nenek dan sete-rusnya ke atas) bagi korban, korban berstatus memiliki *'ishmah* (terlindungi darahnya) dan bukan merupakan bagian (anak, cucu dan seterusnya ke bawah) pelaku serta tidak pula miliknya, kejahatan yang ada adalah tindak kejahatan secara langsung bukan dengan sebab (secara tidak langsung), pelaksanaan qishas memungkinkan untuk dilakukan karena dimungkinkannya untuk mengambil pembalasan yang sama terhadap pelaku.

Sementara itu, sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan di bagian terdahulu dalam pembahasan tindak pembunuhan sengaja, jumhur[1172] menambahkan bahwa korban harus se-

---

[1168] Urys adalah, suatu harta kompensasi wajib yang telah ditentukan oleh syara' karena suatu kejahatan terhadap fisik atau anggota tubuh.

[1169] Hukuumatul 'adl adalah, suatu harta kompensasi yang besarannya ditentukan oleh hakim dengan berdasarkan pengetahuan dan pengalaman para ahli karena suatu tindakan kejahatan fisik yang tidak ada keterangan dari syara' tentang berapa besaran harta kompensasinya.

[1170] Anggota tubuh al-athraaf adalah, anggota tubuh yang memiliki batas ujung seperti, telinga, tangan dan kaki. Al-Jurh dengan huruf jim dibaca dhammah bentuk jamaknya adalah al-jiraah, artinya adalah luka yang diakibatkan oleh tindakan pelukaan. Adapun al-jarh dengan huruf jim dibaca fathah, artinya adalah tindakan pelukaan itu sendiri, dan yang dimaksud di sini adalah al-jurh dengan huruf jim dibaca dhammah.

[1171] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 297.

[1172] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 250; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 25; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 703; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 638.

padan dengan pelaku, dan menurut mereka di sini tidak ada syarat tindakannya itu harus berupa tindakan secara langsung, akan tetapi menurut mereka tidak ada perbedaan antara apakah tindakannya itu adalah tindakan secara langsung maupun dengan sebab (secara tidak langsung).

Berdasarkan hal ini, hal-hal umum yang menghalangi pelaksanaan qishas adalah,

1. Ikatan kebapakan (*al-ubuwwah*)

   Orang tua tidak dikenai hukuman qishas karena kejahatan dan kekerasan fisik yang dilakukannya terhadap anaknya, sama seperti dalam kasus kejahatan pembunuhan. Hal ini berdasarkan hadits, *"Orang tua tidak dihukum qishas karena melakukan kejahatan terhadap anaknya,"* berdasarkan kesepakatan keempat madzhab yang ada, bahkan menurut Imam Malik sendiri selama tindakan si ayah terhadap anaknya itu adalah karena main-main atau dalam rangka pen-*ta'diib*-an (menghukum untuk mendidik dan mendisplinkan), karena menurut Imam Malik jika demikian, tindakan itu masuk kategori tersalah.[1173]

2. Tidak adanya kesepadanan (*takaafu'*) antara pelaku dan korban

   Menurut ulama Hanafiyah ada dua atau tiga kasus yang kejahatan terhadap fisik yang di dalamnya tidak ditemukan kesepadanan antara pelaku dan korban. Sedangkan menurut jumhur ada dua kasus yang lain yang di dalamnya tidak ditemukan kesepadanan antara pelaku dan korban.

   Dua kasus menurut ulama Hanafiyah tersebut adalah, perbedaan jenis kelamin dan tidak adanya kesamaan jumlah. Maka oleh karena itu, tidak ada qishas dalam kejahatan terhadap fisik antara orang laki-laki dan orang perempuan.[1174] Karena anggota tubuh *al-athraaf* menurut ulama Hanafiyah sama seperti harta, dan karena tidak ada kesamaan antara besaran diyat orang perempuan dan diyat orang laki-laki, karena diyat orang perempuan adalah separoh dari diyat orang laki-laki, maka berarti tidak ada kesamaan di antara laki-aki dan perempuan dalam hal besaran diyat atau *urys* anggota tubuh *al-athraaf*, dan jika tidak ada kesamaan antara besaran *ursy* orang laki-laki dan *ursy* orang perempuan, maka berarti qishas tidak bisa diberlakukan di antara anggota tubuh *al-athraaf* orang laki-laki dan anggota tubuh *al-athraaf* orang perempuan, karena nilai anggota tubuh *al-athraaf* laki-laki dan perempuan adalah tidak sama.

   Begitu juga, apabila pelaku berjumlah lebih dari satu orang, seperti mereka melakukan kejahatan berupa pemotongan tangan atau jari seseorang atau merompalkan giginya, maka qishas tidak diberlakukan terhadap mereka, karena tidak ada kesepadanan antara beberapa tangan dan satu tangan, sementara unsur kesamaan dan kesepadanan adalah syarat dasar qishas. Dalam hal ini, mereka hanya dikenai hukuman berupa kewajiban membayar diyat (*ursy*) tangan yang terpotong itu.[1175]

   Sedangkan menurut jumhur, orang laki-laki diqishas karena melakukan kekerasan fisik terhadap orang perempuan dan begitu juga sebaliknya, juga tangan banyak dihukum potong karena melakukan kekerasan fisik berupa pemotongan satu tangan (pelaku berjumlah lebih dari satu orang sedangkan korbannya hanya satu).

[1173] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir dan ad Dasuqi: 4/ 242, 250

[1174] Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 271; Al-Lubaab ma'a Al-Kitaab, juz 3, hlm. 147

[1175] Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 280; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 299

Adapun dua kasus tidak adanya kesepadanan di dalamnya antara pelaku dan korban menurut jumhur adalah, status merdeka dan status keislaman sama seperti yang berlaku dalam qishas terhadap tindak kejahatan pembunuhan. Karena itu, menurut mereka orang yang berstatus merdeka tidak diqishas karena melakukan kekerasan fisik terhadap budak. Namun jika sebaliknya, yaitu orang yang berstatus budak melakukan kekerasan fisik terhadap orang yang berstatus merdeka atau orang yang berstatus budak melakukan kekerasan fisik terhadap orang yang berstatus budak juga, maka si budak tetap diqishas.

Dalam hal ini, ulama Hanafiyah memiliki pendapat yang tidak sesuai dengan prinsip yang mereka tetapkan dalam qishas atas tindak pembunuhan, mereka mengatakan bahwa tidak ada qishas sama sekali dalam kekerasan fisik antara orang merdeka dan budak, antara budak dengan orang merdeka. Tidak ada unsur kesepadanan dan kesamaan di dalamnya, juga tidak ada qishas sama sekali dalam kejahatan fisik antara budak dengan budak. Hal tersebut karena adanya perbedaan dan keterpautan nilai harga, sebab nilai harga satu budak dengan budak lain adalah berbeda.[1176] Yakni status kemerdekaan dan sebaliknya yaitu status kebudakan adalah kasus ketiga yang menghalangi pelaksanaan qishas dalam kejahatan berupa kekerasan terhadap fisik menurut ulama Hanafiyah.

Menurut jumhur, qishas tidak diberlakukan dalam kasus kekerasan fisik yang dilakukan oleh seorang muslim terhadap orang kafir dzimmi. Akan tetapi jika sebaliknya, yaitu seorang kafir dzimmi melakukan kekerasan fisik terhadap seorang muslim, menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah hukuman qishas diberlakukan terhadap si kafir dzimmi itu.

Sedangkan menurut ulama Malikiyah tidak. Ulama Malikiah mengatakan bahwa orang kafir dzimmi juga tidak diqishas karena melakukan kekerasan fisik terhadap seorang muslim, karena qishas dalam kejahatan berupa kekerasan terhadap fisik menghendaki adanya persamaan dan kesepadanan antara pelaku dan korban, sementara tidak ada yang namanya kesamaan dan kesepadanan sama sekali antara orang Islam dan orang kafir.[1177]

3. Kekerasan fisik yang dilakukan adalah masuk kategori kekerasan fisik mirip sengaja menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, seperti si A menampar si B, lalu tamparan itu menyebabkan mata si B pecah, atau si A melempar si B dengan kerikil, lalu menyebabkan tangan si B lumpuh, atau menimbulkan bengkak yang berujung pada kondisi luka *muwadhdhihah* (tulang terlihat), maka tidak ada qishas dalam kasus seperti ini. Akan tetapi, si A hanya terkena hukuman berupa kewajiban membayar diyat mata atau tangan yang telah ditetapkan oleh syara'.

Sedangkan menurut ulama Malikiyah dan ulama Hanafiyah, dalam kasus seperti itu, si A tetap diqishas, karena mirip sengaja dalam tindakan kekerasan fisik menurut mereka hukumnya sama seperti sengaja karena sudah terpenuhinya kriteria tindakan penganiayaan dan pelanggaran. Sementara dalam kejahatan berupa kekerasan terhadap fisik cukup dengan terpenuhinya unsur maksud dan kesengajaan dalam tindakan penganiayaan yang dila-

---

[1176] Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 271 dan halaman berikutnya; Al-Lubaab ma'a Al-Kitaab, juz 3, hlm. 147

[1177] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 250; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 25.

kukan, tanpa memandang alat yang digunakan, karena penganiayaan dengan alat apa pun itu adalah sesuatu yang memungkinkan dan bisa terjadi. Berbeda halnya dengan tindak pembunuhan, karena pembunuhan tidak bisa dilakukan kecuali dengan alat tertentu sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu.

4. Kekerasan fisik yang terjadi adalah dengan sebab (secara tidak langsung) menurut ulama Hanafiyah. Karena mereka mensyaratkan bahwa qishas atas tindak kejahatan pembunuhan atau tindak kejahatan berupa kekerasan fisik harus berupa tindakan secara langsung bukan tindakan dengan sebab (secara tidak langsung) sebagaimana yang telah disebutkan di bagian terdahulu. Dalam hal ini, jumhur tidak sependapat dengan ulama Hanafiyah.
5. Kekerasan terhadap fisik yang ada terjadi di kawasan *daarul harb* (kawasan negeri kaum kafir yang memusuhi Islam) menurut ulama Hanafiyah. Karena itu, menurut mereka, tidak ada qishas untuk kejahatan pembunuhan atau kejahatan berupa kekerasan fisik yang terjadi di kawasan *daarul harb*, karena imam tidak memiliki kekuasaan dan kewenangan atas kawasan *daarul harb*. Hal ini berbeda dengan pendapat para imam yang lain.
6. Tidak dimungkinkannya untuk mengambil qishas.

Qishas pembunuhan atau kekerasan fisik menurut fuqaha tidak bisa dijalankan ketika qishas itu tidak memungkinkan untuk dilakukan, karena qishas mengharuskan kesamaan dan keserupaan. Apabila keserupaan dan kesamaan tidak bisa terpenuhi, berarti qishas tidak bisa dilakukan, selanjutnya hukuman berpindah ke hukuman berupa kewajiban membayar diyat.[1178]

Oleh karena itu, misalnya ada seseorang sebut saja si A memiliki jari jempol tangan kanan yang masih utuh yaitu terdiri dari dua persendian, lalu ia melakukan kekerasan fisik terhadap orang lain sebut saja si B dengan memotong jari jempol tangan kanannya yang sudah tidak utuh dan hanya memiliki satu persendian bagian bawah saja, maka di sini tidak bisa dilakukan qishas dengan memotong jari jempol si A yang masih utuh itu, karena jari jempol milik korban yaitu si B yang dipotong oleh si pelaku yaitu si A itu sebelumnya sudah tidak utuh dan sudah dalam kondisi persendian atasnya terpotong, sehingga di sini tidak bisa dilakukan qishas, karena tidak memungkinkan adanya persamaan dan kesepadanan.

Adapun syarat-syarat khusus qishas dalam kejahatan berupa kekerasan terhadap fisik adalah syarat-syarat yang titik tolaknya adalah dari sebuah prinsip dasar, yaitu terpenuhinya unsur kesamaan dan keserupaan. Prinsip ini berarti menghendaki terpenuhinya kesamaan dan keserupaan antara kejahatan yang dilakukan dan hukuman yang dikenakan dalam tiga sisi, yaitu kesamaan dan keserupaan pada tindakan, kesamaan dan keserupaan pada objek dan namanya, dan kesamaan dan keserupaan pada kemanfaatan (atau kondisi sehat dan utuh, normal).[1179]

[1178] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 297 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 703; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 639; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 178 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 250.

HR. At-Tirmidzi, An-Nasa'i dan Ibnu Majah dari Umar Ibnul Khaththab r.a. Ada celah pada sebagian dari sanad hadits ini yang dikritik, sementara al-Baihaqi dan Hakim menilai sahih terhadap sebagian jalur periwayatan hadits ini. Hadits ini juga diriwayatkan dari beberapa orang yang lain, yaitu Abdullah Ibnu Abbas r.a, Suraqah Ibnu Malik r.a dan Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya.

[1179] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 297 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 703; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 639-651.

Ulama Hanafiyah menambahkan satu lagi, yaitu kesamaan dan keserupaan pada besaran *urys* anggota tubuh korban yang tercederai dan besaran *urys* anggota tubuh pelaku yang akan diqishas. Hal ini telah dijelaskan di atas pada pembahasan seputar hal umum yang menjadi penghalang qishas dikarenakan tidak adanya kesamaan dan kesepadaan menurut ulama Hanafiyah antara orang perempuan dan orang laki-laki, serta antara orang merdeka dan budak, karena anggota tubuh selain jiwa (nyawa) menurut mereka hukumnya adalah seperti harta, karena anggota tubuh itu diciptakan untuk menjaga dan melindungi jiwa sama seperti fungsi harta, Oleh karena itu, di dalamnya dipertimbangkan unsur kesamaan dan kesepadanan, seba-gaimana unsur kesamaan dan kesepadanan juga dipertimbangkan dalam kasus perusakan harta.

Dalil disyaratkannya unsur kesamaan dan kesepadanan ini adalah ayat,

"Dan luka-luka (pun) ada qishasnya." **(al-Maa`idah: 45)**

"Jika kamu memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sama dengan penganiayaan yang ditimpakan kepadamu." **(an-Nahl: 126)**

"Oleh sebab itu, barangsiapa yang menganiaya kamu, balaslah ia seimbang dengan penganiayaannya terhadapmu." **(al-Baqarah: 194)**

Juga, karena darah pelaku statusnya adalah terlindungi kecuali pada kadar kejahatannya (maksudnya, jika ia melakukan kejahatan fisik berupa memotong jari telunjuk seseorang misalnya, maka jari telunjuk si pelaku itulah yang statusnya tidak terlindungi dan yang diqishas dengan dipotong juga, adapun bagian tubuh si pelaku yang lain, statusnya tetap terlindungi dan tidak boleh sampai ikut terqishas). Sehingga di luar kadar itu, statusnya terlindungi dan tidak boleh diganggu. Oleh karena itu, qishas yang dilakukan tidak boleh sampai melebihi kadar kejahatannya.[1180] Tidak ada qishas dalam kasus pelukaan kecuali dalam kasus kejahatan pelukaan *muwadhdhihah* (luka yang memperlihatkan tulang) jika memang pelukaan itu dilakukan dengan se-ngaja.

Berdasarkan hal ini, bisa diambil kesimpulan bahwa hal-hal khusus yang menghalangi qishas dalam kejahatan berupa kekerasan terhadap fisik ada tiga, yaitu,

1. Tidak adanya kesamaan dan keserupaan pada tindakan (tidak dimungkinkannya untuk mengambil qishas tanpa melebihi batas, atau dengan kata lain, jika dilakukan qishas, itu pasti akan mengakibatkan adanya bagian tubuh si pelaku yang seharusnya tidak boleh ikut terqishas akhirnya menjadi ikut terqishas).

   Pemenuhan qishas boleh dilakukan dengan syarat tidak akan sampai mengakibatkan kondisi penganiayaan dan melebihi batas, dan syarat ini tidak bisa terpenuhi kecuali jika pemotongan yang terjadi adalah terhadap anggota tubuh *al-athraaf* pada bagian persendiannya, seperti persendian lengan bawah, persendian siku atau persendian bahu dari anggota tubuh tangan, atau persendian mata kaki, persendian lutut atau persendian pangkal paha dari anggota tubuh kaki, atau anggota tubuh yang memiliki pangkal seperti pucuk hidung (bagian hidung yang lembek).

   Apabila pemotongan yang terjadi adalah pada selain persendian, atau pada bagian anggota tubuh yang tidak memiliki

1180 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 703, Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi, juz 4, hlm. 242, 250.

pangkal seperti pemotongan dari tulang hidung, pemotongan dari bagian tengah lengan bawah, pemotongan dari bagian tengah lengan atas, pemotongan dari bagian tengah betis atau pemotongan dari bagian tengah paha, maka tidak ada qishas di dalamnya menurut ulama Hanafiyah dan berdasarkan pendapat yang *raajih* di kalangan ulama Hanabilah,[1181] dan hukumannya berpindah kepada diyat tangan atau diyat kaki.

Sedangkan menurut ulama Malikiyah tetap ada qishas di dalamnya bilamana memang memungkinkan dan tidak ada ancaman risiko bahaya atau kekhawatiran. Karena pembalasan yang sama dan serupa adalah hak Allah swt. yang tidak boleh ditinggalkan, berdasarkan ayat, *"Dan luka-luka (pun) ada qishasnya."* **(al-Maa`idah: 45)**

Sementara itu, ulama Syafi'iyah[1182] berpandangan, pelaku diqishas mulai dari persendian yang paling dekat dengan tempat pencederaan yang berada di bawahnya, dan untuk sisanya, si korban diberi *hukuumah* (kompensasi) karena tidak dimungkinkannya untuk melakukan qishas pada sisanya tersebut. Karena itu, apabila ada seseorang memotong tangan orang lain dari bagian tengah lengan bawah, maka pelaku diqishas dengan dipotong tangannya mulai dari pergelangan tangannya, karena di sini pergelangan tangan adalah persendian yang berada di bawah letak pencederaan yang paling dekat dengannya.

Itulah bagian dari tangan si pelaku yang memungkinkan untuk diqishas, sedangkan sisanya, yaitu bagian dari pergelangan tangan ke atas hingga bagian tengah lengan bawah, maka si korban diberi *hukuumah* (kompensasi). Sebab, kejahatan pada sisanya itu adalah dalam bentuk pemecahan tulang yang tidak memungkinkan untuk dilakukan pembalasan yang sama di dalamnya, karena itu, hukumannya berpindah kepada ganti rugi. Misalnya lagi, apabila ada seseorang memotong tangan seseorang mulai dari bagian tengah lengan atas, maka si pelaku bisa diqishas dengan dipotong tangannya mulai dari siku, sedangkan untuk sisanya, korban diberi *hukuumah*, atau hanya dipotong mulai dari pergelangan tangan saja, dan sisanya, korban diberi *hukuumah*.

Apabila kejahatan yang terjadi adalah pemotongan tangan mulai dari siku, qishasnya harus potong tangan dari siku juga tidak boleh dari pergelangan tangan, karena di sini memungkinkan untuk dilakukan qishas pada bagian tubuh yang sama dengan bagian tubuh korban yang dicederai, yaitu siku. Adapun dalam kasus sebelumnya, maka di dalamnya tidak memungkinkan untuk dilakukan qishas pada bagian tubuh yang sama.

Berdasarkan kesepakatan para imam, tidak ada qishas dalam kasus kekerasan fisik berupa pemecahan tulang, seperti tulang dada, tulang iga atau tulang leher, dan yang wajib di sini adalah hukuman berupa kewajiban membayar *ursy* penuh, karena pengambilan balas yang sama dan serupa di sini tidak memungkinkan untuk dilakukan.[1183]

Sebagaimana juga disepakati bahwa tidak ada qishas dalam kasus kekerasan fisik berupa pelukaan dalam bentuk yang

---

1181 Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 298; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 639.
1182 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 251-253, 255.
1183 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 29; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 180.

melebihi pelukaan *muwadhdhihah*, karena pelaksanaan qishas di dalamnya tidak mungkin dilakukan tanpa melebihi batas[1184], atau dengan kata lain, karena jika dilakukan qishas, pasti akan berkonsekuensi ada bagian tubuh lain yang seharusnya tidak diqishas menjadi ikut terqishas. Sedangkan jika pelukaan yang terjadi adalah dalam bentuk luka *muwadhdhihah*, pelaku diqishas karena memang memungkinkan untuk dilakukan qishas (mengambil balas yang sama) di dalamnya. Sedangkan jika kejahatan fisik yang dilakukan adalah berupa pelukaan yang luka yang ditimbulkan tidak sampai pada tingkatan luka *muwadhdhihah*, di dalamnya juga tidak ada qishas kecuali menurut ulama Malikiyah.[1185]

Begitu juga, tidak ada qishas dalam kasus kekerasan fisik berupa pemukulan dengan cambuk, tongkat, tamparan, dan jotosan ketika itu semua tidak meninggalkan bekas, karena pengambilan balas yang sama di dalamnya tidak memungkinkan untuk dilakukan,[1186] dan di dalamnya hanya berlaku hukuman *ta'zir* saja. Namun ulama Malikiah mengecualikan kekerasan fisik berupa pemukulan dengan cambuk, maka di dalamnya pelaku diqishas. Sedangkan Ibnul Qayyim berpandangan bahwa qishas tetap berlaku dalam kasus penamparan dan yang sejenis.

2. Tidak adanya kesamaan dan kesepadan kadar dan kemanfaatan (fungsi) pada letak pencederaan.

Oleh karena itu, tangan tidak bisa dipotong karena melakukan kekerasan fisik terhadap selain tangan, begitu pula tangan kanan tidak bisa dipotong karena melakukan kekerasan fisik pemotongan tangan kiri, ibu jari tidak bisa dipotong karena melakukan kekerasan fisik pemotongan jari yang lain, jari telunjuk tidak bisa dipotong karena melakukan kekerasan fisik pemotongan jari yang lain, karena tidak adanya kesamaan jenis. Begitu juga, suatu gigi tidak bisa dicopot kecuali karena melakukan kekerasan fisik perompalan gigi yang sama, apakah itu gigi seri, gigi taring atau gigi geraham, begitu juga gigi bagian atas tidak bisa dicopot karena melakukan kekerasan fisik perompalan gigi bagian bawah, karena terdapat perbedaan kemanfaatan (fungsi).[1187]

3. Tidak adanya kesamaan dan keserupaan pada kondisi normal dan utuh.

Oleh karena itu, tangan yang normal tidak bisa dipotong karena melakukan kekerasan fisik pemotongan tangan yang lumpuh, kaki yang normal tidak bisa dipotong karena melakukan kekerasan fisik pemotongan kaki yang lumpuh, anggota tubuh yang utuh tidak bisa dipotong karena melakukan kekerasan fisik pemotongan anggota tubuh yang tidak utuh, seperti tangan atau kaki yang jari-jemarinya masih utuh dan lengkap tidak dipotong karena melakukan kekerasan fisik pemotongan tangan atau kaki yang jari jemarinya tidak lengkap.

[1184] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 308; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 253; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 178; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 28.

[1185] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 309; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 349 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 26; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 652; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 252.

[1186] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 299; Asy-Syarhush Shaghiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 353; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 252; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 29; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 640; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 60; A'laamul Muwaqqi'iin, juz 1, hlm. 318.

[1187] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 297; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 251; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 179 dan halaman berikutnya; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 646 dan halaman berikutnya.

Hanya saja, Imam Malik berpandangan bahwa tangan atau kaki yang salah satu jarinya tidak ada, dipotong karena melakukan kekerasan fisik pemotongan tangan atau kaki yang jari jemarinya utuh tanpa ada denda tambahan atas si pelaku yang jari tangan atau kakinya hilang satu tersebut, dan tidak ada pilihan lain bagi korban selama jari pelaku yang kurang itu hanya satu jari saja. Namun, jika jari pelaku yang kurang itu lebih dari satu jari, korban bisa memilih antara qishas atau mengambil diyat.

Begitu juga sebaliknya, apabila tangan atau kaki korban yang terpotong itu adalah tangan atau kaki yang jari jemarinya kurang satu, sedangkan tangan atau kaki pelaku jari jemarinya utuh, maka tangan atau kakinya yang utuh jari jemarinya itu tetap dipotong. Namun, jika tangan atau kaki korban yang terpotong itu jari jemarinya yang kurang adalah lebih dari satu, maka tangan atau kaki pelaku yang jari jemarinya utuh itu tidak bisa dipotong.[1188]

Pola aplikasi terbaik untuk qishas dalam kasus kejahatan fisik adalah ayat,

"Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qishasnya." **(Al-Maa`idah: 45)**

Alat yang digunakan dalam pelaksanaan eksekusi qishas kekerasan fisik

Eksekusi qishas kekerasan fisik tidak dilaksanakan dengan menggunakan pedang dan tidak pula dengan menggunakan suatu alat yang sangat berpotensi mengakibatkan eksekusi qishas yang dilakukan melebihi batas yang semestinya, baik apakah pencederaan yang dilakukan oleh pelaku terhadap korban adalah menggunakan pedang atau alat tersebut maupun tidak. Akan tetapi, eksekusi qishas kejahatan fisik dilakukan dengan menggunakan jasa seorang ahli spesialis bedah dengan menggunakan semacam pisau atau pisau bedah dan sejenisnya.

Dalam kasus kekerasan fisik pelukaan, eksesuksi qishas terhadap pelaku dilakukan dengan cara yang lebih ringan dari cara yang digunakan oleh pelaku dalam melukai korbannya, seperti jika kekerasan fisik pelukaan yang dilakukan oleh pelaku adalah menggunakan batu atau tongkat misalnya, maka eksekusi qishas terhadap pelaku adalah dengan menggunakan pisau.[1189]

As-Siraayah (efek samping, penjalaran) yang terjadi akibat qishas fisik

As-Siraayah adalah terjadinya komplikasi atau berbagai efek akibat dari pelaksanaan hukuman yang ditetapkan oleh syara' yang berakibat pada rusaknya suatu anggota tubuh yang lain dari diri si pelaku yang dihukum atau bahkan kematiannya. Apabila *siraayah* atau penjalaran luka qishas fisik itu terjadi dari suatu anggota tubuh menjalar ke jiwa (nyawa), lalu berujung pada kematian pelaku yang diqishas, maka itu disebut *siraayatun nafsi* atau penjalaran hingga berujung pada kematian. Apabila *siraayah* itu menjalar dari suatu anggota tubuh mengenai anggota tubuh yang lain, maka itu disebut *siraayatul 'udhwi* (menjalar ke anggota tubuh yang lain).

[1188] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 300-303; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 252-254 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 181; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 649 dan halaman berikutnya.

[1189] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 309; Ad-Dasuqi 'ala Ad-Dardir, juz 4, hlm. 265; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 186; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 704.

Berdasarkan hal ini, bila qishas dilakukan terhadap salah satu anggota tubuh pelaku, lalu qishas tersebut menjalar hingga berujung pada kematiannya, apakah dalam kasus seperti ini ada pertanggungjawaban atas penjalaran tersebut ataukah tidak? Dalam hal ini ada dua versi pendapat fuqaha.

1. Imam Abu Hanifah[1190] mengatakan, apabila si A melakukan kekerasan fisik berupa memotong tangan si B misalnya, lalu si B pun mengambil qishas terhadap si A dengan memotong tangannya, lalu si A meninggal dunia akibat dari pemotongan tangannya itu, maka di sini si B menanggung diyatnya. Karena di sini berarti si B mengambil yang bukan haknya, karena haknya hanyalah memotong tangan si A. Begitu juga, apabila si A melakukan kekerasan fisik berupa memotong sebuah jari tangan si B misalnya, lalu si B pun mengambil qishas terhadap si A dengan memotong jari yang sama dari tangan si A, lalu telapak tangan si A atau jari sebelahnya mengalami kelumpuhan akibat dari pemotongan itu, maka di sini si B menanggung diyat tangan si A.

   Kaidah Imam Abu Hanifah dalam kasus ini dan kasus-kasus yang serupa adalah, "Apabila suatu kekerasan menimpa suatu anggota tubuh, lalu kekerasan itu menjalar ke anggota tubuh yang lain, sementara tidak ada qishas untuk anggota tubuh yang lain itu, maka anggota tubuh yang pertama itu juga tidak ada qishas untuknya, akan tetapi yang wajib di dalamnya adalah diyat," yakni yang ditanggung oleh *'aaqilah*.

   Seandainya terjadi suatu kematian yang disebabkan oleh tindakan pen-*ta`diib*-an (menghukum untuk mendidik dan mendisiplinkan), seperti ada seorang ayah men-*ta`diib* anaknya dengan cara memukulnya, atau seorang guru men-*ta`diib* anak didiknya dengan memukulnya, atau seorang *washiy* men-*ta`diib* anak yang berada di bawah pengasuhannya dengan cara memukulnya, lalu pen-*ta`diib*-an itu menjalar hingga mengakibatkan kematian si anak, maka pihak penyebab harus menanggung diyat. Karena tindakannya itu masih bisa disebut pen-*ta`diib*-an apabila setelah itu, si anak yang di-*ta`diib* masih hidup.

   Namun apabila pen-*ta`diib*-an itu menjalar hingga berujung pada kematian si anak, maka berarti tindakan itu adalah tindakan pembunuhan, bukan lagi tindakan pen-*ta`diib*-an, sehingga si pelaku harus mempertanggungjawabkan tindakannya itu, sebab ia telah melampau batas dalam tindakannya itu dan ia adalah orang yang tidak diperbolehkan untuk membunuhnya. Yakni, pelaku harus menanggung diyat dalam semua kasus, baik apakah tindakan yang dilakukannya itu adalah legal maupun ilegal.

   Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf)[1191] mengatakan, bahwa dalam kasus yang pertama di atas, si B tidak dimintai pertanggungjawaban apa-apa, karena tindakan yang menyebabkan kematian si A di atas adalah tindakan yang memang diperbolehkan bagi si B untuk melakukannya yaitu memotong tangan si A sebagai qishas.

   Sebagaimana pula, dalam kasus yang kedua (pen-*ta`diib*-an), pelaku juga tidak dimintai pertanggungjawaban apa pun, karena pelaku memang adalah orang yang diijinkan untuk melakukan pen-*ta`diib*-an terhadap si anak, sementara tidak ada per-

[1190] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 305, 307; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 319; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 136.
[1191] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 305, 307; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 319; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 136.

tanggungjawaban apa pun terhadap sesuatu (efek samping) yang terlahir dari suatu tindakan yang diperbolehkan, seperti seandainya ada seorang pemimpin menghukum *ta'zir* seseorang, lalu orang itu mati, atau hakim memotong tangan seorang pencuri, lalu si pencuri itu mati. Sedangkan untuk kasus kelumpuhan tangan atau jari di atas, di dalamnya hanya ada kewajiban diyat saja dan tidak ada qishas di dalamnya.

2. Sementara itu, jumhur (ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah)[1192] mengatakan, korban yang melakukan pengqishasan terhadap pelaku, lalu pengqishasan tersebut menjalar kepada kematian si pelaku atau menjalar ke anggota tubuhnya yang lain atau menjalar mengenai suatu fungsi anggota tubuhnya yang lain, maka tidak ada pertanggungjawaban apa pun atas si korban yang melakukan pengqishasan tersebut. Karena *siraayah* atau penjalaran itu muncul dari suatu tindakan yang diperbolehkan, sama seperti hukuman hadd yang lain. Hal ini diperkuat oleh pernyataan Umar ibnul Khaththab r.a dan Ali ibnu Abi Thalib r.a, "Barangsiapa yang meninggal dunia akibat menjalani suatu hukuman hadd atau qishas, tidak ada diyat untuknya, karena kebenaran adalah yang telah membunuhnya."[1193] Ini sejalan dengan pendapat Muhammad dan Abu Yusuf di atas.

Penjalaran yang muncul dari suatu kejahatan

Tidak ada perbedaan pendapat di antara fuqaha bahwa penjalaran akibat dari suatu kejahatan harus dipertanggungjawabkan,[1194] karena itu adalah dampak yang ditimbulkan oleh suatu tindak kejahatan, dan karena tindak kejahatan harus dipertanggungjawabkan, begitu juga dampaknya. Oleh karena itu, jika ada suatu tindak kejahatan menjalar mengenai jiwa (nyawa) hingga mengakibatkan kematian, maka pelaku wajib diqishas mati.

Apabila si A menampar si B lalu penamparan itu mengakibatkan fungsi penglihatan kedua mata si B rusak, maka tidak ada qishas di dalamnya menurut jumhur, karena pengambilan balas yang sama dan serupa di dalamnya tidak memungkinkan untuk dilakukan. Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan, di dalamnya terdapat kewajiban qishas dengan adanya *siraayah* atau penjalaran tersebut, yaitu penamparan yang efeknya menjalar ke mata, karena letak atau bagian tubuh yang diqishas di sini bisa teridentifikasi secara akurat.[1195]

Apabila ada seseorang melakukan tindak kekerasan fisik berupa pemotongan sebuah jari, lalu ada jari lainnya yang ikut membusuk dan akhirnya terlepas dari persendiannya, maka menurut Muhammad, Abu Yusuf dan ulama Hanabilah, di dalamnya terdapat kewajiban qishas. Sementara itu, Imam Abu Hanifah dan kebanyakan fuqaha mengatakan, di dalamnya hanya ada kewajiban diyat untuk jari kedua tersebut, bukan qishas, karena tidak terpenuhinya unsur kesengajaan pada jari yang kedua itu.[1196]

2. Hukuman pokok yang kedua menurut ulama Malikiah dalam kasus kekerasan fisik berupa pemotongan anggota tubuh *al-athraaf*, yaitu *ta'zir*

Ulama Malikiyah[1197] menetapkan hukum-

[1192] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 252; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 188, 190; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 727.
[1193] HR. Sa'id Ibnu Manshur dalam Sunannya.
[1194] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 727; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 33.
[1195] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 715; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 29; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 186.
[1196] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 727; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 307; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 30.
[1197] Haasyiyah Ad-Dasuqi 'ala Asy-Syarhil Kabiir, juz 4, hlm. 253; Asy-Syarhush Shaghiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 353.

an *ta'zir* (atau menurut istilah mereka adalah hukuman adab) berdasarkan pendapat yang *mu'-tamad* menurut mereka dalam kasus kejahatan berupa kekerasan fisik, yang hukuman *ta'zir* itu disesuaikan dengan kebijakan dan ijtihad hakim, apakah itu kekerasan fisik sengaja yang di dalamnya tidak terdapat kewajiban qishas maupun kekerasan fisik sengaja yang di dalamnya terdapat kewajiban qishas, sehingga di samping si pelaku diqishas misalnya, ia juga dikenai hukuman *ta'zir*, baik itu kekerasan fisik terhadap anggota tubuh *al-athraaf*, kekerasan fisik pelukaan pada kepala dan wajah (*syijaaj*), maupun kekerasan fisik pelukaan pada selain kepala dan wajah (*jiraah*).

Sementara itu, jumhur fuqaha memandang bahwa selama pelaku sudah dihukum qishas, tidak perlu ada tambahan hukuman *ta'zir* terhadapnya. Karena Allah swt. dalam potongan ayat, *"Dan luka-luka pun ada qishasnya pula,"* hanya menetapkan hukuman qishas bukan yang lainnya. Karena itu barangsiapa yang menambahinya, maka berarti ia melakukan penambahan terhadap nash tanpa ada dalilnya. Ini adalah pendapat yang lebih layak dan lebih tepat untuk diikuti.

3. Hukuman cadangan pengganti untuk kasus kejahatan berupa kekerasan fisik, yaitu diyat atau *ursy*

Apabila pengqishasan terhadap pelaku tidak bisa dilaksanakan karena suatu sebab, maka sebagai gantinya adalah hukuman berupa kewajiban membayar diyat, sebagaimana pula menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah hukuman berupa kewajiban membayar diyat juga ditetapkan sebagai hukuman pokok bukan sebagai hukuman cadangan pengganti ketika kekerasan fisik tersebut adalah kekerasan fisik mirip sengaja.

Hukuman berupa kewajiban diyat utuh dijatuhkan atas tindak kekerasan fisik yang menghilangkan fungsi anggota tubuh, seperti merusak kedua tangan, sedangkan jika kekerasan fisik yang ada adalah kekerasan fisik yang hanya menghilangkan sebagian fungsi anggota tubuh seperti merusak salah satu tangan atau salah satu jari, maka hukumannya adalah *ursy* (diyat tidak utuh). *Ursy* ada dua macam, pertama, *ursy* yang jenis dan besarannya telah ditentukan oleh syara' secara pasti seperti *ursy* satu tangan dan *ursy* satu mata. Kedua, *ursy* yang jenis dan besarannya tidak ditentukan oleh syara', akan tetapi penentuannya diserahkan kepada kebijakan hakim.

Tindak kekerasan fisik dengan ancaman hukuman diyat penuh

Hukuman diyat penuh dijatuhkan atas tindak kekerasan fisik sengaja sebagai ganti hukuman qishas ketika qishas tidak dilaksanakan atau atas kekerasan fisik tersalah, yang kekerasan fisik itu berupa penghilangan kemanfaatan (fungsi) suatu anggota tubuh, baik dalam bentuk pemotongan, atau pun dalam bentuk merusak fungsinya saja sedangkan anggota tubuhnya masih tetap utuh.

Anggota tubuh yang ada kewajiban diyat di dalamnya ada empat macam. *Pertama*, anggota tubuh tunggal yang tidak memiliki padanan atau pasangan pada tubuh. *Kedua*, anggota tubuh yang terdiri dari dua pasang. *Ketiga*, anggota tubuh yang terdiri dari empat pasang. *Keempat*, anggota tubuh yang terdiri dari sepuluh pasang.

a. Anggota tubuh tunggal yang tidak memiliki padanan atau pasangan

Anggota tubuh tunggal yang tidak memiliki padanan atau pasangan adalah seperti berikut,[1198] hidung, lidah, penis atau kepala penis,

[1198] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 311; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 272 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 61 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 200; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 1 dan halaman berikutnya.

tulang sulbi ketika terjadi keterputusan mani, saluran air kencing, saluran tinja, kulit, rambut kepala, dan rambut jenggot ketika tidak tumbuh.

Adapun hidung, apabila terpotong keseluruhannya atau yang terpotong adalah pucuk hidung (bagian hidung yang lembek), maka di dalamnya terdapat kewajiban diyat (penuh), berdasarkan hadits, *"Dan sesungguhnya di dalam tindak kejahatan berupa memotong hidung seluruhnya terdapat diyat (penuh)."* Hidung terdiri dari dua lubang dan sebuah lajur pembatas antara dua lubang. *Hukuumah* (kompensasi) untuk tulang hidung sudah terintegrasi ke dalam hitungan diyat hidung menurut fuqaha, bahkan menurut ulama Syafi'iyah sekalipun.[1199] Sedangkan untuk masing-masing dari kedua lubang hidung dan lajur pembatas di antara keduanya adalah sepertiga diyat (satu lubang hidung diyatnya adalah sepertiga, dan lajur pembatas di antara dua lubang hidung diyatnya juga sepertiga).

Adapun lidah, maka jika lidah itu adalah lidah yang normal, maka di dalamnya terdapat diyat (penuh), berdasarkan hadits, *"Di dalam lidah terdapat diyat (penuh)."*

Sedangkan jika lidah itu adalah lidah orang bisu, maka menurut ulama Malikiyah, ulama Hanafiah dan ulama Syafi'iyah, di dalamnya terdapat *hukuumah* (kompensasi ganti rugi yang besarannya ditetapkan oleh hakim). Sedangkan menurut ulama Hanabilah, di dalam lidah orang bisu terdapat sepertiga diyat.[1200] Sedangkan menurut ulama Malikiah, di dalamnya terdapat *hukuumah* apabila fungsi perasanya tidak sampai hilang, namun jika sampai hilang, di dalamnya terdapat diyat (penuh).

Sedangkan jika lidah anak kecil yang belum bisa bicara, maka di dalamnya terdapat diyat (penuh) menurut jumhur. Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah di dalamnya hanya terdapat *hukuumah*.

Penis atau kepala penis meski itu adalah milik anak kecil atau orang lanjut usia di dalamnya terdapat kewajiban diyat penuh, berdasarkan hadits, *"Di dalam zakar (penis) terdapat diyat (penuh)."*

Sedangkan untuk penis orang yang dikebiri atau orang impoten, menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah di dalamnya hanya terdapat *hukuumah*. Sedangkan menurut ulama Malikiyah berdasarkan pendapat yang *raajih* dan ulama Syafi'iyah, di dalamnya terdapat diyat penuh.[1201]

Sedangkan untuk tulang sulbi (tulang belakang) apabila sampai membuat air mani terputus, di dalamnya terdapat diyat (penuh) berdasarkan hadits diyat di atas, *"Dan di dalam tulang belakang terdapat diyat."*

Adapun untuk perusakan terhadap masing-masing dari saluran air kencing dan saluran tinja, di dalamnya terdapat diyat (penuh) menurut fuqaha, dan ini adalah pendapat yang lebih dekat menurut ulama Malikiyah. Karena pelaku berarti telah menyebabkan suatu fungsi pokok yang memang dimaksudkan menjadi hilang, maka oleh karena itu, ia berkewajiban membayar diyat penuh.[1202]

Sedangkan untuk kasus pengelupasan kulit, maka menurut ulama Syafi'iyah di dalamnya terdapat diyat apabila memang kulit itu tidak tumbuh lagi dan si korban masih tetap hidup, kemudian ia meninggal dunia. Namun, karena sebab lain bukan karena pengelupasan terse-

---

[1199] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 62; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 37.

[1200] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 63; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 16; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 311; Al-Lubaab, juz 3, hlm. 154; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 277; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 41.

[1201] Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 154; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 67; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 33; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 273; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 47 dan halaman berikutnya.

[1202] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 311; Haasyiyah Ad-Dasuqi 'ala Asy-Syarhil Kabiir, juz 4, hlm. 277; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 74; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 51.

but, seperti setelah kejadian pengelupasan tersebut, ada orang lain yang menyabet leher korban dengan senjata tajam misalnya.[1203]

Sedangkan menurut ulama Malikiyah, di dalamnya terdapat diyat apabila tindak kejahatan yang dilakukan menyebabkan kulit tersebut belang atau menghitam.[1204]

Sedangkan menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah, di dalam kejahatan terhadap kulit terdapat *hukuumah 'adl*, hanya saja ulama Hanafiyah mengatakan, jika kasusnya berupa pengkelupasan kulit wajah, di dalamnya terdapat diyat penuh.[1205]

Untuk kasus penghilangan rambut kepala, atau rambut jenggot, atau rambut kedua alis mata, lalu setelah itu tidak tumbuh lagi, maka di dalamnya terdapat diyat menurut ulama Hanafiah dan ulama Hanabilah. Adapun menurut ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah, di dalam masing-masing dari rambut-rambut tersebut hanya terdapat *hukuumah 'adl.*[1206]

b. Anggota tubuh yang terdiri dari dua pasang

Anggota tubuh yang terdiri dari dua pasang adalah seperti berikut;[1207] dua tangan, dua kaki, dua mata, dua telinga, dua bibir, dua alis ketika rambut keduanya hilang secara permanen dan tidak tumbuh lagi, dua payudara, dua puting susu, dua pasang testis, dua bibir kemaluan wanita, dua pantat, dan dua pasang rahang.

Apabila yang terhilangkan adalah salah satu dari dua pasang anggota tubuh tersebut, maka di dalamnya terdapat separuh diyat.

Adapun dua tangan, apabila kedua-duanya terpotong mulai dari pergelangan tangan, atau bahu atau *mankib* (tempat bertemunya tulang lengan atas dan tulang bahu), maka di dalam kedua tangan itu terdapat diyat (penuh), berdasarkan hadits Mu'adz r.a., *"Dan di dalam kedua tangan dan kedua kaki terdapat diyat (penuh)."* Juga berdasarkan hadits Sa'id ibnul Musayyab dari Rasulullah saw. *"Di dalam dua mata terdapat diyat (penuh), di dalam dua tangan terdapat diyat (penuh), di dalam dua kaki terdapat diyat (penuh), di dalam dua bibir terdapat diyat (penuh), di dalam dua telinga terdapat diyat (penuh), dan di dalam dua testis terdapat diyat (penuh)."* Sedangkan jika hanya satu tangan saja, maka di dalamnya terdapat separuh diyat, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik dan An-Nasa`i dari hadits Amr Ibnu Hazm, *"Di dalam satu tangan terdapat diyat lima puluh ekor unta (separuh diyat)."*

Adapun dua pasang kaki, maka di dalam keduanya terdapat diyat (penuh), sedangkan jika hanya satu kaki saja, maka separuh diyat, berdasarkan hadits Mu'adz r.a dan Sa'id ibnul Musayyab di atas, juga berdasarkan hadits Amr ibnu Hazm r.a., *"Di dalam satu kaki terdapat lima puluh ekor unta (separuh diyat."*

Adapun dua pasang mata, maka di dalam keduanya terdapat diyat (penuh) berdasarkan hadits Sa'id ibnul Musayyab di atas, juga berdasarkan hadits Amr ibnu Hazm, *"Di dalam dua mata terdapat diyat (penuh), di dalam dua tangan terdapat diyat (penuh), di dalam dua kaki terdapat diyat (penuh), di dalam dua bibir ter-*

[1203] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 67 dan halaman berikutnya.
[1204] Haasyiyah Ad-Dasuqi 'ala Asy-Syarhil Kabiir, juz 4, hlm. 272.
[1205] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 413.
[1206] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 312; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 408 dan halaman berikutnya; Haasyiyah Ad-Dasuqi 'ala Asy-Syarhil Kabiir, juz 4, hlm. 277; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 79; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 36; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 10.
[1207] Takhriij hadits Amr Ibnu Hazm sudah pernah disebutkan di bagian terdahulu. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits sahih oleh Ibnu Hibban dan Al-Hakim. Ibnul Mundzir menceritakan adanya ijma' di menyangkut hadits ini.

dapat diyat (penuh), dan di satu mata terdapat lima puluh ekor unta (separuh diyat)."[1208]

Adapun satu mata orang yang buta sebelah, menurut Imam Malik, Imam Ahmad dan sekelompok sahabat, bahwasannya yang wajib di dalamnya adalah diyat penuh, karena menyebabkan si korban buta secara total dengan hilangnya mata itu, sehingga satu mata itu baginya memiliki substansi yang sama dengan dua mata. Sedangkan menurut Imam Syafi'i, yang wajib di dalam mata orang yang buta sebelah adalah separuh diyat, karena dalil yang ada yaitu hadits Amr Ibnu Hazm tidak merinci dan tidak mengklasifikasi antara mata orang yang normal dan mata orang yang buta sebelah.

Untuk dua pasang telinga, di dalam keduanya terdapat diyat (penuh). Sedangkan jika hanya satu telinga saja, di dalamnya terdapat separuh diyat berdasarkan hadits Amr Ibnu Hazm, *"Dan di dalam satu telinga terdapat lima puluh ekor unta (separuh diyat)."*[1209] Namun Imam Malik mensyaratkan, jika memang fungsi pendengaran telinga tersebut ikut hilang, jika tidak, maka di dalamnya hanya terdapat *hukuumah*.

Untuk dua pasang bibir, di dalam keduanya terdapat diyat (penuh), berdasarkan hadits Amr Ibnu Hazm, *"Dan di dalam dua bibir terdapat diyat (penuh)."* Sedangkan jika hanya satu bibir saja, yaitu atas atau bawah, baik kecil maupun besar, maka di dalamnya terdapat separoh diyat.

Untuk dua alis, apabila rambutnya hilang permanen dan tidak tumbuh lagi, maka di dalam keduanya terdapat diyat (penuh) menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah. Sedangkan untuk satu alis saja, maka di dalamnya terdapat separuh diyat. Karena pelaku telah merusak jenis kemanfaatan (fungsi) pokok yang memang dimaksudkan dan diinginkan dari alis tersebut, atau menghilangkan fungsi kecantikan dan keelokan yang merupakan fungsi pokok yang diinginkan dari alis.

Sedangkan menurut ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah, di dalam tindak kejahatan menghilangkan rambut kedua alis hanya terdapat sanksi *hukuumah* saja (kompensasi ganti rugi yang besarannya ditentukan oleh pengadilan), karena itu hanyalah tindakan menghilangkan keelokan saja bukan kemanfaatan (kegunaan, fungsi), karena itu di dalamnya tidak ada kewajiban diyat.[1210]

Untuk dua payudara dan dua puting susu perempuan, di dalam keduanya terdapat diyat (penuh), sedangkan jika hanya satu payudara atau satu puting saja, maka di dalamnya terdapat separuh diyat. Karena payudara dan puting susu memiliki dua unsur, yaitu kecantikan dan unsur fungsi atau kegunaan, sehingga posisinya menyerupai dua tangan dan dua kaki. Ibnul Mundzir berkata, "Seluruh ulama yang aku menghafal dari mereka berijma' bahwa di dalam satu payudara perempuan terdapat separuh diyat dan di dalam dua pasang payudara terdapat diyat (penuh)."

Sementara itu, Imam Malik mensyaratkan bahwa untuk diyat dua puting susu itu jika memang menyebabkan terputus atau rusaknya ASI, apabila tidak, maka di dalamnya hanya ada *hukuumah 'adl*. Adapun untuk dua pasang payudara, maka menurut Imam Malik, di dalamnya terdapat diyat (penuh) baik apakah distribusi ASI terputus maupun tidak.[1211]

1208 Az Zula'i mengomentarinya yang termaktub di dalam kitab Nashbur raayah: 4/ 371.

1209 HR. Al-Baihaqi dan Ad-Daraquhtni.

1210 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 311; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 11; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 277; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 413; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 208.

1211 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 311; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 30; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 273; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 66.

Untuk dua pasang testis, maka di dalamnya keduanya terdapat diyat (penuh), karena keduanya adalah wadah air mani, juga berdasarkan hadits Amr ibnu Hazm, *"Dan di dalam dua buah pelir terdapat diyat (penuh)."*[1212]

Untuk dua bibir kemaluan perempuan, di dalam keduanya terdapat diyat (penuh) ketika terpotong atau menjadi lumpuh, sedangkan jika hanya satu saja, maka di dalamnya terdapat separuh diyat. Karena dua bibir kemaluan perempuan memiliki dua peran, peran keelokan dan peran fungsi atau kegunaan dalam aktivitas senggama. Jika dengan terpotongnya kedua bibir kemaluan perempuan tersebut, keperawanannya juga ikut hilang, maka selain membayar diyat juga ditambah dengan *ursy* keperawanan tersebut.[1213]

Untuk dua pasang pantat, di dalam keduanya terdapat diyat (penuh) menurut ulama Hanafiah, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah, sedangkan jika hanya satu saja, maka di dalamnya terdapat separuh diyat. Karena dua pantat memiliki dua peranan, peran keelokan yang nampak dan peran fungsi atau kegunaan yang sempurna, dan di dalam tubuh tidak ada padanannya. Sementara itu, ulama Malikiah mengatakan untuk dua pantat orang laki-laki hanya terdapat *hukuumah* berdasarkan kesepakatan, begitu juga dengan dua pantat orang perempuan diqiyaskan dengan pantat orang laki-laki. Sementara itu, Asyhab[1214] mengatakan, untuk dua pantat orang perempuan karena kejahatan fisik tersalah, di dalamnya terdapat diyat.

Untuk dua pasang rahang kanan dan kiri, di dalam keduanya terdapat diyat (penuh) menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah,[1215] sedangkan jika hanya satu saja, di dalamnya terdapat separuh diyat. Karena dua pasang rahang memiliki dua peranan, peran keelokan dan peran fungsi atau kegunaan, dan di dalam tubuh tidak ada padanannya.

c. Anggota tubuh yang terdiri dari empat pasang

Anggota tubuh yang terdiri dari empat pasang adalah seperti berikut, *syafr al-'ainaini* (bagian tepi kelopak mata tempat tumbuhnya bulu mata) ketika tidak menumbuhkan lagi bulu mata, dan *al-ahdaab* (bulu mata) ketika tidak tumbuh lagi.

Untuk *syafr al-'ainaini* saja atau beserta kelopak mata, maka menurut jumhur, di dalamnya terdapat diyat (penuh). Karena *syafr al-'ainaini* memiliki fungsi dan kegunaan, baik apakah yang terpotong adalah *syafr al-'ainaini* saja atau beserta kelopak mata, karena kelopak mata statusnya mengikuti *syafr al-'ainaini*. Sedangkan untuk masing-masing kelopak mata atau *syafr al-'ainaini*, di dalamnya terdapat seperempat diyat, karena kelopak mata dan *syafr al-'ainaini* memiliki dua peranan, peran keelokan yang nampak dan peran fungsi atau kegunaan yang sempurna. Sementara itu, ulama Malikiah berpendapat, di dalamnya hanya terdapat *hukuumah 'adl*, karena tidak adanya suatu nash yang menjelaskannya. Sementara dalam masalah penetapan ukuran dan jumlah harus didasarkan pada nash, tidak boleh menggunakan qiyas sebagaimana pendapat jumhur.[1216]

Untuk bulu-bulu mata, di dalamnya terdapat diyat (penuh) menurut ulama Hanafiyah

---

[1212] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 311; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 34; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 273; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 79.

[1213] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 273; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 67.

[1214] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 277; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 67.

[1215] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 65; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 44; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 27.

[1216] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 311, 324; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 277; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 201; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 7; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 62.

dan ulama Hanabilah, karena bulu mata statusnya mengikuti kelopak mata, sama seperti puting susu dan jari jemari dengan telapak. Sedangkan menurut ulama Malikiah dan ulama Syafi'iyah apabila tempat tumbuhnya rusak, maka di dalamnya hanya terdapat *hukuumah 'adl* saja sama seperti rambut-rambut yang lain.[1217]

d. Anggota tubuh yang terdiri dari sepuluh pasang

Anggota tubuh yang terdiri dari sepuluh pasang yaitu, jari-jemari kedua tangan dan jari jemari kedua kaki. Pada setiap jari terdapat sepersepuluh diyat (sepuluh ekor unta), berdasarkan hadits Amr ibnu Hazm, *"Di dalam setiap jari dari jari-jemari tangan dan kaki diyatnya sepuluh ekor unta."* Sedangkan pada setiap ujung jari terdapat sepertiga diyatnya jari kecuali ujung jari jempol, maka di dalamnya terdapat separuh diyatnya jari berdasarkan kesepakatan keempat madzhab.

Dalam hal ini, tidak ada jari yang lebih diistimewakan dari jari-jari yang lain. Hal ini berdasarkan hadits, *"Pada setiap jari sepuluh ekor unta dan pada setiap gigi lima ekor unta. Jari-jari adalah sama dan gigi-gigi adalah sama."*[1218] Sedangkan untuk jari kelebihan atau jari yang lumpuh, di dalamnya hanya terdapat *hukuumah 'adl*.[1219]

Adapun untuk tiga puluh dua pasang gigi, di dalamnya terdapat diyat (penuh), dan untuk setiap satu gigi terdapat lima ekor unta atau lima ratus dirham selama memang tidak mencapai kadar diyat. Hal ini berdasarkan hadits di atas, juga berdasarkan hadits Amr Ibnu Hazm, *"Pada sebuah gigi terdapat lima ekor unta."* Apakah gigi itu kecil maupun besar, baik yang sudah permanen (tidak bisa tergantikan lagi) maupun gigi yang masih bisa tergantikan (gigi susu). Adapun untuk gigi kelebihan, maka di dalamnya hanya terdapat *hukuumah*. Adapun tindakan yang mengakibatkan gigi berubah menjadi jelek, seperti berubah menjadi hitam, hijau, atau merah, maka menurut ulama Hanafiyah, di dalamnya terdapat *ursy* gigi (yaitu lima ekor unta), sedangkan menurut selain ulama Hanafiyah di dalamnya hanya terdapat *hukuu-mah 'adl*.[1220]

Sementara itu, ulama Malikiyah mensyaratkan bahwa kewajiban kompensasi untuk gigi yang dibuat menjadi hijau atau kuning itu jika memang menurut adat kebiasaan perubahan warna menjadi hijau atau kuning itu statusnya adalah seperti perubahan warna menjadi hitam. Sedangkan menurut ulama Hanafiyah, pada kasus perubahan warna gigi menjadi kuning, di dalamnya hanya terdapat *hukuumah*.[1221]

B. HUKUMAN UNTUK TINDAK KEKERASAN FISIK BERUPA PENGRUSAKAN ATAU PENGHILANGAN KEMANFAATAN (FUNGSI) ANGGOTA TUBUH

Seseorang dikenai hukuman ketika ia melakukan kejahatan berupa pengrusakan atau penghilangan fungsi anggota tubuh orang lain, sedangkan anggota atau organ tubuh tersebut masih utuh, seperti hilangnya fungsi penglihatan mata, fungsi pendengaran telinga, fungsi

[1217] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 311, 324; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 277; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 201; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 7; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 62.

[1218] HR. An-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah dan Ahmad dari Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya.

[1219] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 314, 303, 318; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 134; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 278; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 35 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 66.

[1220] Ada versi riwayat di kalangan ulama Hanabilah tentang masalah tindakan yang menyebabkan gigi berubah menjadi hitam atau hijau, yang menyatakan bahwa yang wajib adalah ursy atau diyat gigi, yaitu lima ekor unta.

[1221] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 315; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 278; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 63 dan halaman berikutnya; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 42; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 21 dan halaman berikutnya.

untuk merasa, fungsi untuk mencium, fungsi untuk meraba, fungsi untuk berjalan, fungsi menampar, fungsi untuk berbicara atau fungsi akal, atau lumpuhnya tangan atau kaki, atau hilangnya kemampuan melakukan koitus. Ada sebagian kalangan yang menghitung kemanfaatan atau fungsi anggota tubuh hingga dua puluh macam atau lebih, di antaranya adalah, akal pikiran, pendengaran, penglihatan, penciuman, suara, rasa, mengunyah, ejakulasi, mengandung, koitus, menampar, berjalan, hilangnya rambut, atau kulit dan lain sebagainya.

Kaidah penerapan hukuman untuk kejahatan berupa kekerasan fisik seperti ini adalah, "Selama hukuman qishas (pembalasan yang sama) bisa diusahakan untuk dilakukan dan selama itu memang memungkinkan dari sisi praktisnya, maka hukumannya adalah qishas. Namun jika memang hukuman qishas tidak memungkinkan untuk dilakukan, maka yang wajib adalah diyat atau *ursy* yang telah ditentukan oleh syara'."[1222]

Di dalam kekerasan fisik menghilangkan fungsi penglihatan terdapat diyat, karena itu berarti menghilangkan kemanfaatan kedua mata. Dalam hadits Amr ibnu Hazm disebutkan, *"Dan pada kedua mata terdapat diyat (penuh)."* Di dalam hilangnya fungsi pendengaran juga terdapat diyat, berdasarkan hadits Mu'adz r.a, *"Dan pada pendengaran terdapat diyat (penuh)."*[1223] Ibnul Mundzir mengutip adanya ijma' dalam hal ini, hal itu juga karena pendengaran adalah termasuk indera yang paling vital, sehingga posisinya sama seperti indera penglihatan. Bahkan menurut kebanyakan fuqaha, indera pendengaran lebih vital dan lebih penting daripada indera penglihatan, karena dengan indera pendengaran seseorang bisa mengerti dan memahami. Oleh karena itu, jika ada suatu kejahatan penganiayaan fisik yang menyebabkan hilangnya fungsi penglihatan dan fungsi pendengaran sekaligus, di dalamnya terdapat dua diyat.

Di dalam kekerasan fisik menghilangkan fungsi indera penciuman, di dalamnya juga terdapat diyat (penuh), berdasarkan sabda Rasulullah saw. dalam hadits Amr ibnu Hazm, *"Pada indera penciuman terdapat diyat (penuh)."*

Di dalam kekerasan fisik menghilangkan fungsi indera perasa, juga terdapat diyat (penuh), karena indera perasa termasuk salah satu panca indera, sehingga posisinya menyerupai indera penciuman.

Di dalam kekerasan fisik yang menyebabkan seseorang kehilangan kemampuan berbicara terdapat diyat (penuh), berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi, *"Pada lidah terdapat diyat (penuh) jika sampai menyebabkan korban tidak bisa bicara lagi."* Juga, karena lidah termasuk anggota tubuh yang ditanggung dengan diyat, maka begitu pula dengan kemanfaatannya (fungsi dan kegunaannya) seperti tangan dan kaki.

Di dalam kekerasan fisik yang menyebabkan seseorang kehilangan akalnya terdapat diyat (penuh), berdasarkan hadits Amr ibnu Hazm, *"Dan pada akal terdapat diyat (penuh)."*

Di dalam kekerasan fisik yang menyebabkan seseorang kehilangan kemampuan bersenggama akibat dari kejahatan terhadap tulang belakangnya terdapat diyat (penuh), berdasarkan hadits Amr ibnu Hazm, *"Pada penis terdapat diyat (penuh), dan pada tulang belakang terdapat diyat (penuh)."* Yang dimaksudkan di sini adalah jima' (bersenggama). Sementara itu, ulama Malikiyah mengatakan, seandainya pelaku memecahkan tulang belakang korban, hingga mengakibatkan dirinya kehilangan ke-

[1222] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 311; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 271 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 68 dan halaman berikutnya; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 32 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 37 dan halaman berikutnya.

[1223] HR. Al-Baihaqi.

mampuan ereksi, maka pelaku terkena dua diyat. Dengan demikian, berarti ulama Malikiyah menetapkan diyat tersendiri untuk kondisi hilangnya kemampuan ereksi, dan pemecahan tulang belakang ada diyatnya tersendiri juga. Jika pemecahan tulang-belakang itu juga mengakibatkan korban kehilangan kemampuan ereksi, maka pelaku terkena dua diyat, namun jika kemampuan ereksinya tidak sampai hilang, pelaku hanya terkena satu diyat pemecahan tulang belakang saja.

Di pihak lain, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1224] mengatakan, seandainya pelaku memecahkan tulang belakang korban hingga menyebabkan korban kehilangan kemampuan untuk berjalan dan kemampuan untuk bersenggama atau kehilangan kemampuan berjalan dan kemampuan membuahi (mandul) sekalipun kondisi fisik dan penis korban masih utuh, maka pelaku terkena dua diyat. Karena masing-masing dari dua fungsi atau kemampuan itu tertanggung dengan diyat ketika hanya sendirian, maka begitu juga jika terjadi sekaligus secara bersamaan, masing-masing tetap ada diyatnya sendiri-sendiri.

Apabila yang hilang hanya sebagian dari fungsi atau kemampuan suatu anggota tubuh saja, maka di dalamnya terdapat separuh diyat apabila sebagiannya yang hilang itu memang bisa teridentifikasi dan dikalkulasi, seperti hilangnya fungsi penglihatan salah satu mata saja sedangkan mata yang satunya lagi masih normal, atau hilangnya fungsi pendengaran salah satu telinga saja sedangkan telinga yang satunya lagi masih normal.

Apabila tidak bisa teridentifikasi, maka menurut jumhur (ulama Hanafiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah) di dalamnya hanya terdapat *hukuumah*. Sedangkan menurut ulama Malikiyah, besaran diyatnya disesuaikan dengan kadar bagian dari fungsi yang hilang.[1225]

C. HUKUMAN UNTUK KEKERASAN FISIK BERUPA PELUKAAN PADA BAGIAN KEPALA DAN WAJAH (SYAJJAH)

Sanksi hukumnya ada kalanya bisa berupa qishas dan ada kalanya bisa berupa *ursy*. *Ursy* di sini ada kalanya telah ditentukan oleh syara' dan ada kalanya tidak (diserahkan kepada kebijakan hakim). Pada masing-masing dari pelukaan *syajjah* (pelukaan pada kepala dan muka) dan *jurh* (pelukaan pada bagian tubuh selain kepala dan muka) ada kalanya terdapat *ursy* yang telah ditentukan oleh syara' dan ada kalanya *ursy* yang tidak ditentukan oleh syara' (diserahkan kepada kebijakan hakim).

1. Kekerasan fisik berupa *syajjah* yang di dalamnya terdapat kewajiban *ursy* yang telah ditentukan oleh syara'.

   Sebagaimana yang telah diketahui bersama, *ursy* ada dua macam, *ursy* yang telah ditentukan oleh syara' dan *ursy* yang tidak ditentukan oleh syara'.

   Ursy yang telah ditentukan oleh syara' adalah *ursy* yang syara' telah memberikan patokan tentang besarannya. *Ursy* bisa dijatuhkan dalam kasus kekerasan fisik terhadap anggota tubuh *al-athraaf*, pelukaan pada kepala dan muka (*syajjah*), dan pelukaan pada bagian tubuh selain kepala dan muka (*jiraah*). Untuk kasus kekerasan terhadap anggota tubuh *al-Athraaf* sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, di dalamnya ada kalanya terdapat kewajiban diyat penuh ketika kejahatan itu berupa penghilangan jenis kemanfaatan (fungsi) anggota tubuh itu, seperti memotong ke-

---

1224 Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 76; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 47.

1225 Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 272; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 77; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 32, 38 dan 47; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 16.

dua tangan atau kedua kaki, atau memecahkan kedua mata, dan memotong kedua telinga.

Dan ada kalanya di dalamnya terdapat kewajiban *ursy* (diyat tidak penuh) ketika kejahatan itu berupa penghilangan sebagian dari jenis kemanfaatan (fungsi) anggota tubuh itu, sehingga *ursy*-nya berupa separuh diyat seperti dalam kasus pemotongan salah satu tangan, pemotongan salah satu kaki, pemecahan salah satu mata, atau pemotongan salah satu telinga. Terkadang *ursy*-nya berupa seperempat diyat seperti kejahatan fisik terhadap satu kelopak mata, atau satu *syafr*, atau satu bulu mata (setiap mata memiliki dua bulu mata, atas dan bawah, sehingga dua mata berarti memiliki empat bulu mata). Terkadang *ursy*-nya berupa sepersepuluh diyat (sepuluh ekor unta) seperti dalam kasus kekerasan fisik berupa pemotongan salah satu jari tangan atau kaki. Atau terkadang *ursy*-nya berupa seperdua puluh diyat (lima ekor unta) seperti dalam kasus kekerasan fisik berupa perompalan sebuah gigi. Semua ini adalah masuk kategori *ursy* yang telah ditentukan oleh syara'.[1226]

2. Kejahatan fisik berupa *syajjah* yang di dalamnya terdapat kewajiban *ursy* yang besarannya tidak ditentukan oleh syara' (*hukuumah 'adl*, diserahkan kepada kebijakan hakim).

   Urys yang tidak ditentukan oleh syara' juga dikenal dengan istilah *hukuumah 'adl*, yaitu *ursy* atau kompensasi ganti rugi yang besarannya tidak ditentukan oleh syara', akan tetapi penentuan besarannya diserahkan kepada kebijakan hakim. Kaidah pemberlakuan *hukuumah 'adl* adalah, "Bahwa kekerasan fisik yang tidak ada qishas di dalamnya dan tidak pula *ursy* yang telah ditentukan oleh syara', maka di dalamnya berlaku *hukuumah 'adl*,"[1227] seperti menghilangkan rambut menurut ulama Syafi'iyah dan menurut ulama Hanafiyah,[1228] juga seperti meretakkan tulang rusuk, meretakkan tulang hidung, dan meretakkan setiap tulang tubuh selain gigi.

   Begitu juga seperti kasus kekerasan fisik terhadap susu (payudara) orang laki-laki, puting susu orang laki-laki, terhadap lidah orang bisu, penis orang yang terkebiri dan penis orang impoten, terhadap mata yang sudah dalam kondisi buta namun bola matanya masih ada, terhadap gigi yang berwarna hitam, terhadap tangan atau kaki yang lumpuh, terhadap penis yang telah dalam kondisi terpotong kepalanya, telapak tangan yang telah dalam kondisi terpotong jari jemarinya, jari kelebihan, memecahkan kuku dan mencopotkannya, lidah anak kecil yang belum bisa bicara. Juga pada payudara perempuan yang telah dalam kondisi terpotong putingnya, hidung yang telah terpotong ujungnya, kelopak mata yang sudah dalam kondisi tidak memiliki *syafr*.

   Termasuk hal yang sudah menjadi kesepakatan adalah, pelukaan *syajjah* yang tidak sampai masuk kategori luka *muwadhdhihah* (luka yang sampai memperlihatkan tulang), di dalamnya tidak ada kewajiban *ursy* yang telah ditentukan oleh syara', akan tetapi di dalamnya terdapat *hukuumah 'adl*.

   Hukuumah 'adl ditanggung sendiri oleh pelaku, sementara *'aaqilah* sama sekali tidak ada kewajiban untuk ikut memikul-

[1226] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 314; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 409 dan halaman berikutnya, 413.

[1227] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 323.

[1228] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 323; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 413 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhush Shaghiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 381; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 77; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 56.

nya. Cara menentukan besaran *hukuumah* adalah dengan melihat berapa kadar ukuran luka *syajjah* yang ada jika dibandingkan dengan luka *muwadhdhihah.* Kadar ukuran itulah yang dijadikan patokan untuk menentukan besaran *hukuumah* luka *syajjah* tersebut dari *ursy* luka *muwadhdhihah,* yaitu seperdua puluh diyat (lima ekor unta). Jika ukuran luka *syajjah* yang ada adalah setengah dari ukuran luka *muwadhdhihah,* maka *hukuumah*-nya berarti adalah separuh dari seperdua puluh diyat.[1229]

Sedangkan pendapat yang difatwakan di kalangan ulama Hanafiyah dan pendapat madzhab ulama Syafi'iyah mengatakan, penghitungan besaran *hukuumah* tersebut adalah disesuaikan dengan kadar nilai yang berkurang karena luka *syajjah* itu dengan patokan diyat jika si korban adalah orang merdeka sedangkan jika korban adalah seorang budak maka patokannya adalah nilai harganya, dan caranya adalah dengan mengandaikan si korban adalah seorang budak. Misalnya, jika si korban adalah seorang budak, maka akibat luka yang dialaminya itu, harganya turun sepersepuluh, maka *hukuumah* yang dibayarkan adalah sepersepuluh diyat (yaitu sepuluh ekor unta, karena diyat penuh orang merdeka adalah seratus ekor unta).

Sedangkan jika korban adalah seorang budak, ketika dalam kondisi utuh harganya adalah seratus, lalu gara-gara luka yang dialaminya itu, harganya turun menjadi sembilan puluh, maka *hukuumah* yang harus dibayarkan adalah sebesar sepuluh.

Syajjah adalah pelukaan pada kepala dan muka.[1230] Menurut ulama Hanafiyah, ada sebelas macam luka *syajjah,*[1231] yaitu seperti berikut,

1. Luka *haarishah,* yaitu luka lecet namun tidak sampai ada darah yang nampak.
2. Luka *daami'ah,* yaitu luka lecet yang sampai ada darah yang nampak namun tidak sampai mengucur seperti air mata pada mata. Luka ini juga disebut luka *khaarishah,* yaitu luka goresan.
3. Luka *daamiyah* (berdarah), yaitu luka yang sampai mengucurkan darah. Menurut ulama Hanabilah, luka ini disebut dengan luka *baazilah* atau *daami'ah.*
4. Luka *baadhi'ah,* yaitu luka memotong dan merobek daging.
5. Luka *mutalaahimah,* yaitu luka yang daging yang hilang dan terpotong ukurannya lebih banyak dari daging yang terpotong pada luka *baadhi'ah,* namun belum sampai mendekati tulang. Ini adalah yang diriwayatkan oleh Abu Yusuf. Sementara itu, Muhammad mengatakan, bahwa luka *mutalaahimah* adalah luka yang tingkatannya sebelum luka *baadhi'ah,* yaitu luka di mana darahnya melekat dan menghitam.
6. Luka *simhaaq,* yaitu luka yang memotong daging hingga menampakkan lapisan kulit halus (selaput tulang) yang terdapat antara daging dan tulang, lapisan kulit halus inilah yang disebut dengan *simhaaq* (selaput tulang), lalu luka tersebut dinamakan luka *simhaaq,* karena luka tersebut tembus sampai ke selaput tulang. Sedangkan ulama Syafi'iyah menyebut luka ini dengan istilah luka *malthaath,* yaitu luka yang menghi-

---

[1229] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 412, 416; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 199; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 324.

[1230] Adapun pelukaan pada selain kepala dan muka, maka itu disebut jurh (jamaknya adalah jiraah). Jadi, syajjah adalah luka pada kepala dan wajah. Sedangkan jurh adalah luka pada bagian tubuh selain kepala dan wajah.

[1231] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 296; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 411; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 132; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 311.

langkan daging hingga yang tersisanya hanya selaput lembut yang berada di atas tulang (selaput tulang).

7. Luka *muwadhdhihah* yaitu luka yang sampai menyobek selaput tulang hingga tulang menjadi nampak, meskipun nampaknya hanya seukuran jarum.
8. Luka *haasyimah,* yaitu luka yang memecahkan tulang.
9. Luka *munaqqilah,* yaitu luka yang memindahkan letak tulang dari posisi normalnya setelah pecah.
10. Luka *aammah* atau luka *ma`muumah*, yaitu luka yang menembus hingga ke selaput otak, yaitu kulit yang terletak di bawah tulang tengkorak di atas otak (selaput otak).
11. Luka *daamighah*, yaitu luka yang menembus selaput otak hingga ke otak.

Sementara itu, jumhur berpendapat bahwa luka *syajjah* hanya ada sepuluh. Adapun ulama Malikiyah[1232] mereka membuang luka nomor dua, yaitu luka *daami'ah*, dan menyebut luka nomor satu dengan sebutan *daamiyah*, luka nomor dua dengan sebutan *haarishah*, luka nomor tiga dengan *simhaaq*, luka nomor enam dengan *malthaah* atau *malthaath* menurut sebutan penduduk setempat. Mereka mengkhususkan luka *ma`muumah* dan *daamighah* hanya untuk luka di kepala, sedangkan yang lainnya untuk luka di kepala dan pipi.

Adapun ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1233] juga membuang luka nomor dua, yaitu luka *daami'ah*. Ulama Syafi'iyah menyebutkan luka nomor satu adalah luka *khaarishah*, yaitu luka yang menggores kulit, sedangkan ulama Hanabilah menyebutkan luka nomor satu dengan luka *haarishah* sama seperti jumhur, atau *malthaah*. Lima luka pertama, di dalamnya tidak terdapat *usry* yang telah ditetapkan oleh syara', sehingga di dalamnya hanya ada *hukuumah.*

Dua macam hukuman pelukaan *syajjah*

Hukuman pelukaan *syajjah* sebagaimana yang telah disinggung di atas adalah, ada kalanya berupa hukuman pokok, yaitu qishas bilamana memang memungkinkan untuk dilakukan, atau ada kalanya hukuman cadangan pengganti hukuman pokok, yaitu *ursy*.

Hukuman pokok pelukaan *syajjah* yaitu qishas

Kaidah dalam penerapan hukuman qishas dalam kasus kejahatan sengaja adalah, selama qishas memungkinkan untuk dilakukan, maka hukumannya adalah qishas. Jika tidak memungkinkan, yang wajib adalah hukuman penggantinya, yaitu *ursy*. Berdasarkan hal ini, bisa diketahui kasus-kasus pelukaan *syajjah* yang bisa dilakukan qishas di dalamnya, oleh karena itu, setiap pelukaan *syajjah* yang di dalamnya memungkinkan untuk dilakukan pembalasan yang sama, maka hukumannya adalah qishas.

Tidak diperselisihkan lagi bahwa pada pelukaan *muwadhdhihah* terdapat qishas, berdasarkan keumuman ayat, *"Dan luka-luka pun ada qishasnya,"***(Al-Maa`idah: 45)** kecuali yang dikhususkan dan dikecualikan oleh dalil. Juga, karena pada kasus pelukaan *muwadhdhihah* dimungkinkan untuk melakukan qishas di dalamnya secara sama, sepadan dan akurat, karena luka *muwadhdhihah* memiliki ujung yang jelas untuk batas masuknya pisau, yaitu tulang.

Dalam pelaksaan qishasnya, kadar ukuran luka *muwadhdhihah* diukur berdasarkan panjang dan lebarnya, bukan berdasarkan ukuran besar-kecilnya kepala, karena antara kepala

[1232] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 250 dan halaman berikutnya; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 350.

[1233] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 58 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 198; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 51 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 42 dan halaman berikutnya.

korban dan kepala pelaku bisa saja berbeda ukuran besar kecilnya.

Begitu juga, sudah tidak diperselisihkan lagi, bahwa tidak ada qishas untuk pelukaan di atas luka *muwadhdhihah*, karena di dalamnya tidak dimungkinkan untuk melakukan pembalasan yang sama dan sepadan.

Adapun pelukaan yang tingkat keparahannya masih di bawah luka *muwadhdhihah*, di sini terdapat perbedaan pendapat.

1. Ulama Malikiyah[1234] mengatakan –dan ini adalah pendapat yang lebih shahih dan zhahir riwayat di kalangan ulama Hanafiyah-[1235] bahwa di dalamnya terdapat qishas, apakah pelukaan itu di kepala maupun di pipi, karena dimungkinkannya untuk melakukan pembalasan yang sama dan sepadan di dalamnya, yaitu dengan mengukur dalamnya luka dengan alat *misbaar* (alat yang digunakan untuk mengukur kedalaman luka). Namun di sini ada luka yang dikecualikan, yaitu luka *simhaaq*, maka di dalamnya tidak ada qishas berdasarkan ijma'.
2. Ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1236] mengatakan, tidak ada qishas pada pelukaan yang tingkat keparahannya di bawah luka *muwadhdhihah*, karena tidak dimungkinkannya untuk melakukan pembalasan secara sama dan sepadan di dalamnya secara akurat, juga berdasarkan pada sebuah hadits *mursal*, *"Tidak ada talak sebelum dimiliki (sebelum nikah), dan tidak ada qishas pada pelukaan yang keparahannya di bawah luka muwadhdhihah."*[1237] Berdasarkan hal ini, maka menurut pendapat kedua madzhab ini, berarti tidak ada hukuman qishas pada pelukaan *syajjah* selain luka *muwadhdhihah*, dengan kata lain kejahatan terhadap fisik berupa pelukaan pada kepala atau muka yang bisa dilakukan qishas di dalamnya hanyalah jika tingkat keparahan lukanya mencapai kategori luka *muwadhdhihah*.

Hukuman cadangan pengganti untuk kasus kejahatan fisik pelukaan *syajjah*, yaitu *ursy*

Ursy, sebagaimana yang telah kita ketahui bersama, harta kompensasi adalah wajib dibayarkan akibat suatu tindakan kekerasan terhadap fisik. Kebanyakan fuqaha, termasuk di antaranya adalah para imam madzhab empat, berpandangan bahwa untuk luka *muwadhdhihah* pada selain kepala dan wajah di dalamnya tidak ada *ursy* yang pasti (*ursy* yang besarannya telah ditetapkan oleh syara'), berarti di dalamnya hanya ada *hukuumah 'adl*. Hal ini berdasarkan pernyataan Khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq r.a dan Khalifah Umar ibnul Khaththab r.a, *"Luka muwadhdhihah (yang ada ursy-nya yang telah ditentukan) adalah di wajah dan kepala."*[1238]

Sebagaimana luka *syajjah* yang tingkat keparahannya di bawah luka *muwadhdhihah*, di dalamnya juga tidak terdapat *urys* yang telah ditentukan, akan tetapi di dalamnya hanya ada *hukuumah 'adl*,[1239] dan karena di dalamnya tidak terdapat *ursy* yang telah ditentukan oleh

[1234] Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 350; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 399 dan halaman berikutnya, 411; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 250 dan halaman berikutnya.

[1235] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 309; Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 391, 412; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 147.

[1236] Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 198; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 26, 59; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 42; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 51 dan halaman berikutnya.

[1237] HR. Al-Baihaqi dari Thawus. Riwayat yang memperkuat kandungan riwayat ini juga diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dalam Mushannaf-nya dari al-Hasan dan Umar Ibnu Abdil Aziz. Lihat, Nahsbur Raayah, juz 4, hlm. 374.

[1238] Al-Mughnii, juz 8, hlm. 44.

[1239] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 324; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 412; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 271; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 59; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 54 dan halaman berikutnya.

syara', sementara tidak mungkin luka itu dibiarkan sia-sia tanpa ada hukuman atas pelakunya, maka oleh karena itu, yang wajib di dalamnya adalah *hukuumah 'adl*. Abdurrazzaq meriwayatkan dalam *Mushannaf*-nya dari al-Hasan dan Umar ibnu Abdil Aziz, "Rasulullah. tidak memutuskan apa-apa untuk pelukaan di bawah luka *muwadhdhihah*."[1240]

Ulama sepakat bahwa luka *syajjah* yang di dalamnya terdapat kewajiban *ursy* yang telah ditentukan oleh syara' adalah luka *muwadhdhihah* dan luka di atasnya (luka yang tingkat keparahannya di atas luka *muwadhdhihah*), karena syara' memang telah menjelaskan dan menentukan *ursy*-nya, sebagaimana yang nampak jelas pada hadits Amr ibnu Hazm menyangkut masalah diyat, *"Di dalam luka ma`muumah terdapat sepertiga diyat, di dalam luka jaa`ifah terdapat sepertiga diyat, di dalam luka munaqqilah diyatnya lima belas ekor unta, di dalam setiap jari dari jari-jemari tangan dan kaki diyatnya sepuluh ekor unta, di dalam merompalkan satu gigi diyatnya lima ekor unta, dan pada luka muwadhdhihah (luka-luka yang menyebabkan tulang bisa terlihat) diyatnya lima ekor unta,"*[1241]

Untuk luka *muwadhdhihah*, *ursy*-nya adalah lima ekor unta, yakni seperdua puluh diyat, berdasarkan hadits di atas, *"Dan pada luka muwadhdhihah (luka-luka yang menyebabkan tulang bisa terlihat) diyatnya lima ekor unta."*

Untuk luka *haasyimah*, *ursy*-nya adalah sepuluh ekor unta, yakni sepersepuluh diyat, berdasarkan hadits Amr ibnu Hazm, *"Pada luka haasyimah terdapat diyat sepuluh ekor unta."* Perlu digarisbawahi di sini bahwa luka *haasyimah* menurut ulama Malikiyah adalah jika lukanya itu pada tubuh selain kepala dan muka, sedangkan jika lukanya itu pada kepala dan muka, maka disebut *munaqqilah*.

Untuk luka *munaqqilah*, *ursy*-nya adalah lima belas ekor unta, berdasarkan hadits Amr ibnu Hazm, *"di dalam luka munaqqilah diyatnya lima belas ekor unta."*

Untuk luka *ma`muumah*, *ursy*-nya adalah sepertiga diyat, berdasarkan hadits Amr ibnu Hazm, *"di dalam luka ma`muumah terdapat sepertiga diyat."*

Untuk luka *daamighah*, *ursy*-nya adalah sepertiga diyat, diqiyaskan kepada luka *ma`muumah*.

D. HUKUMAN UNTUK KEJAHATAN TERHADAP FISIK SENGAJA BERUPA PELUKAAN PADA BAGIAN TUBUH SELAIN KEPALA DAN WAJAH (JURH, JAMAKNYA ADALAH JIRAAH)

Al-Jiraah adalah, pelukaan pada bagian tubuh selain kepala dan muka. Luka *jiraah* ada dua macam, yaitu luka *jaa`ifah* dan luka non-*jaa`ifah*.[1242]

Luka *jaa`ifah* adalah, luka yang tembus sampai ke bagian dalam dari rongga dada atau rongga perut, punggung, janin, atau sampai pada bagian dalam antara dua buah pelir, atau dubur, atau tenggorokan.

Luka *jaa`ifah* tidak bisa terjadi pada tangan, kaki atau leher, karena tidak ada rongga yang bisa sampai ke dalamnya.

Luka non-*jaa`ifah* adalah, luka yang tidak sampai ke bagian dalam rongga tubuh, seperti luka pada leher, tangan atau kaki.

Hukuman pelukaan *jiraah* ada kalanya hukuman pokok dan ada kalanya hukuman cadangan pengganti.

[1240] Nahsbur Raayah, juz 4, hlm. 374.

[1241] Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 57; Nahsbur Raayah, juz 4, hlm. 374 dan halaman berikutnya.

[1242] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 296.

Hukuman pokok untuk kasus kejahatan terhadap fisik sengaja berupa pelukaan *jiraah*, yaitu hukuman qishas

Untuk luka *jaa'ifah, ma'muumah,* dan *munaqiilah,* di dalamnya tidak ada qishas, karena Rasulullah saw. tidak memberlakukan qishas pada kasus kejahatan terhadap fisik berupa pelukaan *jaa'ifah, ma'muumah* dan *munaqiilah,* juga karena jika dijalankan hukum qishas di dalamnya, maka itu sangat mengkhawatirkan akan mengancam nyawa si pelaku, oleh karena itu, di dalamnya hanya berlaku kewajiban diyat.

Adapun untuk pelukaan selain itu, maka dalam hal ini fuqaha berbeda pendapat.

1. Ulama Hanafiyah[1243] mengatakan bahwa tidak ada qishas dalam kasus kejahatan terhadap fisik berupa *jiraah* apabila korban tidak meninggal dunia, baik apakah pelukaannya adalah luka *jaa'ifah* maupun yang lainnya, karena di dalamnya tidak dimungkinkan untuk melakukan pembalasan yang sama dan sepadan.

   Oleh karena itu, apabila korban meninggal dunia akibat luka yang dialaminya itu, di dalamnya terdapat kewajiban qishas mati, karena dengan begitu berarti luka tersebut menjalar ke jiwa (nyawa) hingga mengakibatkan kematian. Mereka mengatakan, "Pelaksanaan qishas untuk *jiraah* harus menunggu hingga luka itu sembuh terlebih dahulu."
2. Ulama Malikiyah[1244] mengatakan bahwa hukuman qishas diterapkan dalam kejahatan terhadap fisik berupa *jiraah* sengaja, selama memang memungkinkan untuk dilakukannya pembalasan yang sama dan sepadan serta tidak ada kekhawatiran akan mengakibatkan kematian si pelaku. Hal ini berdasarkan ayat, *"Dan luka-luka pun ada qishasnya."* (Al-Maa'idah: 45) Yaitu dengan meminta bantuan jasa para ahli kedokteran untuk mengukur berapa panjang, lebar dan kedalaman luka yang dialami si korban, lalu pelaku pun dilukai sesuai dengan ukuran luka si korban tersebut.
3. Ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1245] mengatakan bahwa qishas diberlakukan dalam setiap kasus pelukaan yang tembus hingga ke tulang, seperti luka *muwadhdhihah* pada wajah dan kepala, luka pada lengan atas, lengan bawah, paha, betis dan telapak kaki, karena di dalamnya dimungkinkan untuk dilakukan pembalasan yang sama dan sepadan tanpa ada kekhawatiran akan melebihi batas yang semestinya, karena luka itu berujung pada tulang, sebab Allah swt. telah menegaskan hukuman qishas untuk luka.

Qishas untuk kejahatan terhadap fisik berupa *jiraah* sengaja juga harus memenuhi syarat-syarat yang diberlakukan dalam qishas pembunuhan sengaja, yaitu pelaku adalah orang mukallaf (balig dan berakal), korban statusnya adalah orang yang terlindungi darahnya (*'ishmah*), kesepadanan (*takaafu'*) antara pelaku dengan korban dengan memperhatikan perbedaan pendapat di antara fuqaha yang telah di-sebutkan pada pembahasan qishas untuk luka *syajjah,* sebagaimana juga harus memenuhi syarat-syarat khusus yang telah disebutkan pada pembahasan qishas untuk kasus kejahatan pemotongan anggota tubuh *al-Athraaf.*[1246]

Qishas tidak bisa dilakukan dalam kasus kejahatan fisik *jiraah* sengaja kecuali jika memang benar-benar memungkinkan untuk di-

---

[1243] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 310; Raddul Muhtaar 'ala Ad-Durril Mukhtaar, juz 5, hlm. 310.

[1244] Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 350; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 399.

[1245] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 23; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 686 dan halaman berikutnya, 748; Kasysyaaful Qinaa', juz 5, hlm. 651.

[1246] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 310; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 399; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 25; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 702 dan halaman berikutnya.

lakukan pembalasan yang sama dan sepadan di dalamnya. Qishas juga tidak diberlakukan dalam kasus kejahatan fisik *syajjah* sengaja kecuali jika luka *syajjah* itu adalah luka *muwadhdhihah*. Begitu juga, tidak ada qishas pada lidah, dan tidak pula pada pemecahan tulang kecuali gigi, karena tidak dimungkinkan untuk melakukan pembalasan yang sama dan sepadan di dalamnya tanpa melebihi batas yang semestinya.

Pelaksanaan eksekusi qishas adalah setelah luka si korban sembuh

Eksekusi qishas pada anggota tubuh *al-athraaf* dan pelukaan menurut jumhur[1247] tidak boleh dilaksanakan kecuali setelah luka si korban sembuh. Hal ini berdasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Jabir r.a, *"Bahwasannya Rasulullah melarang dilaksanakannya qishas terhadap pelaku yang melukai sampai luka si korban itu sembuh."*[1248] Karena dalam masalah pelukaan, yang dilihat adalah akhir dari luka itu, karena bisa saja ada kemungkinan luka itu menjalar hingga mengakibatkan kematian, sehingga untuk memastikan bahwa kejahatan yang ada adalah kejahatan pelukaan, maka harus menunggu hingga sembuh.

Ulama Syafi'iyah[1249] mengatakan, apabila qishas yang ada adalah terhadap anggota tubuh *al-athraaf*, dianjurkan supaya qishas itu tidak dilaksanakan kecuali setelah positif dan pasti bentuk kejahatannya dengan menunggu kesembuhan luka yang diderita si korban, atau dengan menjalarnya luka itu ke jiwa (nyawa). Namun, apabila qishas itu tetap dilaksanakan sebelum sembuh, maka itu boleh. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya (Abdullah ibnu Amr r.a),

أَنَّ رَجُلاً طَعَنَ رَجُلاً بِقَرْنٍ فِي رُكْبَتِهِ فَجَاءَ إِلَى رَسُولِ اللهِ، فَقَالَ: أَقِدْنِي! فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ حَتَّى يَبْرَأَ جُرْحُكَ ثُمَّ جَاءَ إِلَيْهِ فَقَالَ: أَقِدْنِي! فَأَقَادَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ مِنْهُ فَعَرِجَ الْمُسْتَقِيدُ وَبَرَأَ الْمُسْتَقَادُ مِنْهُ فَأَتَى الْمُسْتَقِيدُ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللهِ عَرِجْتُ وَبَرَأَ صَاحِبِي، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَلَمْ آمُرْكَ أَلاَّ تَسْتَقِيدَ حَتَّى يَبْرَأَ جُرْحُكَ فَعَصَيْتَنِي فَأَبْعَدَكَ اللهُ وَبَطَلَ عَرَجُكَ ثُمَّ نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ يُقْتَصَّ مِنْ جُرْحٍ حَتَّى يَبْرَأَ صَاحِبُهُ.

"Ada seorang laki-laki menikam laki-laki lain dengan tanduk pada lututnya. Lalu ia (si korban) datang menghadap Rasulullah lalu berkata, 'Laksanakanlah hukum qishas untukku.' Rasulullah menjawab, 'Tunggu hingga kamu sembuh terlebih dahulu.' Kemudian ia datang lagi kepada Rasulullah dan berkata, 'Laksanakanlah hukum qishas untukku.' Lantas Rasulullah pun melaksanakn qishas untuknya terhadap orang yang melukainya. Kemudian si korban akhirnya ternyata menjadi pincang, sedangkan si pelaku yang telah diqishas itu justru sembuh. Kemudian si korban datang lagi menemui Rasulullah dan berkata, 'Wahai Rasulullah, saya jadi pincang, sementara temanku itu (si pelaku) justru sembuh.' Lalu Rasulullah bersabda, 'Sungguh bukankah aku sebelumnya telah memerintahkanmu agar jangan mengqishas terlebih dahulu sampai lukamu itu sembuh.

[1247] Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 390; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 729 dan juz 8, hlm. 59; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 138; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 400; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 381.

[1248] HR. Ad-Daraquthni, dan Abu Bakar Ibnu Abi Syaibah dalam bentuk riwayat musnad. Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi dan Ahmad dalam bentuk mursal. Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 27.

[1249] Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 185.

Akan tetapi kamu tidak mematuhiku, karena itu Allah menjauhkanmu dan batallah (sia-sia) pincangmu itu (maksudnya sudah tidak ada qishas lagi untuk kepincangannya itu). Setelah itu, Rasulullah melarang melaksanakan qishas untuk luka-luka sampai si korban sembuh."[1250]

Penangguhan pelaksanaan eksekusi qishas karena ada suatu uzur

Para imam sepakat, bahwa pelaksanaan qishas anggota tubuh *al-athraaf* atau qishas mati ditunda ketika si terpidana adalah seorang perempuan yang sedang hamil hingga ia melahirkan, menyusui bayinya dan hingga si jabang bayi itu sudah bisa lepas dari si ibu dengan disusui oleh perempuan lain. Ulama Malikiah mengatakan, qishas selain qishas mati (qishas untuk kejahatan fisik) pelaksanaannya ditunda lebih dulu karena ada suatu uzur seperti cuaca yang sangat dingin atau cuaca yang sangat panas yang jika qishas itu tetap dilaksanakan pada saat itu juga, maka dikhawatirkan akan mengakibatkan si terpidana meninggal dunia.

Hukuman cadangan pengganti hukuman pokok untuk kejahatan terhadap fisik sengaja berupa pelukaan *jiraah*, yaitu *ursy*

Apabila qishas tidak bisa dilaksanakan atas suatu kejahatan pelukaan *jiraah* dikarenakan tidak memungkinkan untuk dilakukan pembalasan dengan pelukaan yang sama dengan pelukaan yang dilakukan oleh pelaku terhadap korban, maka yang wajib di dalamnya adalah *ursy*, dan *ursy* di sini adalah kompensasi harta yang besarannya lebih sedikit dari diyat.

Kita telah mengetahui bahwa *jiraah* pada tubuh ada kalanya dalam bentuk luka *jaa`ifah* atau luka non-*jaa`ifah*. Untuk luka *jaa`ifah*, *ursy*-nya adalah sepertiga diyat, berdasarkan hadits Amr Ibnu Hazm, *"Pada luka jaa`ifah terdapat sepertiga diyat."* Sedangkan untuk luka non-*jaa`ifah*, di dalamnya terdapat *hukuumah 'adl* (kompensasi harta yang besarannya ditentukan oleh hakim).

***Hukuumah 'adl*, kriteria dan cara menentukan besarannya**

Masalah *hukuumah 'adl* sudah pernah kami singgung di bagian terdahulu, dan di sini kami akan menjelaskan hal-hal berikut,

Kriteria atau kaidah pemberlakuan *hukuumah 'adl* adalah, setiap kejahatan terhadap fisik yang di dalamnya tidak ada qishas dan tidak ada pula *urys* yang telah ditentukan dan distandarkan oleh syara', maka yang berlaku di dalamnya adalah *hukuumah 'adl*,[1251] seperti tindak kejahatan terhadap fisik berupa pemecahan tulang kecuali gigi, pemotongan tangan yang lumpuh dan lain sebagainya.

Adapun mekanisme penentuan besaran *hukuumah 'adl* ada dua bentuk mekanisme. Mekanisme pertama adalah milik Ath-Thahawi al-Hanafi dan ini adalah mekanisme yang difatwakan di kalangan ulama Hanafiyah dan yang ditetapkan dalam madzhab-madzhab yang lain,[1252] yaitu, jika si korban adalah budak, maka berapa kadar nilai harga yang berkurang karena luka *syajjah* atau *jurh* yang di alaminya itu, maka itulah jumlah *hukuumah* yang harus dibayarkan dari diyat penuh. Misalnya, jika ia adalah seorang budak, harganya adalah sepuluh umpamanya.

Lalu akibat luka yang dialaminya itu, harganya turun menjadi sembilan, maka *hukuumah* yang dibayarkan adalah sepersepuluh diyat (yaitu sepuluh ekor unta, karena diyat

---

1250 HR. Ahmad dan Ad-Daraquthni.

1251 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 323; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 354; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 77; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 55.

1252 Raddul Muhtaar 'alaa Ad-Durril Mukhtaar, juz 5, hlm. 412; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 324; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 56 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 271.

penuh orang merdeka adalah seratus ekor unta), karena nilai harga yang berkurang di sini adalah sebanyak satu, dan satu ini adalah sepersepuluhnya sepuluh. Akan tetapi, mekanisme ini pada masa sekarang sudah tidak memungkinkan lagi untuk diterapkan, karena sudah tidak ada perbudakan.

Mekanisme kedua, yaitu milik al-Kurkhi, yaitu kadar ukuran luka yang dialami korban diperbandingkan dengan luka yang di dalamnya terdapat *ursy* standar yang paling dekat dengan luka si korban itu, misalnya untuk luka *syajjah*, dilihat berapa kadar ukuran *syajjah* itu jika diperbandingkan dengan luka *muwadh-dhihah*, maka berdasarkan kadar ukuran itulah, besaran *hukuumah* ditentukan dari seperdua puluh diyat (lima ekor unta) yang ditetapkan untuk luka *muwadhdhihah*, jika ukuran luka *syajjah* itu adalah setengahnya luka *muwadhdhihah*, maka *hukuumah*-nya adalah setengah dari seperdua puluh diyat (setengah dari lima ekor unta).[1253] Hanya saja, aplikasi mekanisme atau metode ini hanya terbatas pada luka *syajjah*.

Mekanisme ketiga, mungkin ini adalah metode yang paling pas untuk diterapkan pada masa sekarang, yaitu dengan cara dikalkulasikan berapa biaya yang dibutuhkan oleh korban berupa biaya nafkah hidup, biaya dokter dan biaya obat hingga ia sembuh.[1254] Apabila luka yang dialaminya tidak sembuh seperti semula dan meninggalkan cacat permanen atau meninggalkan bekas permanen, maka cacat atau bekas ini juga ikut diperhitungkan.

Penghitungan ini tidak dilakukan kecuali setelah luka si korban sembuh, karena *ursy* luka yang telah ditetapkan dan distandarkan oleh syara' baru berstatus positif dan pasti setelah luka itu sembuh. Apabila kejahatan terhadap fisik yang dilakukan tidak menimbulkan suatu kekurangan pada diri si korban, seperti si A memiliki jari lebih atau tangan lebih, lalu si B memotong jari atau tangan si A yang lebih itu, atau ada seseorang menghilangkan jenggot yang tumbuh pada wajah seorang perempuan misalnya, maka dalam kasus seperti ini, pelaku tidak menimbulkan suatu kekurangan pada diri si korban, akan tetapi justru sebaliknya, membuatnya semakin tambah elok, maka dalam kasus seperti ini, pelaku tidak terkena sanksi apa-apa. Karena *hukuumah 'adl* diberlakukan dengan tujuan untuk memberikan kompensasi ganti rugi suatu kekurangan. Sementara untuk kasus-kasus seperti ini, di dalamnya pelaku tidak menimbulkan suatu kekurangan, sehingga statusnya mirip seperti jika seandainya seseorang menampar orang lain tanpa meninggalkan bekas apa pun.[1255]

Diyat luka *jiraah* pada orang perempuan

Dalam hal ini, terdapat dua versi pendapat fuqaha seperti berikut,

1. Ulama Hanafiah dan ulama Syafi'iyah[1256] mengatakan, kejahatan fisik terhadap orang perempuan dihitung sesuai dengan diyat orang perempuan. Karena diyat orang perempuan adalah separuh diyat orang laki-laki, maka luka *jurh* dan luka *syajjah* orang perempuan nilainya juga separuh dari nilai luka *jurh* dan luka *syajjah* orang laki-laki.
2. Sementara itu, ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah[1257] mengatakan, diyat luka orang perempuan adalah sama dengan diyat luka orang laki-laki selama besarannya masih di bawah sepertiga diyat penuh. Namun apabila telah mencapai sepertiga ke atas

[1253] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5,hlm. 412.
[1254] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5,hlm. 412.
[1255] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 415; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 59; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 138.
[1256] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 322; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 57.
[1257] Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 354; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 797 dan halaman berikutnya.

dari diyat penuh, maka penjumlahannya kembali kepada patokan separuh diyat laki-laki.

Berdasarkan hal ini, apabila ada seorang perempuan dipotong satu jarinya, maka diyatnya adalah sepuluh ekor unta. Jika yang dipotong adalah dua jarinya, diyatnya adalah dua puluh ekor unta. Apabila yang dipotong adalah tiga jarinya maka diyatnya adalah tiga puluh ekor unta, masih sama seperti diyat laki-laki. Namun jika yang dipotong adalah empat jarinya, diyatnya adalah separuh diyat laki-laki, sehingga menjadi dua puluh ekor unta saja. Karena diyat empat jari orang laki-laki adalah empat puluh ekor unta, karena setiap jari diyatnya adalah sepuluh ekor unta, dan karena jumlah empat puluh ekor unta sudah melebihi sepertiga diyat penuh, maka hitungan diyat perempuan adalah separuhnya diyat laki-laki.

Dalil pendapat ini adalah, hadits yang diriwayatkan oleh an-Nasa`i dari Amr ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata,

عَقْلُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ عَقْلِ الرَّجُلِ حَتَّى يَبْلُغَ الثُّلُثَ مِنْ دِيَتِهَا

"Rasulullah bersabda, 'Diyat wanita adalah sama seperti diyat laki-laki hingga mencapai sepertiga dari diyatnya (maksudnya, diyat wanita sama dengan diyat laki-laki selama diyatnya itu belum mencapai sepertiga atau lebih dari diyat penuh. Namun jika telah mencapai sepertiga atau lebih dari diyat penuh, maka diyatnya justru turun menjadi separuh dari diyat laki-laki).'"

Imam Malik dalam kitab *Al-Muwaththa`*, al-Baihaqi, dan Sa'id ibnu Manshur meriwayatkan dari Rabi'ah, ia berkata,

سَأَلْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيِّبِ: كَمْ فِي إِصْبَعِ الْمَرْأَةِ؟ فَقَالَ: عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ. فَقُلْتُ: كَمْ فِي إِصْبَعَيْنِ؟ قَالَ عِشْرُونَ مِنَ الْإِبِلِ. فَقُلْتُ: كَمْ فِي ثَلَاثٍ؟ فَقَالَ: ثَلَاثُونَ مِنَ الْإِبِلِ. فَقُلْتُ: كَمْ فِي أَرْبَعٍ؟ قَالَ عِشْرُونَ مِنَ الْإِبِلِ. فَقُلْتُ: حِيْنَ عَظُمَ جُرْحُهَا وَاشْتَدَّتْ مُصِيبَتُهَا نَقَصَ عَقْلُهَا. فَقَالَ سَعِيدٌ: أَعِرَاقِيٌّ أَنْتَ؟ فَقُلْتُ: بَلْ عَالِمٌ مُتَثَبِّتٌ أَوْ جَاهِلٌ مُتَعَلِّمٌ. فَقَالَ سَعِيدٌ: هِيَ السُّنَّةُ يَا ابْنَ أَخِي.

"Saya bertanya kepada Sa'id ibnul Musayyab, 'Berapa diyat satu jari orang perempuan?' Sa'id ibnul Musayyab menjawab, 'Sepuluh ekor unta.' Saya bertanya, 'Berapa diyat dua jari orang perempuan?' Ia menjawab, 'Dua puluh ekor unta.' Saya bertanya, 'Berapa diyat tiga jari orang perempuan?' Ia menjawab, 'Tiga puluh ekor unta.' Saya bertanya, 'Berapa diyat empat jari orang perempuan?' Ia menjawab, 'Dua puluh ekor unta.' Saya bertanya, 'Ketika luka-lukanya semakin parah dan ketika musibahnya semakin berat, maka diyatnya justru berkurang?' Sa'id ibnul Musayyab berkata kepada Rabi'ah, 'Orang Irak kah kamu ini?!' Saya menjawab, 'Tidak, akan tetapi orang alim yang ingin mendapatkan kepastian suatu kebenaran atau orang bodoh yang ingin belajar.' Sa'id ibnul Musayyab berkata, 'Itu adalah sunah wahai keponakanku.'"[1258]

[1258] Imam Syafi'i berkata, "Kami memang pernah berpendapat seperti itu. Namun kemudian saya tidak menggunakannya lagi dan lebih memilih sikap diam. Dan saya meminta kebaikan kepada Allah swt. karena kami terkadang menemukan dari mereka suatu perkataan, "Sunah (Rasulullah saw.)," kemudian ternyata kami tidak menemukan bagi ucapannya itu sesuatu yang mengarahkan bahwa itu adalah datang dari Rasulullah saw, dan qiyas adalah lebih layak untuk kita jadikan landasan dalam hal ini." Sementara itu, ulama Hanafiyah mentakiwilkan kata, "Sunah" bahwa yang dimaksud adalah sunah Zaid Ibnu Tsabit r.a. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 364.

II. HUKUMAN TINDAK KEJAHATAN TERHADAP FISIK TERSALAH

Hukuman tindak kejahatan terhadap fisik tersalah adalah diyat atau *ursy*.[1259] Diyat yang dimaksudkan di sini adalah diyat penuh, sedangkan *ursy* adalah di bawah diyat penuh. Tidak ada bentuk sanksi hukum selain dari itu untuk hukuman tindak kejahatan terhadap fisik tersalah. Di atas kami telah jelaskan tentang hal yang wajib dibayar dengan diyat penuh dan mana yang wajib dibayar dengan *ursy* pada pembahasan seputar diyat dan *ursy* kejahatan fisik sengaja berupa pemotongan anggota tubuh *al-athraaf, syajjah* (pelukaan pada kepala dan wajah) dan *jurh* (pelukaan pada bagian tubuh selain kepala dan wajah).

Akan tetapi, siapakah yang memikul kewajiban pembayaran diyat atau *ursy* tersebut? Dalam kasus kejahatan fisik tersalah, apabila sanksi hukumnya adalah berupa diyat penuh atau *ursy* standar (bukan *hukuumah 'adl*),[1260] menurut ulama Hanafiyah, yang memikulnya adalah *'aaqilah* jika besarannya lebih dari seperdua puluh diyat (atau dengan kata lain. Jika besarannya lebih dari lima ekor unta) atau jika besarannya lebih dari sepertiga diyat menurut ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah meskipun dalam kasus pemotongan anggota tubuh *al-athraaf* atau *jiraah*.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan, *'aaqilah* adalah pihak yang memikul dan membayar setiap kompensasi harta yang wajib, bahkan kompensasi *hukuumah 'adl* sekalipun, baik sedikit maupun banyak, sebagaimana yang sudah pernah disinggung pada pembahasan seputar kadar besaran diyat kejahatan mirip sengaja yang ditanggung oleh *'aaqilah*.

Perlu digarisbawahi di sini bahwa tindak kejahatan sengaja yang dilakukan anak kecil dan orang gila adalah dianggap sama seperti kejahatan tersalah, sehingga yang menanggungnya adalah *'aaqilah* menurut jumhur. Sedangkan menurut pendapat yang *azhhar* di kalangan ulama Syafi'iyah, sebagaimana yang sudah pernah disinggung pada bagian terdahulu, apabila si anak sudah mumayyiz, maka itu tetap dianggap sebagai tindak kejahatan sengaja, namun tidak ada ancaman qishas terhadapnya, akan tetapi hanya ada sanksi hukum kewajiban diyat yang dibayarkan dengan harta si anak sendiri dan bukan ditanggung oleh *'aaqilah*. Adapun jika si anak belum mumayyiz, kesengajaan itu dianggap sebagai tersalah.[1261]

PASAL KETIGA
TINDAK KEJAHATAN TERHADAP JIWA YANG BELUM SEMPURNA (KEJAHATAN TERHADAP JANIN ATAU KEJAHATAN YANG MENYEBABKAN TERJADINYA ABORSI)

Apabila ada seseorang memukul seorang perempuan yang sedang hamil, baik pada bagian perutnya, punggungnya, bagian tepi tubuhnya, kepalanya, atau pada anggota tubuh yang lain, atau menakut-nakutinya akan memukulnya atau membunuhnya, atau membentak dan meneriakinya, lalu ia pun mengalami keguguran, maka di sini ada kalanya janin yang gugur itu keluar dalam keadaan mati atau hidup. Kajian tema ini terdiri dari dua pembahasan seperti berikut,

- ***JANIN YANG GUGUR KELUAR DALAM KEADAAN MATI***

Apabila janin itu keluar dalam keadaan mati, sanksi hukum untuk si pelaku adalah di-

[1259] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 415 dan halaman berikutnya; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 351; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 95, dan juz 7, hlm. 778.

[1260] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 776; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 415; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 404 dan halaman berikutnya; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 347.

[1261] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 10; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 174.

yat janin. Diyat janin, baik janin laki-laki maupun perempuan, baik sengaja maupun tersalah, adalah *ghurrah*,[1262] yaitu budak laki-laki atau budak perempuan, yang nilainya adalah lima ekor unta, yakni seperdua puluh diyat atau yang sepadan dengannya yaitu lima puluh dinar atau lima ratus dirham menurut ulama Hanafiyah, dan enam ratus dirham menurut jumhur.[1263] Berdasarkan perbedaan pendapat dalam menentukan nilai perbandingan dinar dengan dirham (menurut ulama Hanafiah, satu dinar sama dengan sepuluh dirham, sedangkan menurut jumhur, satu dinar sama dengan dua belas dirham).

Dalilnya adalah sejumlah hadits sahih yang cukup banyak jumlahnya. Di antaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a, ia berkata,

اقْتَتَلَتْ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ فَقَتَلَتْهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ وَقَضَى أَنَّ دِيَةَ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا

"Ada dua orang perempuan dari Suku Hudzail bertengkar, lantas salah satunya melempar yang lain dengan batu hingga mengakibatkan si wanita yang dilempar itu meninggal dunia beserta janin yang ada di dalam kandungannya. Lantas mereka mengadukan kasus tersebut kepada Rasulullah. Kemudian beliau memberikan keputusan bahwa diyat janinnya adalah ghurrah yaitu seorang budak laki-laki atau seorang waliidah (budak perempuan)[1264] *dan beliau memutuskan bahwa diyatnya si perempuan yang jadi korban itu dibebankan kepada 'aaqilah si pelaku."*[1265]

Siapakah yang harus menanggung pembayaran *ghurrah*?

Apabila kejahatannya adalah sengaja, maka diyat berupa *ghurrah* itu diperberat (*mughallazhah*), yakni harus dibayar tunai dan disegerakan serta dibayar dengan menggunakan harta si pelaku sendiri. Di sini, hanya ulama Malikiyah saja yang mengatakan bahwa kejahatan terhadap janin ada yang bisa dikategorikan sebagai kejahatan sengaja. Oleh karena itu, mereka mengatakan, apabila kejahatan terhadap janin itu adalah kejahatan sengaja, diyatnya adalah harus dibayar tunai dan segera tidak bisa dicicil, dan dibayar dengan menggunakan emas (dinar) atau perak (dirham) tidak boleh dengan unta, serta dibayar dengan menggunakan harta si pelaku sendiri apabila kejahatannya adalah sengaja.

Begitu juga ketika kejahatannya adalah tersalah kecuali jika besarannya mencapai sepertiga atau lebih dari diyat si pelaku jika diandaikan ia adalah korbannya. Jika besarannya mencapai sepertiga atau lebih dari diyat si pelaku dan kejahatannya adalah tersalah, diyatnya itu ditanggung oleh *'aaqilah*,[1266] seperti

[1262] Ghurrah adalah yang pilihan dan paling berharga dari setiap sesuatu. Budak laki-laki atau budak perempuan disebut ghurrah, dikarenakan budak termasuk harta yang paling berharga. Arti asal kata ghurrah adalah warna putih yang terdapat pada bagian muka kuda.

[1263] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 325; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 268; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 103; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 799; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 198; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 407.

[1264] Waliidah adalah budak perempuan yang masih kecil minimal berusia tujuh tahun. Oleh karena itu, di sini disebutkan dengan menggunakan kata waliidah bukan amah, supaya tidak muncul persepsi keliru bahwa syaratnya harus budak perempuan yang sudah besar.

[1265] Muttafaq 'alaih di antara Bukhari, Muslim, dan Ahmad. Ibnu Taimiyah mengatakan, di dalamnya terkandung dalil bahwasanya diyat kejahatan mirip sengaja ditanggung oleh 'aaqilah. Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 69.

[1266] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 268; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 408; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 347, 351.

ada seorang laki-laki Majusi memukul seorang perempuan muslimah yang sedang hamil, lalu ia mengalami keguguran.

Adapun jika kejahatannya itu adalah mirip sengaja atau tersalah dan menurut jumhur hanya kedua kategori kejahatan inilah yang bisa terjadi dalam kasus kejahatan terhadap janin, maka yang menanggung diyatnya adalah *'aaqilah* pelaku, dan pelaku adalah termasuk salah satu bagian dari *'aaqilah* menurut jumhur. Sedangkan menurut ulama Hanabilah tidak termasuk, sebagaimana hal ini sudah pernah disinggung pada pembahasan seputar diyat pembunuhan mirip sengaja. Dalilnya adalah, hadits Mughirah ibnu Syu'bah r.a,

أَنَّ امْرَأَةً ضَرَبَتْهَا ضُرَّتُهَا بِعَمُودِ فُسْطَاطٍ فَقَتَلَتْهَا وَهِيَ حُبْلَى فَأُتِيَ بِهَا النَّبِيُّ ﷺ فَقَضَى فِيهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى عَصَبَةِ الْقَاتِلَةِ بِالدِّيَةِ وَفِي الْجَنِينِ غُرَّةٌ، فَقَالَ عَصَبَتُهَا أَنَدِي مَا لاَ طَعِمَ وَلاَ شَرِبَ وَلاَ صَاحَ وَلاَ اسْتَهَلَّ مِثْلُ ذَلِكَ يُطَلُّ فَقَالَ سَجْعٌ مِثْلُ سَجْعِ الأَعْرَابِ

"Bahwasanya ada seorang perempuan memukul madunya dengan sebuah tiang tenda hingga menyebabkan madunya itu meninggal dunia sementara madunya itu dalam keadaan mengandung. Lalu perempuan si pelaku itu dihadapkan kepada Rasulullah. Lalu beliau memberikan keputusan membebankan diyatnya kepada 'ashabah si perempuan pelaku itu, sedangkan diyat janinnya adalah berupa ghurrah. Lalu 'ashabahnya berkata, 'Apakah kami membayar diyat untuk sesuatu (janin) yang tidak makan, tidak minum, tidak berteriak dan tidak pula menangis (ketika lahir), seperti itu darahnya sepantasnya adalah sia-sia (konyol, tidak ada hukuman karenanya).' Lalu Rasulullah berkata, 'Sebuah sajak seperti sajaknya orang-orang Arab pedalaman.'"[1267]

Akan tetapi, ulama Syafi'iyah mengatakan, apabila kejahatannya itu tersalah, diyatnya diperingan (*mukhaffafah*). Namun jika mirip sengaja, maka diyatnya diperberat (*mughallazhah*), sebagaimana yang berlaku dalam diyat penuh.

Ulama Hanafiyah secara tegas menyatakan bahwa *'aaqilah* adalah yang menanggung *ghurrah* dalam kasus aborsi yang dilakukan dengan sengaja oleh sang ibu janin sendiri dengan menggunakan semacam obat atau tindakan dan janinnya itu keluar dalam keadaan mati, seperti ia memukul sendiri perutnya tanpa seizin suaminya. Apabila si suami mengijinkan, atau aborsi atau keguguran itu terjadi tanpa disengaja, maka tidak ada *ghurrah* atasnya, karena tidak ada unsur pelanggaran dan penganiayaan di dalamnya.[1268] Tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama bahwa dalam kasus seperti ini, si ibu dikenai sanksi kewajiban membayar *ghurrah* untuk si janin yang dengan sengaja ia gugurkan tersebut, sementara ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah menambahkan satu kewajiban lagi atas si ibu, yaitu membayar kafarat.[1269] Apabila janin yang gugur berbilang, maka *ghurrah*-nya juga sama sesuai dengan jumlah janin yang gugur itu.

Diyat janin menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah, pembayarannya diberi jangka waktu penangguhan satu tahun,[1270] dan ini

---

1267 HR. Ahmad, Muslim, Abu Dawud, dan an-Nasa'i. Demikian pula at-Tirmidzi, akan tetapi ia tidak menyebutkan protes yang disampaikan oleh 'ashabah dan jawabannya. Hadits ini dijadikan sebagai dalil bahwa sajak dalam perkataan adalah tercela dan makruh apabila memang nampak sekali dibuat-buat dan dipaksakan. Namun apabila sajak itu alami dan isinya adalah benar atau untuk mengungkapkan sesuatu yang mubah, maka tidak apa-apa.

1268 Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 418 dan halaman berikutnya; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 142.

1269 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 816; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 268; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 21.

1270 Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 140; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 64.

adalah pendapat yang lebih shahih di kalangan ulama Syafi'iyah.[1271] Karena jangka waktu penangguhan selama tiga tahun itu hanya khusus untuk diyat jiwa yang telah sempurna. Oleh karena itu, apabila suatu kewajiban diyat kadarnya adalah sepertiga diyat orang Islam seperti diyatnya orang kafir dzimmi, maka jangka waktu penangguhannya adalah satu tahun saja, misalnya juga adalah diyat luka *ma`muumah*.

Untuk siapakah *ghurrah* itu?

Para imam madzhab empat sepakat bahwa *ghurrah* janin dianggap sebagai harta peninggalan si janin sehingga diwarisi oleh ahli waris si janin sesuai dengan aturan dan mekanisme waris syar'i seperti biasanya, dan ini adalah pendapat yang *raajih* di kalangan ulama Malikiyah.[1272] Jika si pelaku adalah kerabat si janin meskipun ayahnya sendiri, ia tidak berhak mendapatkan bagian apa-apa dari *ghurrah* itu, karena berarti ia adalah seorang pelaku pembunuhan tanpa hak (tanpa alasan yang benar), sementara seorang pembunuh tidak berhak mendapatkan warisan dari harta pusaka orang yang dibunuhnya berdasarkan nash hadits.

Syarat-syarat wajibnya diyat janin

Syarat wajibnya diyat janin ada dua,

1. Tindak kejahatan yang dilakukan pelaku memang berpengaruh terhadap si janin seperti pukulan, menggunakan obat-obatan, dan lain sebagainya.
2. Janin keluar dalam keadaan mati. Seandainya janin tidak keluar atau keluar tapi hidup, tidak ada kewajiban diyat untuknya.

Apakah pelaku juga berkewajiban membayar kafarat?

Menurut ulama Hanafiyah,[1273] tidak ada kewajiban kafarat atas si pelaku apabila janinnya keluar dalam keadaan mati dan sudah sempurna bentuknya, kecuali jika si pelaku dengan keinginan sendiri mau membayar kafarat, itu tentunya lebih utama dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah swt. dengan suatu kafarat yang diinginkannya jika memang mampu, beristigfar meminta ampunan kepada-Nya dari perbuatan yang telah ia lakukan. Yakni, tidak ada kewajiban kafarat atas dirinya, akan tetapi hanya bersifat sunah saja.

Hal senada juga dikatakan oleh ulama Malikiyah.[1274] Mereka mengatakan, disunahkan untuk membayar kafarat dalam tindak pembunuhan janin, namun tidak sampai wajib.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1275] mengatakan, membayar kafarat hukumnya wajib dalam kasus pengguguran janin, baik apakah janinnya keluar dalam keadaan hidup maupun mati, karena janin termasuk jiwa yang tertanggung, juga berdasarkan ayat, *"Barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman."* (An-Nisaa`: 92) Janin dihukumi beriman mengikuti kedua orang tuanya atau salah satunya, dan apabila janin itu dari orang tua kafir dzimmi, berarti ia adalah dari kaum yang

---

[1271] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 55, 97 dan halaman berikutnya; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 198.

[1272] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 326; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 417; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 142; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 269; Asy-Syarhush Shaghiir, juz 4, hlm. 380; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 805; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 104; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 22.

[1273] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 326; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 141; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 171; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 418.

[1274] Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 408; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 348.

[1275] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 815 dan halaman berikutnya, dan juz 8, hlm. 96; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 108; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 65; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 217.

di antara kita dengan mereka terdapat perjanjian damai.

Sementara Allah swt. juga telah menegaskan adanya kafarat ketika membunuh orang kafir dzimmi, *"Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman."* Apabila ia tidak mendapati budak baik secara nyata (memang benar-benar tidak ada budak) maupun secara syara' seperti ia menemukan budak namun harganya jauh lebih tinggi dari harga standar, maka ia membayar kafaratnya dengan berpuasa selama dua bulan berturut-turut.

Kapan suatu janin sudah harus diganti dengan *ghurrah*?

Para fuqaha berbeda pendapat seputar penentuan kapan suatu janin sudah harus diganti dengan *ghurrah*. Ulama Hanafiyah mengatakan, cukup ketika janin itu sudah nampak memiliki sebagian anggota tubuh, seperti kuku dan rambut.[1276] Sementara itu, ulama Malikiah mengatakan, janin sudah harus diganti dengan *ghurrah* ketika janin itu sudah dalam bentuk *mudghah* (segumpal daging) atau sudah lengkap. Adapun jika masih dalam bentuk *'alaqah*, yaitu segumpal darah yang sekiranya ketika diguyur dengan air panas maka akan mencair, maka tidak ada kewajiban denda apa-apa.[1277]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mengatakan, *ghurrah* janin wajib dibayar ketika janin sudah dalam bentuk *mudghah* dan itu dibuktikan dengan berdasarkan kesaksian, yaitu kesaksian empat orang perempuan menurut ulama Syafi'iyah, sedangkan menurut ulama Hanabilah adalah berdasarkan kesaksian sejumlah *qaabilah* (bidan, dukun bayi) yang *tsiqah* (kredibel) bahwa janin itu sudah memiliki bentuk atau rupa yang samar. Namun jika janin itu masih berupa *nuthfah* atau *'alaqah*, maka tidak ada kewajiban denda apa-apa di dalamnya.[1278]

- ***JANIN YANG GUGUR KELUAR DALAM KEADAAN HIDUP***

Apabila janin yang gugur keluar dalam keadaan hidup, kemudian setelah itu mati akibat suatu kejahatan sengaja, maka apakah di sini berlaku qishas atas si pelaku?

Ulama Malikiyah[1279] mengatakan, yang *raajih* di dalamnya berlaku qishas apabila tindakan yang dilakukan si pelaku biasanya memang dapat mengakibatkan kematian janin seperti tindakan itu berupa pukulan pada bagian perut atau punggung si ibu. Apabila tindakannya itu biasanya tidak sampai memiliki suatu dampak seperti pukulan namun pada tangan atau kaki, maka di dalamnya hanya ada kewajiban membayar diyat bukan *ghurrah*. Karena janin, ketika ia menangis pada saat keluar, ia sudah dianggap sebagai orang hidup, sehingga dendanya bukan lagi berbentuk *ghurrah*, akan tetapi diyat.[1280]

Sementara itu, ulama Hanafiah, ulama Hanabilah, dan pendapat yang lebih sahih menurut ulama Syafi'iyah[1281] mengatakan bahwa tidak ada kategori kejahatan sengaja terhadap

---

[1276] Al-Fataawaa Al-Hindiyyah, juz 6, hlm. 34; Haasyiyah Ibni Abidin, juz 6, hlm. 587.

[1277] Mawaahibul Jaliil karya Al-Haththab, juz 6, hlm. 257; Al-Kharsyi, juz 8, hlm. 38; Haasyiyah Ad-Dasuqi ala Asy-Syarhil Kabiir, juz 4, hlm. 268.

[1278] Qalyubi wa Umairah, juz 4, hlm. 160; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 198; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 406.

[1279] Asy-Syarhul Kabiir, juz 4, hlm. 269.

[1280] Ibnul Hajib mengatakan, yang masyhur adalah pendapat Asyhab, yaitu tidak ada qishas dalam kasus seperti ini. Akan tetapi hanya ada kewajiban diyat yang dibayar dari harta si pelaku sendiri dengan berdasarkan pada mekanisme pembuktian qasaamah.

[1281] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 326; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 140; Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab, juz 3, hlm. 170; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 417; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 811; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 105.

janin, akan tetapi yang ada hanya mirip sengaja atau tersalah. Karena wujud dan kehidupan janin belum nyata hingga bisa dijadikan sebagai sasaran suatu tindak kesengajaan. Karena itu, yang wajib adalah diyat penuh. Apabila pelaku adalah kerabat janin, ia tidak bisa mendapatkan hak bagian warisan apa-apa dari harta pusaka si janin.

Dalam kasus seperti ini (janin yang gugur keluar dalam keadaan hidup kemudian mati), ulama Hanafiyah mewajibkan kafarat atas si pelaku sebagaimana pendapat ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah yang mewajibkan kafarat. Hanya saja, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah mewajibkan kafarat secara mutlak, baik apakah janinnya keluar dalam keadaan mati maupun hidup.

Apabila janin yang gugur itu berbilang, diyatnya juga berbilang sesuai dengan jumlah janin yang gugur itu. Apabila si ibu janin juga ikut meninggal dunia akibat pukulan yang dilakukan oleh si pelaku setelah meninggalnya si janin, atau sebelumnya, yakni janin itu keluar setelah si ibu meninggal dunia dalam keadaan hidup kemudian mati, pelaku menanggung dua diyat, diyat si ibu dan diyat si janin, karena di sini ditemukan sebab yang memunculkan kewajiban dua diyat itu, yaitu membunuh dua orang (si ibu dan janinnya).

Kematian janin terjadi setelah meninggalnya si ibu

Apabila janin keluar setelah meninggalnya si ibu dalam keadaan mati, pelaku hanya terkena diyat si ibu saja. Sedangkan untuk janinnya, pelaku tidak terkena denda apa-apa menurut ulama Hanafiyah dan ulama Malikiyah.[1282] Akan tetapi ia hanya dikenai hukuman *ta'zir* saja atas kematian janin tersebut. Karena di sini tidak ditemukan bukti yang pasti bahwa kejahatan yang dilakukan si pelaku mengakibatkan kematian atau gugurnya janin, akan tetapi di sini ada kemungkinan bahwa janin itu mati karena kematian ibunya, karena dalam kondisi seperti ini, janin itu dianggap seperti salah satu anggota tubuh si ibu.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1283] mengatakan, pelaku terkena kewajiban diyat si ibu dan *ghurrah* si janin, apakah janin itu keluar ketika si ibu masih hidup maupun setelah si ibu meninggal dunia. Karena itu adalah janin yang binasa akibat kejahatan yang dilakukan si pelaku dan kematian si janin pun diketahui pasti dengan keluarnya janin tersebut, karena itu, si pelaku wajib menanggungnya. Di sini pelaku berarti membinasakan si janin beserta ibunya, sama seperti jika janin itu keluar dalam keadaan mati kemudian setelah itu disusul kematian si ibu. Oleh karena itu, jika janin itu tidak keluar, si pelaku tidak terkena denda apa-apa untuk janin itu karena status janin itu sebagai anak tidak tertetapkan kecuali jika janin itu keluar.

Janin seorang ibu nonmuslimah

Ada kewajiban membayar *ghurrah* untuk janin seorang ibu kafir dzimmi. Akan tetapi fuqaha masih memperselisihkan seputar penentuan besaran atau bentuk *ghurrah* janin tersebut berdasarkan pada pertimbangan apakah janin itu adalah janin muslim ataukah janin nonmuslim meskipun dari ayah orang kafir.

Ulama Hanafiyah mengatakan, *ghurrah* janin tersebut sama seperti *ghurrah* janin muslim, karena diyat orang kafir menurut mereka sama seperti diyat orang Islam. Begitu juga, menurut ulama Hanabilah,[1284] *ghurrah* janin tersebut

---

1282 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 326; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 269; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 408; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 347.

1283 Al-Mughnii, juz 7, hlm. 802; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 103; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 22.

1284 Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 23; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 800.

sama seperti *ghurrah* muslim. Karena status janin itu adalah dianggap muslim mengikuti kawasan di mana ia berada, yaitu *daarul Islam*. Oleh karena itu, di sini si ibu yang kafir dzimmi itu diasumsikan seolah-olah ia adalah muslimah.

Sementara itu, menurut ulama Malikiyah,[1285] *ghurrah* janin seorang ibu yang kafir dzimmi adalah sepersepuluh diyat ibunya. Sedangkan menurut pendapat yang lebih sahih di kalangan ulama Syafi'iyah[1286] mengatakan bahwa *ghurrah* janin orang Yahudi atau Nasrani adalah seperti sepertiga *ghurrah* janin Islam, berdasarkan pertimbangan bahwa besaran *ghurrah* adalah seperdua puluh diyat sang ayah.

PASAL KEEMPAT
BEBERAPA KASUS KECELAKAAN; KEJAHATAN YANG DILAKUKAN OLEH BINATANG DAN KEJAHATAN "TEMBOK YANG MIRING"

Di sini akan dibicarakan dua tema,

1. Kejahatan yang dilakukan oleh binatang.
2. Kejahatan "tembok miring."

• *KEJAHATAN YANG DILAKUKAN OLEH BINATANG*

Fuqaha sepakat bahwa penjaga binatang (pemilik, penunggang, pengendali, penggiring dan yang lainnya berupa setiap orang yang suatu binatang berada di bawah tangan dan kekuasaannya baik sebagai gadaian, pinjaman, sewaan maupun ghashaban) adalah pihak yang harus bertanggung jawab terhadap apa yang dirusakkan oleh binatang yang berada di tangannya itu apabila ia memang adalah pihak yang menjadi penyebab terjadinya kerusakan itu. Misalnya ia memang sengaja dan memiliki maksud untuk melakukan perusakan atau kejahatan dengan menggunakan binatang tersebut, atau ia teledor dalam menjaganya, dengan sejumlah syarat dan ketentuan yang terkadang harus terpenuhi yang akan kami jelaskan di sela-sela uraian sejumlah pendapat fuqaha seperti berikut,

Apabila ia bukanlah penyebab pada kemudharatan yang terjadi, maka fuqaha berbeda pendapat seputar apakah orang yang binatang itu berada di bawah tangan dan kekuasaannya juga tetap didenda dan dimintai pertanggungjawaban ataukah tidak.

1. Ulama Hanafiyah[1287] mengatakan bahwa di sini dilihat apakah binatang itu adalah binatang yang menyerang atau menyakiti (binatang yang terlepas dan melarikan diri) ataukah binatang berbahaya.
   a. Apabila binatang itu adalah binatang yang menyerang, lalu binatang itu merusakkan sesuatu dengan sendirinya, baik berupa harta atau manusia, maka tidak ada denda dan pertanggungjawaban apa-apa atas penjaganya, apakah penyerangan itu terjadi pada malam hari maupun pada siang hari. Hal ini berdasarkan hadits,

   اَلْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ

   "Kerusakan yang dilakukan oleh binatang (yang terlepas dan melarikan diri tanpa ada unsur keteledoran dari si pemilik binatang) adalah sia-sia (tidak ada denda ganti rugi atas si pemilik binatang tersebut)."[1288]

[1285] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 268 dan halaman berikutnya.

[1286] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 106.

[1287] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 272 dan halaman berikutnya; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 427 dan halaman berikutnya; Durarul Hukkaam, juz 2, hlm. 111 dan halaman berikutnya; Jaami' Al-Fushuuliin, juz 2, hlm. 114, 119; Majma' Adh-Dhamaanaat, hlm. 185, 191.

[1288] HR. Bukhari, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan Ahmad dari Abu Hurairah r.a. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 387.

Apabila pemilik binatang itu ada bersama binatangnya itu sambil menggiringnya, menaikinya atau menuntunnya lalu binatang itu merusakkan sesuatu, atau ia melepaskannya lalu melakukan perusakan sesuatu sesaat setelah ia lepas, maka ia didenda dan harus bertanggung jawab terhadap kerusakan yang terjadi tersebut.

Apabila ada binatang melakukan perusakan di tempat penggembalaan umum atau ketika sedang berjalan di jalanan umum atau ketika sedang diikat di pasar umum atau di tempat yang memang dikhususkan untuk mengikat binatang, tidak ada denda apa-apa di dalamnya. Sama seperti jika ada suatu kampung memiliki sejumlah kuda atau sapi yang berada di tempat penggembalaan, lalu ada salah satu binatang itu menggigit atau menginjak binatang yang lain, maka tidak ada denda atas si pemilik binatang itu untuk pemilik binatang yang digigit atau diinjak tersebut.

Berbeda halnya jika tempatnya adalah milik seseorang, seperti si A memiliki tempat pribadi untuk menambatkan binatangnya, lalu si B datang dan menambatkan binatangnya di tempat penambatan milik si A tersebut di dekat binatang miliknya, lalu binatang si B merusak binatang milik si A, maka si B di sini harus menanggung dendanya, karena di sini berarti ia telah melakukan pelanggaran. Namun jika yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu binatang si A merusakkan binatang si B, maka si A tidak terkena denda apa-apa.[1289]

b. Adapun apabila binatang itu adalah binatang berbahaya (buas) seperti serigala atau anjing gila, pemiliknya atau penjaganya menanggung denda kerusakan yang diakibatkan oleh binatang tersebut ketika ia memang tidak menjaganya sementara orang-orang sudah mengajukan permintaan kepadanya supaya menjaga binatangnya itu secara baik supaya tidak mencelakai mereka, dan mereka mempersaksikan pengajuan permintaan mereka itu, sama seperti dalam kasus kecelakaan yang diakibatkan oleh suatu tembok yang miring. Lalu apabila si pemiliknya itu ternyata tidak melakukan apa yang diminta oleh orang-orang tersebut, berarti ia telah melakukan keteledoran dalam menjaga binatangnya itu. Oleh karena itu, ia harus menanggung kerusakan yang dilakukan oleh binatangnya itu, karena di sini berarti ia telah melakukan pelanggaran.

Ini jika memang anjing itu bukanlah anjing penjaga kebun atau ladang anggur misalnya. Jika anjing itu adalah anjing penjaga seperti itu, pemiliknya tidak terkena denda apa-apa secara mutlak, apakah orang-orang telah mengajukan permintaan kepadanya supaya menjaga dan memperhatikan anjingnya itu dengan baik, dan mempersaksikan pengajuan itu, maupun tidak.[1290]

Adapun jika ada seseorang melepaskan seekor burung, atau seekor binatang kendaraan miliknya atau yang ia jaga, atau mengagitasi anjing atau

---

1289 Al-Qawaa'id Al-Fiqhiyyah karya Al-Hamzawi, hlm. 195.

1290 Raddul Muhtaar waad Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 432 dan halaman berikutnya. Imam Abu Hanifah mengatakan, pemiliknya tidak menanggung denda hingga kasusnya mengandung unsur bahwa binatang itu memang diagitasi.

seekor binatang untuk mengejar buruan misalnya, lalu justru binatang itu mencelakai orang lain, si pemilik atau si penjaga binatang itu harus menanggung apa yang dirusak oleh binatang itu secara mutlak, apakah ia mengendalikan atau menuntun bintang itu maupun tidak, karena di sini ia berarti telah melakukan pelanggaran. Ini adalah pendapat Abu Yusuf dan pendapat ini lah yang diambil oleh seluruh tokoh-tokoh madzhab Hanafi, dan fatwa yang diberikan adalah berdasarkan pendapat ini.[1291]

2. Ulama Malikiah berdasarkan pendapat yang *raajih* di kalangan mereka, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1292] mengatakan, apa yang dirusak oleh binatang baik itu berupa tanaman, pepohonan dan lain sebagainya dan itu terjadi pada malam hari, maka si pemilik binatang itu atau penggembalanya atau orang yang binatang itu berada di tangannya ada adalah yang menanggung dendanya. Sedangkan jika perusakan itu terjadi pada siang hari dan pemilik binatang itu tidak ada bersama binatangnya itu, maka tidak ada denda apa-apa di dalamnya. Karena itu, apabila pemilik binatang itu, atau orang yang binatang itu berada di tangannya seperti peng-*ghashab*, penyewa atau peminjam, ada bersama binatang itu dalam keadaan menaikinya, atau menggiringnya atau mengendalikannya, ia harus menanggung denda atas apa yang dirusak oleh binatang itu berupa jiwa atau harta benda. Hal ini berdasarkan hadits,

أَنَّ نَاقَةً لِلْبَرَاءِ دَخَلَتْ حَائِطًا فَأَفْسَدَتْ فِيهِ فَقَضَى رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنَّ عَلَى أَهْلِ الْحَوَائِطِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ وَأَنَّ مَا أَفْسَدَتِ الْمَوَاشِي بِاللَّيْلِ ضَامِنٌ عَلَى أَهْلِهَا

"Bahwasannya ada seekor unta milik al-Barra' ibnu Azib masuk ke dalam sebuah kebun milik orang lain dan melakukan pengrusakan di dalamnya. Lalu Rasulullah menetapkan bahwa kewajiban para pemilik kebun adalah menjaga kebun mereka pada siang hari. Perusakan yang dilakukan oleh binatang pada malam hari, maka si pemilik binatang itu harus menanggung denda ganti ruginya."[1293]

Adapun jika binatang itu adalah binatang galak (sering melakukan perusakan) atau binatang buas, maka secara mutlak pemiliknya menanggung denda kerugian atas harta atau jiwa yang dirusaknya, karena ia telah melakukan kelalaian.

Pertanggungjawaban orang yang mengendarai dan yang sejenisnya serta berbagai kejadian kecelakaan lalu lintas.

Fuqaha Hanafiyah memberikan sejumlah contoh dan gambaran fiqih realitas untuk mendefinisikan dan mengidentifikasikan siapa pihak yang harus bertanggung jawab dalam berbagai kasus kecelakaan lalu lintas, tabrak-

[1291] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 273; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 350; Raddul Muhtaar 'ala Ad-Durril Mukhtaar, juz 5, hlm. 432.

[1292] Al-Muntaqaa 'ala Al-Muwaththa`, juz 6, hlm. 61; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 358; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 408, 317; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 333; Al-Furuuq karya Al-Qarafi, juz 4, hlm. 186; Fathul Aziz Syarh Al-Wajiiz, juz 11, hlm. 246; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 204 dan halaman berikutnya; Tuhfah Ath-Thullaab karya Al-Anshari, juz 2, hlm. 446; Nihaayatul Muhtaaj, juz 4, hlm. 113; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 226; Al-Mughni, juz 5, hlm. 283, dan juz 8, hlm. 336; A'laamul Muwaqqi'iin, juz 2, hlm. 25; Kasysyaaful Qinaa', juz 4, hlm. 139; Ath-Thuruq Al-Hukmiyyah, hlm. 283; Al-Ifshaah karya Ibnu Hubairah, hlm. 275; Al-Miizaan, juz 2, hlm. 174.

[1293] HR. Imam Malik dalam kitab Al-Muwaththa`, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa`i, Ibnu Majah, ad-Daraquthni, Ibnu Hibban, Hakim, dan al-Baihaqi dari hadits Haram Ibnu Muhayyishah. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits sahih oleh Ibnu Hibban.

an, dan perusakan binatang. Hukum-hukum masalah ini bisa diketahui dalam koridor sejumlah kaidah dan prinsip fiqih berikut,

"Sesuatu yang tidak memungkinkan untuk dihindari, maka tidak ada denda dan pertanggungjawaban di dalamnya," "Suatu kejadian dinisbatkan dan dituduhkan kepada pihak yang secara tidak langsung menjadi penyebab (*mutasabbib*) selama tidak ada pihak ketiga (pelaku langsung) yang menengahi antara kejadian tersebut dan tindakan *mutasabbib*," "*Mutasabbib* tidak dimintai pertanggungjawaban kecuali jika ada unsur pelanggaran di dalam tindakan yang dilakukannya," "Pelaku langsung tetap harus bertanggung jawab meskipun tindakannya tidak mengandung unsur pelanggaran," "Apabila ada suatu kejadian yang melibatkan *mutasabbib* dan pelaku langsung, maka hukumnya dinisbatkan kepada pelaku langsung," "*Mutasabbib* dan pelaku langsung sama-sama dimintai pertanggungjawaban sekaligus apabila tindakan masing-masing dari keduanya sama-sama mengandung unsur pelanggaran."

1. Sesuatu yang tidak memungkinkan untuk dihindari, maka tidak ada tuntutan pertanggungjawaban di dalamnya

Maksudnya, setiap sesuatu yang sangat sulit untuk dihindari dan dijauhi, maka itu tidak bisa dijadikan dasar alasan untuk menuntut pertanggungjawaban, karena hal itu berarti termasuk kategori keadaan darurat, juga karena sesuatu kewajiban yang dibebankan kepada seseorang di dalamnya dipertimbangkan unsur kesanggupan dan tingkat kemampuan. Adapun sesuatu yang memungkinkan untuk dihindari dan diantisipasi, itu bisa menjadi dasar alasan penuntutan pertanggungjawaban.

Berdasarkan hal ini,[1294] semua orang berhak memanfaatkan dan menggunakan fasilitas, sarana dan prasarana umum seperti jalan untuk digunakan lewat baik dengan jalan kaki maupun naik kendaraan dengan syarat tetap harus menjaga unsur keselamatan umum serta tidak mengganggu dan merugikan orang lain dengan suatu hal yang semestinya memungkinkan untuk dihindari bukan sesuatu yang tidak memungkinkan untuk dihindari, supaya orang lain juga sama-sama bisa menggunakan dan memanfaatkannya serta mereka juga bisa sama-sama mendapatkan hak dan kebebasan mereka atas asas keadilan, keamanan, ketenteraman, dan kenyamanan.

Hal-hal yang merugikan yang diakibatkan oleh perjalanan orang yang lewat baik dengan jalan kaki maupun dengan naik kendaraan yang hal itu mestinya memungkinkan untuk dihindari, maka harus ada pertanggungjawaban terhadapnya. Adapun yang memang tidak memungkinkan untuk dihindari dan diantisipasi, maka tidak ada tuntutan pertanggungjawaban di dalamnya. Karena jika kita tetap menetapkan adanya pertanggungjawaban di dalamnya, hal ini tentunya menjadikan seseorang takut dan terhalang untuk berjalan lewat di jalanan, padahal ia boleh menggunakan jalan itu untuk lewat.

Debu dan kerikil yang beterbangan akibat deru kaki binatang kendaraan, tidak ada tuntutan pertanggungjawaban di dalamnya, karena itu semua termasuk hal yang tidak memungkinkan untuk dihindari, karena hal itu adalah perkara yang lumrah dan wajar. Adapun tebaran kerikil besar dan debu yang berlebihan dan sudah di luar batas kewajaran dan kelumrahan, maka ada pertanggungjawaban di da-

[1294] Al-Mabsuuth karya As-Sarakhsi, juz 15, hlm. 103 dan juz 26, hlm. 188; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 272 dan halaman berikutnya; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 149; Majma' Adh-Dhamaanaat, hlm. 47, 165; Durarul Hukkaam, juz 2, hlm. 111 dan halaman berikutnya; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 427 dan halaman berikutnya; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 345.

lamnya karena sebenarnya memungkinkan untuk menghindarinya.

Begitu juga, seseorang harus bertanggung jawab terhadap hal-hal yang tidak diinginkan ketika ia menaiki binatang kendaraan yang terlalu ganas yang tidak bisa dikendalikan dengan tali kendali sekalipun, karena itu adalah tindakan yang tidak wajar dan tidak lumrah. Seandainya ia menaiki binatang kendaraan yang wajar dan sudah dikendalikan dengan tali kendali, lalu binatang itu menginjak atau menendang dengan kaki atau ekornya, begitu juga kotorannya, air kencingnya dan air liurnya, maka tidak ada pertanggungjawaban di dalamnya, karena semua itu sudah umum terjadi dan juga hal itu termasuk sesuatu yang sangat sulit untuk dihindari dan diantisipasi. Juga berdasarkan hadits, *"Kerusakan yang disebabkan oleh (injakan atau tendangan) kaki binatang adalah sia-sia (tidak ada denda dan pertanggung jawaban di dalamnya)."*[1295]

Apabila pemiliknya menghentikan binatang kendaraannya itu di jalan, maka ia didenda dan harus bertanggung jawab terhadap kerusakan yang diakibatkan oleh injakan atau tendangan kaki binatangnya itu, karena berhenti dan menghentikan binatangnya itu di jalan adalah sesuatu yang memungkinkan untuk dihindari.

Pengendara penggiring binatang harus mempertanggungjawabkan kerusakan akibat injakan atau tendangan kaki, kepala atau dada binatangnya, karena semua itu bukan termasuk hal-hal yang menjadi keniscayaan aktivitas perjalanan di jalan, sehingga semua itu termasuk sesuatu yang memungkinkan untuk dihindari.

Ini adalah pendapat ulama Syafi'iyah. Di sini perlu diperhatikan bahwa menurut ulama Malikiyah, dalam semua kasus di atas, pengendara tidak terkena denda dan tuntutan pertanggungjawaban apa-apa, karena berdasarkan hadits, *"Kerusakan yang dilakukan oleh binatang (tanpa ada unsur keteledoran dari si pemilik binatang) adalah sia-sia (tidak ada denda ganti rugi yang harus ditanggung oleh si pemilik binatang tersebut)."* Sementara itu, ulama Hanabilah membedakan antara kasus kerusakan yang dilakukan oleh binatang dengan menggunakan tangannya (kaki depan), dengan kasus kerusakan yang dilakukan oleh binatang dengan menggunakan kakinya (kaki belakang), yaitu untuk yang pertama si pengendara harus mempertanggungjawabkannya, sedangkan untuk yang kedua tidak, berlandaskan pada hadits, *"Kerusakan yang disebabkan oleh kaki binatang adalah sia-sia."*[1296] Hadits ini memberikan pengertian konotasi adanya pertanggungjawaban jika kerusakan yang terjadi adalah dengan menggunakan selain kaki.[1297]

Apabila ada seseorang memarkir binatang kendaraannya di jalan umum atau di badan jalan yang ada larangan parkir di sana, atau memarkirkannya di depan pintu masjid, lalu binatangnya itu melakukan perusakan dengan injakan, tendangan, dan lain sebagainya, maka si pemilik binatang itu terkena denda dan pertanggungjawaban, karena di sini berarti ia telah melakukan pelanggaran parkir.

Akan tetapi, jika ia memarkirkannya di pasar atau tempat-tempat yang memang khusus disediakan untuk parkir dan berhenti oleh pihak yang berwenang atau di halte pemberhentian atau di tanah lapang, maka ia tidak ter-

[1295] HR. Abu Dawud, Ad-Daraquthni, dan an-Nasa'i dari hadits Abu Hurairah r.a. Akan tetapi, para pakar hadits memperbincangkan status hadits ini dan di dalamnya mengandung unsur kedha'ifan. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 387.

[1296] HR. Sa'id Ibnu Manshur dengan sanadnya dari Huzail Ibnu Syurahbil, sebagaimana pula hadits ini juga diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a.

[1297] Al-Mughnii, juz 8, hlm. 338 dan halaman berikutnya.

kena denda dan pertanggungjawaban apa-apa, karena berhenti di tempat-tempat tersebut memang diperbolehkan karena tidak mengganggu dan merugikan orang lain. Apabila ia menaiki dan mengendarainya, lalu menginjak seseorang hingga menyebabkannya mati, ia harus mempertanggungjawabkannya, karena hal ini masuk kategori pembunuhan secara langsung.

Begitu juga, tidak ada denda dan pertanggungjawaban apa-apa atas dirinya ketika ia menghentikan, menjalankan, menuntun, atau menggiring binatangnya itu di tempat miliknya sendiri, kecuali jika ia menaikinya lalu terjadi suatu kerusakan akibat injakan kaki belakang atau kaki depan binatang itu, maka ia harus menanggung kerusakan itu. Karena dalam hal ini ia melakukan suatu pen-*tasharuf*-an atau tindakan di tempat miliknya sendiri, sehingga tidak ada ketentuan harus menjaga unsur keselamatan, adapun kenapa ia tetap terkena denda dan pertanggungjawaban atas kerusakan yang diakibatkan oleh injakan kaki binatangnya dalam keadaan ia menaikinya, maka karena hal itu terjadi karena beban tubuhnya, sementara barangsiapa yang melakukan pelanggaran terhadap orang lain meskipun itu terjadi di tempat miliknya sendiri, maka ia tetap harus mempertanggungjawabkannya.

Pengendali, penuntun, dan orang yang membonceng statusnya sama seperti orang yang menaiki binatang, hanya saja perbedaannya adalah bahwa orang yang menaiki dianggap sebagai pelaku langsung, bukan *mutasabbib* (penyebab, pelaku tidak langsung) karena beban tubuhnya dan tindakannya, sementara pengendali, penuntun dan orang yang membonceng adalah pelaku yang statusnya adalah *mutasabbib* (tidak langsung), sehingga orang yang menaiki terkena kewajiban membayar kafarat baik apakah kejadian itu terjadi di tempat miliknya sendiri maupun tidak, sedangkan pengendali dan penuntun tidak.

Apabila ada seseorang menyopiri kafilah (kereta kuda misalnya), maka ia terkena denda dan pertanggungjawaban terhadap kerusakan akibat injakan kaki binatang yang ia sopiri itu, begitu juga jika menabrak orang. Karena dalam hal ini, sopir berarti adalah orang yang mendekatkan binatangnya kepada suatu kecelakaan, sementara hal seperti ini secara garis besar termasuk sesuatu yang memungkinkan untuk dihindari dan diantisipasi, seperti dengan memberikan peringatan kepada orang-orang untuk minggir dan menjauh dari jalan.

Seandainya ada binatang melarikan diri dan lepas dari pemiliknya atau yang menjaganya, tidak ada denda dan pertanggungjawaban atas kerusakan yang diakibatkan oleh binatang itu sesaat setelah kabur, berdasarkan hadits, *"Kerusakan yang dilakukan oleh binatang (tanpa ada unsur keteledoran dari si pemilik binatang) adalah sia-sia (tidak ada denda ganti rugi atas si pemilik binatang tersebut)."* Juga, karena lari dan kaburnya binatang itu sama sekali bukan karena tindakan si pemilik binatang itu dan tidak memungkinkan bagi dirinya untuk mencegah dan mengantisipasi tindakan yang dilakukan oleh binatangnya itu pada saat lepas, sehingga ia juga tidak terkena denda dan pertanggungjawaban atas kerusakan yang diakibatkan.

Seandainya ada seseorang melepas binatang miliknya, maka ia terkena denda dan pertanggungjawaban terhadap kerusakan yang diakibatkan oleh binatangnya itu sesaat setelah dilepas, karena berjalan atau larinya binatang itu ketika itu adalah dinisbatkan kepada pelepasan yang dilakukan olehnya, berarti ia telah melakukan pelanggaran dalam pelepasan tersebut, sehingga ia sama seperti orang yang mendorong binatang tersebut atau sama seperti pengendali (sopir).

Apabila binatangnya itu oleng atau belok ke kanan atau ke kiri, kemudian mengenai sesuatu, di sini ada dua kemungkinan. *Pertama,* apabila binatang itu tidak memiliki jalan lain kecuali hanya jalan yang dilewatinya ketika dilepas itu, maka si pemilik yang melepaskannya itu harus menanggung denda dan pertanggung jawaban, karena dengan begitu berarti binatang itu tetap berada pada jalur pelepasan tersebut. *Kedua,* jika memang ada jalan lain dan binatang itu berbelok dari jalan di mana ia di lepas dan berjalan di jalan yang lain itu, maka si pemilik yang melepasnya tidak terkena denda dan pertanggungjawaban, karena di sini binatang itu menjadi seperti binatang yang lepas dan kabur melarikan diri.

Dalam semua kasus di atas, kecelakaan yang menimpa manusia yang diakibatkan oleh binatang itu, dendanya ditanggung oleh *'aaqilah* orang yang binatang tersebut berada di tangannya dan menjadi tanggung jawabnya, karena di sini ia berarti adalah *mutasabbib* yang melakukan suatu pelanggaran. Sedangkan kecelakaan yang menimpa harta benda, dendanya menjadi tanggung jawab ia sendiri, bukan *'aaqilah*-nya, dan ia bayar dengan hartanya sendiri secara tunai. Yakni, pertanggungjawaban terhadap jiwa yang rusak akibat binatang itu adalah menjadi tanggungan *'aaqilah,* sedangkan pertanggungjawaban terhadap harta yang rusak akibat binatang itu adalah menjadi tanggungannya sendiri dan ia bayar dengan menggunakan hartanya sendiri. Ini adalah yang dinyatakan secara jelas oleh ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah.[1298]

2. Suatu kejadian yang di dalamnya hanya pihak *mutasabbib* saja yang dikenai tuntutan pertanggungjawaban

Mutasabbib adalah orang yang melakukan suatu tindakan yang bisa menyebabkan terjadinya suatu kemudharatan, namun tidak secara langsung, akan tetapi dengan adanya pihak ketiga yang menjadi perantara terjadinya kemudharatan itu (pelaku langsung).

Mutasabbib bisa terkena tuntutan pertanggungjawaban terhadap akibat yang ditimbulkan oleh tindakannya dengan dua syarat,

a. Apabila tindakannya itu bersifat melanggar, yaitu melakukan tindakan yang menjadi sebab yang tindakannya itu adalah ilegal, baik apakah ia memang memiliki niat dan menginginkan kemudharatan itu maupun tidak.
b. Ketika ia adalah pihak yang memiliki kontribusi terbesar pada terjadinya kemudharatan tersebut, yaitu tindakannya itu lebih dominan daripada tindakan pelaku langsung. Hal ini bisa digambarkan dengan beberapa contoh kasus seperti berikut,

Si A mencambuk atau mencucuk seekor binatang yang dinaiki oleh si B tanpa ada izin dan perintah dari si B, lalu seketika itu binatang tersebut menendang seseorang dengan kakinya atau memukulnya dengan ekornya atau binatang itu langsung lari dan menabrak seseorang seketika itu juga sesaat setelah dipukul atau dicucuk, di sini yang harus dimintai pertanggungjawaban adalah si A, bukan si B. Karena di sini si A berarti telah melakukan pelanggaran, sementara si B tidak, yang harus bertanggung jawab adalah si A, bukan si B. Perlu digarisbawahi di sini bahwa penendangan yang dilakukan binatang itu adalah di-

1298 Al-Mabsuuth karya As-Sarakhsi, juz 15, hlm. 103 dan juz 26, hlm. 188; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 272 dan halaman berikutnya; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 149; Majma' Adh-Dhamaanaat, hlm. 47, 165; Durarul Hukkaam, juz 2, hlm. 111 dan halaman berikutnya; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 427 dan halaman berikutnya; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 345; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 204.

syaratkan harus terjadi seketika sesaat setelah pemukulan atau pencucukan, hal ini supaya unsur penyebab terjadinya kecelakaan itu bisa terpenuhi.[1299]

Apabila kejadiannya tidak berlangsung seketika setelah pemukulan atau pencucukan, maka kecelakaan yang terjadi itu dinisbatkan kepada kemauan sendiri binatang tersebut, bukan kepada si A, atau dengan kata lain, apabila kejadian kecelakaan itu tidak berlangsung seketika setelah pemukulan atau pencucukan, maka kecelakaan yang terjadi itu berarti dilakukan oleh binatang tersebut atas kemauannya sendiri, bukan disebabkan oleh pukulan si A.

Apabila pencambukan itu adalah atas perintah si B, lalu binatang itu menendang seseorang dengan kakinya hingga mengakibatkannya mati, maka apabila pemukulan itu terjadi di suatu kawasan yang diizinkan untuk dilakukannya hal itu, maka tidak ada pertanggungjawaban apa pun di sini, seperti ketika si B menaikinya di jalan misalnya atau ketika berhenti di tempat milik si B sendiri, atau di tempat yang memang diperbolehkan dan diizinkan untuk berhenti di situ seperti pasar-pasar umum dan lain sebagainya. Karena di tempat-tempat seperti itu, si B boleh melakukan pencambukan itu, sehingga di sini berarti si A melakukan suatu tindakan atas perintah si B yang tindakan itu sebenarnya memang boleh dilakukan oleh si B, sehingga tindakan si A di sini statusnya sama seperti tindakan si B sendiri, dan jika si B tidak bisa dikenai pertanggung jawaban, maka begitu juga si A, karena ia melakukan tindakannya itu adalah atas perintah si B yang tindakan itu sebenarnya memang boleh dilakukan oleh si B.

Adapun jika pencambukan yang dilakukan oleh si A atas perintah si B itu dilakukan di tempat yang tidak boleh digunakan untuk tempat berhenti, seperti jalan umum misalnya, maka di sini mereka berdua sama-sama ikut menanggung, sehingga diyat korban yang ditendang atau ditabrak binatang itu misalnya adalah ditanggung mereka berdua, masing-masing menanggung separuh. Di bagian mendatang pada pembahasan seputar *mutasabbib* dan pelaku langsung sama-sama ikut bertanggung jawab, kami akan menyebutkan contoh-contoh lain.

3. Kejadian yang hanya pihak pelaku langsung saja yang bertanggung jawab

Mubaasyir atau pelaku langsung adalah orang yang melakukan suatu tindakan yang secara langsung mengakibatkan terjadinya kemudharatan atau kecelakaan tanpa ada pihak perantara, yakni tanpa ada keterlibatan orang lain yang melakukan suatu tindakan atas kemauannya sendiri. Pelaku langsung adalah orang yang harus bertanggung jawab meskipun ada tindakan orang lain yang menjadi sebab. Tindakan pelaku langsung itu memiliki kontribusi terbesar dalam kejadian kecelakaan tersebut, sedangkan peran tindakan orang lain yang menjadi sebab itu sangat lemah jika dibandingkan dengan tindakan pelaku langsung tersebut.

Misalnya, ada kereta unta (sejumlah unta yang saling diikat dan dikaitkan antara satu dengan yang lainnya) sedang berhenti. Lalu ada seseorang, sebut saja si B datang dan ikut mengikatkan untanya pada kereta unta tersebut, sementara sopir kereta itu sebut saja si A tidak mengetahui hal itu. Si A pun menjalankan kereta untanya itu, lalu unta milik si B itu menginjak seseorang hingga mengakibatkannya mati, maka yang bertanggung jawab terhadap diyat korban tersebut adalah si sopir yaitu

[1299] Al-Mabsuuth karya As-Sarakhsi, juz 27, hlm. 2; Durarul Hukkaam, juz 2, hlm. 113 dan halaman berikutnya; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 430 dan halaman berikutnya; Majma' Adh-Dhamaanaat, hlm. 187; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 352.

A yang pembayarannya dipikul oleh *'aaqilah*-nya, dan *'aaqilah* si A itu tidak memiliki hak untuk meminta ganti kepada *'aaqilah* si B.

Meskipun si B memang melakukan suatu tindakan yang melanggar dengan ikut mengikatkan untanya itu ke kereta unta si A dan tindakan melanggar adalah yang menjadi dasar alasan tuntutan pertanggungjawaban, namun si sopir yaitu si A ketika ia menjalankan keretanya itu meninggalkan tempat di mana kereta itu berhenti telah menghilangkan unsur pelanggarannya si B, sehingga tuntutan pertanggungjawaban juga hilang dari diri si B dan beralih ke diri si A. Sama seperti ada seseorang sebut saja si A meletakkan sebongkah batu di jalanan, lalu ada orang lain datang sebut saja si B dan menggulingkan batu itu dari tempatnya, kemudian ada seseorang yang tersandung batu itu, maka yang dimintai pertanggungjawaban adalah si B, bukan si A.

Adapun jika kereta unta itu dalam keadaan berjalan, lalu si B datang mengikatkan untanya pada kereta yang sedang berjalan itu, lalu untanya itu menginjak seseorang, pembayaran diyatnya dipikul oleh *'aaqilah* si sopir (si A), kemudian meminta ganti kepada *'aaqilah* si B. Karena di sini tindakan pengikatan yang dilakukan oleh si B adalah tindakan melanggar dan dirinyalah penyebab terkuat munculnya tanggungan denda tersebut. Karena itu, yang akhirnya harus menanggungnya adalah dirinya.[1300]

4. Kejadian yang di dalamnya *mutasabbib* dan pelaku langsung sama-sama harus ikut bertanggung jawab

Mutasabbib dan pelaku langsung sama-sama harus ikut bertanggung jawab ketika dampak tindakan masing-masing dari keduanya pada kecelakaan yang terjadi adalah sama atau seimbang. Ungkapan ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah dalam hal ini adalah seperti berikut, *mutasabbib* ikut bertanggung jawab dengan pelaku langsung apabila tindakan *mutasabbib* itu sendiri saja tanpa melibatkan pelaku langsung. sebenarnya juga bisa berdampak pada terjadinya kecelakaan tersebut. Menurut mereka, *mutasabbib* ikut bertanggung jawab bersama pelaku langsung jika memang tindakan *mutasabbib* itu sendiri bisa mengakibatkan kecelakaan sekalipun tanpa melibatkan pelaku langsung.

Sedangkan menurut ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah,[1301] *mutasabbib* ikut bertanggung jawab bersama dengan pelaku langsung jika memang pelaku langsung melakukan tindakannya itu karena dilatarbelakangi oleh tindakan *mutasabbib* yang jika tidak ada tindakan *mutasabbib* itu, maka tindakan pelaku langsung itu juga tidak akan ada. Seperti dalam kasus orang yang memaksa (*mutasabbib*) dan orang yang dipaksa (pelaku langsung). Dalam hal ini keduanya sama-sama ikut bertanggung jawab dikenai qishas atau denda. Juga seperti dalam kasus pembunuhan yang melibatkan dua orang, salah satunya bertugas memegangi korban (*mutasabbib*) dan yang satunya lagi bertugas membunuh korban (pelaku langsung).

Menurut sebuah versi riwayat di kalangan ulama Hanabilah, kedua-duanya sama-sama ikut bertanggung jawab dikenai qishas atau denda (diyat). Sedangkan menurut versi riwayat yang lain, pelaku yang bertugas membunuh lah yang dihukum qishas, sedangkan pelaku yang bertugas memegangi dikenai hukuman penjara hingga mati. Juga seperti dalam kasus ada seseorang yang dititipi suatu titipan mem-

---

[1300] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 430; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 281.

[1301] Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 150; Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 428; Al-Asybaah karya Ibnu Najim, juz 2, hlm. 78; Al-Furuuq, juz 4, hlm. 31; Al-Qawaa'id karya Ibnu Rajab, hlm. 285.

berikan informasi kepada seorang pencuri tentang keberadaan barang titipan itu, lalu si pencuri itu pun mencurinya.

Contoh pendapat ulama Hanafiyah adalah seperti berikut,[1302]

Seandainya ada dua orang yang terlibat dalam menjalankan binatang kendaraan, salah satunya adalah penuntun binatang kendaraan (*qaa`id*, sopir) dan yang satunya adalah yang naik di atasnya (*raakib*), atau salah satunya adalah penuntun (*qaa`id*) dan yang satunya lagi adalah penggiring (*saa`iq*),[1303] maka kecelakaan yang terjadi sama-sama ditanggung mereka berdua, karena penuntunan binatang kendaraan tetap bisa menimbulkan kecelakaan meskipun tidak ada orang yang menaikinya. Sedangkan penuntun binatang kendaraan dan penggiringnya, statusnya keduanya adalah sama dalam hal pertanggungjawaban. Sebab, keduanya sama-sama memiliki tugas dan kewajiban menjaga dan menjalankan binatang kendaraan yang ada secara baik, sehingga ketika ia melakukan suatu kecerobohan dalam menjalankan tugasnya itu, berarti ia telah melakukan suatu pelanggaran, karena meskipun posisinya hanya sebagai *mutasabbib*, bukan pelaku langsung. Namun seorang *mutasabbib* terkena denda dan tuntutan pertanggungjawaban ketika tindakan yang dilakukannya masuk kategori melanggar dan melampaui batas.

Akan tetapi, jika kecelakaan itu menyangkut jiwa orang, dendanya (diyat) ditanggung oleh *'aaqilah* si pelaku. Sedangkan jika kecelakaan itu menyangkut harta benda, denda ganti ruginya ditanggung oleh diri si pelaku sendiri sebagaimana yang sudah pernah disinggung di atas.

Begitu juga jika si B mencucuk atau mencambuk binatang kendaraan yang dinaiki si A atas perintah si A, maka kecelakaan yang diakibatkan oleh binatang kendaraan dicambuk itu ditanggung oleh mereka berdua, karena orang yang mencambuk atau mencucuk statusnya sama seperti orang yang menggiring (*saa`iq*).

Seandainya si B mencambuk atau mencucuk binatang kendaraan yang dinaiki si A itu tanpa ada perintah dari si A, lalu binatang itu menginjak seseorang di tengah-tengah larinya, lalu orang itu pun mati, maka si A dan si B samasama ikut mempertanggungjawabkan kecelakaan itu, karena kematian itu terjadi akibat tindakan si B dan beban tubuh si A. Dalam hal ini, *radiif* (pembonceng) statusnya sama seperti *raakib* (yang menaiki binatang kendaraan).

Hanya saja, menurut ulama Hanafiyah, di sini *raakib* berbeda dengan si pencambuk, *saa`iq* atau *qaa`id* dalam hal kewajiban kafarat, serta keterhalangan dari mendapatkan warisan (seandainya korban meninggal dalam kejadian itu adalah kerabatnya) dan wasiat (seandainya korban meninggal dalam kejadian itu adalah orang yang mewasiatkan sesuatu untuknya), yaitu yang terkena hukum berkewajiban membayar kafarat serta hukum terhalang dari mendapatkan hak warisan atau wasiatan hanya si *raakib* saja, karena dirinyalah yang statusnya adalah sebagai pelaku langsung dalam kejadian kecelakaan yang mengakibatkan kematian tersebut, sementara yang lainnya hanya sebagai *mutasabbib*, dan *mutasabbib* tidak terkena kewajiban kafarat serta tidak pula terhalang dari mendapatkan warisan atau wasiatan.

Dalam kasus kecelakaan yang diakibatkan oleh injakan atau penabrakan kereta unta, baik

---

[1302] Al-Mabsuuth karya As-Sarakhsi, juz 27, hlm. 2 dan halaman berikutnya; Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 280; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 150; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 428; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 354.

[1303] Qaa`id adalah orang yang memegang tali kendali binatang kendaraan sehingga keberadaannya adalah di depan. Sedangkan saa`iq adalah, orang yang bertugas menggiring binatang kendaraan, sehingga keberadaannya adalah di belakang binatang kendaraan itu. Dengan kata lain, qaa`id adalah orang yang bertugas mengendalikan binatang kendaraan dari depan, sedangkan saa`iq adalah orang yang bertugas mengendalikan binatang kendaraan dari belakang.

apakah yang menginjak atau menabrak itu adalah unta yang berada di bagian depan, tengah atau pun yang di belakang, yang bertanggung jawab terhadap kecelakaan itu adalah *qaa'id*-nya. Karena, di sini ia telah melakukan suatu tindakan yang menyebabkan terjadinya kecelakaan tersebut, sementara hal itu sebenarnya bisa dihindari dan diantisipasi. Dan hukum ini tidak berbeda antara apakah *saa'iq* berada di tengah maupun di bagian belakang.

Seandainya di atas kereta unta itu terdapat sejumlah *mahaamil* (tenda yang berada di atas punggung unta) yang di dalamnya terdapat sejumlah orang yang sedang tertidur atau tidak sedang tertidur, mereka semua terlibat dalam mengendalikan kereta unta itu hingga mereka semua terkena tuntutan pertanggungjawaban bersama dengan *qaai'd* dan *saai'q* yang sedang bertugas mengendalikan kereta unta itu. Namun yang terkena kewajiban membayar kafarat hanya, orang-orang yang sedang naik di atas punggung kereta unta tersebut. Oleh karena itu, apabila orang-orang yang berada di dalam *mahaamil* itu tidak ikut terlibat dalam mengendalikan kereta unta itu, berarti posisi mereka sama seperti barang bawaan, sehingga mereka tidak ikut terkena pertanggungjawaban apa pun.

Perlu digarisbawahi di sini, semua hukum yang diutarakan di atas tidak berlaku untuk kendaraan pada masa sekarang, karena para penumpang kendaraan pada masa sekarang sama sekali tidak ikut terlibat bersama dengan sopir dalam pengendalian atau penyopiran kendaraan yang mereka tumpangi, sehingga hanya sang sopirlah yang terkena pertanggungjawaban terhadap kecelakaan yang terjadi.

Tabrakan

Apabila terjadi tabrakan antara dua pengendara unta, pengendara kuda, dua pelaut, dua pengendara mobil, dua orang yang berjalan kaki, atau dua orang yang salah satunya naik kendaraan dan yang satu pejalan kaki, lalu kedua-duanya sama-sama meninggal dunia, atau ada sesuatu yang rusak akibat tabrakan tersebut, maka menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah,[1304] masing-masing dari keduanya terkena pertanggungjawaban denda secara penuh untuk yang lainnya (misalnya dua orang yang tabrakan tersebut adalah si A dan si B, maka si A menanggung denda secara penuh untuk si B, begitu juga si B menanggung denda secara penuh untuk si A).

Akan tetapi, jika kecelakaan tabrakan itu sampai menyebabkan keduanya sama-sama meninggal dunia, maka yang menanggung diyat keduanya adalah *'aaqilah* masing-masing. Namun untuk masa sekarang ini, yang menanggungnya adalah masing-masing dari mereka berdua (karena untuk masa sekarang sistem *'aaqilah* sudah tidak menemukan relevansinya untuk diberlakukan lagi sebagaimana yang sudah pernah dijelaskan pada bagian terdahulu). Sedangkan untuk kerusakan yang terjadi, masing-masing dari keduanya berkewajiban untuk membayar denda ganti rugi untuk yang lainnya (si A membayar ganti rugi kerusakan kepada si B, begitu juga si B membayar ganti rugi kerusakan kepada si A), karena kecelakaan dan kerusakan itu menimpa masing-masing dari mereka berdua karena tindakannya sendiri dan karena tindakan rekannya juga.

Ini jika tabrakan itu terjadi secara tersalah (tidak sengaja), adapun jika sengaja, maka menurut ulama Hanafiyah, ia menanggung sepa-

[1304] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 428; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 348; Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab, juz 3, hlm. 168; Durarul Hukkaam, juz 2, hlm. 112; Majma' Adh-Dhamaanaat, hlm. 150; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 340 dan halaman berikutnya; Ghaayatul Muntahaa, juz 3, hlm. 282; Kasysyaaful Qinaa', juz 4, hlm. 144.

ruh dari nilai denda, yakni separuh diyat atau separuh kompensasi denda ganti rugi kerusakan.

Sementara itu, ulama Malikiyah[1305] berpandangan, apabila terjadi tabrakan antara dua pengendara kuda, apabila itu adalah sengaja dan kedua-duanya sama-sama meninggal dunia, maka tidak ada qishas, karena objeknya sudah tidak ada. Adapun jika yang meninggal dunia hanya salah satunya saja, maka yang masih hidup diqishas. Apabila tabrakan itu terjadi karena tersalah (tidak sengaja) dan keduanya sama-sama meninggal dunia, maka masing-masing menanggung diyat yang lainnya dan yang memikul untuk membayarnya adalah *'aaqilah* masing-masing, sama seperti pendapat ulama Hanafiyah.

Apabila terjadi tabrakan antara dua kapal, lalu kedua-duanya sama-sama binasa atau hanya salah satunya saja, maka kebinasaan itu adalah sia-sia, yakni tidak ada qishas dan tidak pula denda, karena kedua kapal itu adalah berjalan dengan menggunakan tiupan angin, dan bukan dengan tindakan kedua pelaut yang menaikinya.[1306]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan Zufar dari kalangan ulama Hanafiyah[1307] mengatakan, apabila terjadi tabrakan antara dua penunggang kuda atau dua pejalan kaki, atau antara dua kapal akibat kecerobohan nahkoda kedua kapal itu (*human error*) seperti mereka berdua ceroboh dan teledor dalam merawat peralatan serta perlengkapan kapalnya, atau mereka berdua sebenarnya bisa menguasai keadaan kapalnya namun mereka tidak melakukannya, atau mereka berdua berlayar pada saat cuaca buruk dengan badai yang sangat kencang yang sebenarnya pada kondisi cuaca seperti itu tidak layak ada kapal yang berlayar, maka masing-masing menanggung denda separoh dari nilai kerusakan yang dialami rekannya (dan pada masa dulu, denda itu ditanggung oleh *'aaqilah* masing-masing), karena kerusakan itu terjadi akibat tindakan mereka berdua, yakni masing-masing dari mereka berdua binasa akibat tindakannya sendiri dan tindakan rekannya. Oleh karena itu, yang diganti hanya separuhnya sedangkan yang separuhnya binasa atau rusak sia-sia.

Menurut ulama Syafi'iyah, apabila yang terjadi adalah kematian mereka berdua, berarti dendanya berupa diyat dan masing-masing menanggung separuh diyat rekannya, dan di sini separuh diyat tersebut adalah dalam bentuk separoh diyat yang diperberat (*mughallazhah*) yang dipikul oleh *'aaqilah* masing-masing, karena kasus ini masuk kategori pembunuhan mirip sengaja, sebab tabrakan biasanya tidak sampai mengakibatkan kematian, sehingga di dalamnya tidak terpenuhi unsur kesengajaan murni, maka oleh karena itu, tidak ada ancaman qishas.

Apabila tabrakan yang terjadi antara dua kapal itu tanpa ada unsur kecerobohan dan keteledoran (bukan karena *human error*), akan tetapi karena suatu kondisi di luar kapasitas manusia seperti badai yang sangat kencang, tidak ada denda apa-apa atas siapa pun.

Adapun jika suatu tabrakan yang terjadi di antara dua orang adalah karena kesalahan salah satu pihak, maka berdasarkan kesepakatan fuqaha, dirinyalah yang menanggung denda, seperti ada seseorang yang sedang berjalan menabrak orang yang sedang berhenti, maka yang harus bertanggung jawab adalah orang yang sedang berjalan tersebut, karena diri-

[1305] Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 332; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 409; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 247 dan halaman berikutnya.

[1306] Op.cit.

[1307] Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 194; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 89 dan halaman berikutnya.

nyalah yang menjadi penyebab (*mutasabbib*). Juga, seandainya ada kapal yang sedang berjalan menabrak kapal yang sedang berhenti berlabuh misalnya, maka yang harus bertanggung jawab adalah si nahkoda kapal yang berjalan tersebut jika memang kapal yang berhenti itu memang tidak melanggar dalam keberhentiannya itu (sesuai dengan aturan dan di tempat yang semestinya).

II. KECELAKAAN AKIBAT TEMBOK YANG MIRING (HAMPIR ROBOH, RAPUH) DAN LAIN SEBAGAINYA BERUPA KECELAKAAN YANG DITIMBULKAN OLEH SESEORANG DI JALAN, RUNTUHNYA BANGUNAN ATAU TEMBOK

Secara garis besar, dalam kasus runtuhnya bangunan, pihak *mutasabbib* adalah yang harus bertanggung jawab, ada kalanya karena kecelakaan seperti itu adalah memungkinkan untuk dihindari, atau karena keteledoran dan kecerobohannya. Apabila sampai terjadi kematian, diyatnya ditanggung oleh *'aaqilah* si pemilik bangunan, karena si pemilik bangunan adalah pihak *mutasabbib*, akan tetapi ia tidak sampai terkena hukum kewajiban membayar kafarat serta tidak sampai terhalang dari mendapatkan bagian warisan (seandainya orang yang meninggal dunia akibat tertimpa runtuhan bangunannya itu adalah kerabatnya) dan dari mendapatkan wasiat (seandainya orang yang meninggal dunia akibat tertimpa runtuhan bangunannya itu adalah orang yang mewasiatkan suatu wasiatan untuknya) menurut ulama Hanafiah, sebagaimana hukum yang mereka tetapkan dalam kasus pembunuhan dengan sebab.

Berdasarkan hal ini, apabila kecelakaan itu sampai mengakibatkan kematian korban, yang wajib adalah diyat. Apabila kecelakaan itu hanya menyebabkan luka fisik, maka yang wajib adalah membayar *usry* yang ditanggung oleh *'aaqilah* apabila besaran *ursy* itu mencapai seperdua puluh diyat orang laki-laki (jika korbannya adalah laki-laki) atau sepersepuluh diyat orang perempuan (jika korbannya adalah orang perempuan) menurut ulama Hanafiyah.

Apabila kecelakaan itu menyebabkan kerusakan harta benda, denda ganti ruginya ditanggung sendiri oleh *mutasabbib* yang ia bayar dengan hartanya sendiri. Runtuhnya bangunan, ada kalanya karena adanya ketidakberesan pada konstruksi bangunan itu sejak awal pembangunan, atau ada kalanya karena adanya ketidakberesan yang baru muncul.[1308]

A. *RUNTUHNYA BANGUNAN KARENA ADANYA KETIDAKBERESAN PADA BANGUNAN ITU SEJAK AWAL PEMBANGUNAN*

Tidak ada perselisihan lagi di antara fuqaha tentang wajibnya pertanggungjawaban terhadap kecelakaan yang terjadi akibat runtuhnya bangunan atau tembok yang dibangun oleh pemiliknya dalam posisi miring ke jalan umum atau ke milik orang lain, karena dengan begitu berarti ia telah melakukan suatu bentuk pelanggaran, sebab siapa pun sebenarnya tidak boleh membangun suatu bangunan yang bagian atasnya condong ke milik orang lain atau ke tempat umum sehingga posisi bagian atasnya itu berada di atas tempat milik orang lain atau tempat milik umum meskipun bagian bawahnya berada di atas miliknya sendiri. Mendirikan bangunan yang konstruksinya tidak beres seperti itu sangat berpotensi akan runtuh menimpa orang lain di tempat orang lain.[1309]

Misalnya, setiap bagian bangunan yang menonjol ke jalan, apakah itu mengganggu maupun tidak, imam mengizinkannya maupun ti-

[1308] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 283.

[1309] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 283; Al-Mughnil, juz 7, hlm. 827 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 86.

dak, atau terjadi suatu kerusakan akibat talang saluran air yang menjorok ke jalan atau akibat aliran airnya, karena itu merupakan bentuk pemanfaatan jalan, sementara pemanfaatan jalan harus dengan syarat dan ketentuan menjaga keselamatan umum, karena itu setiap kecelakaan atau kerusakan yang terjadi, pemiliknya harus bertanggung jawab.

Misalnya, seseorang membuang tanah di jalan agar permukaan jalan menjadi keras, atau meletakkan batu, kayu atau barang di jalan, lalu ada orang yang terpeleset atau tersandung, maka ia harus bertanggung jawab. Begitu juga, seandainya ia membuang sampah atau kulit pisang di jalan, atau membuang air ke jalan, lalu terjadi suatu kecelakaan gara-gara tindakannya itu, atau ia duduk di jalan untuk beristirahat atau karena sakit, lalu ada orang yang lewat tersandung dirinya hingga menyebabkan orang yang tersandung itu terjatuh dan mati, atau terjatuh dan menimpa orang lain hingga menyebabkan orang yang tertimpa itu mati, maka ia harus bertanggung jawab. Karena pemanfaatan dan penggunaan jalan adalah dengan syarat menjaga keselamatan umum, juga karena tindakan seperti itu merugikan dan membahayakan kaum muslimin.

Barangsiapa membuat galian sumur secara melanggar seperti membuat galian sumur itu di atas tanah milik orang lain tanpa seizin pemilik tanah, atau di jalan yang sempit atau di jalan yang luas untuk kepentingan dirinya sendiri tanpa seizin imam, lalu ada orang atau binatang atau apa pun itu terjatuh ke dalam sumur tersebut, ia harus mempertanggungjawabkan kecelakaan itu.[1310]

Yang dimaksud dengan pertanggungjawaban di sini adalah kewajiban membayar diyat, yaitu diyat pembunuhan mirip sengaja ketika kecelakaan yang terjadi mengakibatkan kematian korban, atau denda ganti rugi ketika kecelakaannya mengakibatkan kerusakan harta benda. Semua yang disebutkan di atas adalah pertanggungjawaban atas tindakan yang menjadi penyebab terjadi kecelakaan tersebut. Kaidah fiqih mengatakan, "Suatu kejadian dinisbatkan kepada *mutasabbib* selama tidak ada tindakan pihak lain yang menengahinya (pelaku langsung)."

Dalil yang menunjukkan bahwa harus ada pertanggungjawaban dalam semua kasus seperti di atas adalah hadits, *"Laa dharara wa laa dhiraara fil Islaam,"* (dalam Islam, tidak ada kemudharatan dan tidak boleh menimbulkan kemudharatan).[1311]

B. RUNTUHNYA BANGUNAN ATAU TEMBOK KARENA ADANYA KETIDAKBERESAN YANG BARU MUNCUL

Apabila ada seseorang mendirikan suatu bangunan atau tembok dengan bentuk konstruksi yang sudah baik dan tegak lurus, kemudian beberapa waktu setelah itu, bangunan atau tembok itu miring ke arah jalan atau ke rumuh milik orang lain, atau mengalami retak-retak ke samping bukan ke atas, lalu bangunan atau tembok itu pun runtuh menimpa sesuatu dan merusakkannya, maka dalam hal apakah pemilik bangunan atau tembok tersebut terkena tuntutan pertanggungjawaban ataukah tidak, ada dua versi pendapat fuqaha di sini.

1. Pendapat ulama Syafi'iyah dan pendapat yang *raajih* di kalangan ulama Hanabilah[1312] mengatakan, dalam kasus seperti ini, tidak ada pertanggungjawaban di dalamnya, karena pemilik tembok atau bangunan itu

[1310] Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 142-145; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 82-85; Al-Mughni, juz 7, hlm. 822-831; Al-Muntaqaa 'ala Al-Muwaththa', juz 6, hlm. 41; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 277; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 162.

[1311] Hadits ini diriwayatkan dari Ubadah Ibnush Shamit r.a, Abdullah Ibnu Ababs r.a, Abu Sa'id Al-Khudri r.a, Abu Hurairah r.a, Abu Lubabah r.a, Tsa'labah Ibnu Malik r.a, Jabir Ibnu Abdillah r.a dan Aisyah r.a. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 384.

[1312] Al-Mughnii, juz 7, hlm. 828; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 86; Majallah Al-Ahkaam Asy-Syar'iyyah karya Al-Qari, materi 1445.

melakukan pen-*tasharuf*-an terhadap sesuatu miliknya sendiri, sementara kondisi miring itu bukan dikarenakan oleh tindakannya, sehingga statusnya mirip seperti jika tembok atau bangunan itu runtuh tanpa didahului dengan kondisi miring, apakah sebenarnya memungkinkan bagi dirinya untuk merobohkannya atau memperbaikinya maupun tidak, baik apakah ia sudah diminta untuk melakukan hal itu maupun tidak.

2. Sementara itu, pendapat ulama Hanafiyah dan ulama Malikiah[1313] mengklasifikasi,
   a. Apabila belum ada permintaan kepada dirinya untuk merobohkannya, hingga akhirnya runtuh dan menimpa seseorang hingga menyebabkannya mati, atau menimpa suatu harta benda hingga menyebabkannya rusak, maka tidak ada pertanggungjawaban apa-apa di sini, karena ia membangun bangunan atau tembok itu di atas tempat miliknya sendiri, sementara kondisi miring yang ada terjadi bukan karena perbuatannya, sehingga kasusnya mirip seperti jika tembok atau bangunan itu runtuh sebelum mengalami kemiringan. Seperti ada sebuah baju yang jatuh ke tangannya dengan sendirinya karena tiupan angin, maka ia tidak terkena tuntutan pertanggungjawaban terhadap kerusakan yang terjadi.
   b. Adapun jika ia telah diminta untuk membongkarnya, namun ia tidak melakukannya, kemudian setelah itu tembok atau bangunan itu runtuh dan menimpa seseorang atau harta benda, padahal sebenarnya ia bisa untuk membongkarnya pada waktu itu, maka ia harus mempertanggungjawabkan kejadian tersebut, karena berarti ia telah melakukan suatu tindak pelanggaran. Sama halnya seperti jika ada sebuah baju milik orang lain jatuh ke rumahnya karena tiupan angin, namun ia tidak bersedia untuk menyerahkan atau mengembalikannya padahal si pemilik baju itu telah memintanya, lalu baju itu rusak, maka ia harus mempertanggungjawabkannya. Juga, karena semua orang memiliki hak untuk lewat tanpa ada ancaman gangguan dan kemudharatan, dan tidak ada seorang pun yang bisa menghalanginya untuk lewat.

      Adapun jika ia tidak melakukan keteledoran dan kecerobohan dalam pembongkarannya, seperti ketika ia diminta untuk merobohkannya, maka ia segera pergi menemui seseorang untuk dipekerjakan membongkar tembok atau bangunan itu, namun belum sempat dibongkar, tembok atau bangunan itu sudah runtuh duluan hingga mengakibatkan kerusakan sesuatu, maka tidak ada tuntutan pertanggungjawaban apa-apa atas dirinya. Karena yang menjadi kewajiban dirinya hanyalah menghilangkan kemudharatan sesuai dengan kemampuannya.

Permintaan untuk merobohkan atau memperbaiki di sini adalah yang dikenal dengan istilah *at-taqaddum*, yaitu memperingatkan dan menganjurkan untuk menghilangkan kemudharatan yang berpotensi akan terjadi (*al-Majallah*, materi nomor 889).

Mempersaksikan pengajuan permintaan pembongkaran atau perenovasian

Sahnya *at-taqaddum* atau pengajuan permintaan pembongkaran atau perenovasian di

[1313] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 283; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 424; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 341 dan halaman berikutnya; Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab, juz 3, hlm. 167.

sini tidak disyaratkan harus dipersaksikan. Akan tetapi, sebagaimana yang dikatakan oleh ulama Hanafiah, mempersaksikan *at-taqaddum* itu adalah diperlukan untuk membuktikan dan menetapkan sebab yang bisa dijadikan landasan penuntutan pertanggungjawaban. Dengan kata lain, mempersaksikan itu supaya bisa dilakukan pengajuan dakwaan dan tuntutan di hadapan hakim serta supaya si pemilik tembok atau bangunan bisa tetap diharuskan untuk mempertanggungjawabkan kejadian yang ada ketika ia menyangkal dan mengingkari.

Oleh karena itu, seandainya pemilik tembok atau bangunan itu mengakui dengan sendirinya bahwa ia sebenarnya memang sudah diminta untuk merobohkannya atau merenovasinya, maka ia tetap bisa dimintai pertanggungjawaban, meskipun pengajuan permintaan itu tidak dipersaksikan.

Apa yang dimaksud dengan mempersaksikan

Mempersaksikan atau penyaksian adalah seperti seseorang berkata kepada orang-orang, "Saksikanlah bahwa sesungguhnya aku mengajukan *at-taqaddum* kepada si Fulan ini supaya ia membongkar temboknya ini." Yakni, bahwa yang diperhitungkan adalah tuntutan dan permintaan untuk dirobohkan.[1314] Di sini, yang diperhitungkan adalah kesaksian dua orang laki-laki atau satu orang laki-laki dan dua orang perempuan.

Elemen-elemen mempersaksikan pengajuan *at-taqaddum*

1. Pihak yang mempersaksikan pengajuan *at-taqaddum*

   Apabila tembok yang ada miring ke rumah seseorang, maka yang mempersaksikan peng-ajuan *at-taqaddum* adalah si pemilik rumah itu jika ia tinggal di dalamnya, atau orang yang menempati rumah tersebut. Apabila tembok tersebut miring ke jalan umum, maka yang mempersaksikan pengajuan *at-taqaddum* adalah setiap orang yang memiliki hak guna jalan tersebut, baik ia orang Islam maupun kafir dzimmi. Adapun jika tembok itu sebagiannya miring ke rumah seseorang dan sebagiannya lagi miring ke jalan umum, maka siapa saja bisa mengajukan *at-taqaddum* dan mempersaksikannya, karena jika penyaksian itu sah di dalam sebagiannya maka penyaksian itu juga sah di dalam keseluruhanya.

2. Pihak yang menjadi objek penyaksian pengajuan *at-taqaddum* (*masyhuud 'alaih*).

   Penyaksian pengajuan *at-taqaddum* bisa ditujukan kepada pihak yang memiliki hak untuk membongkar tembok yang miring tersebut, yaitu pemilik tembok tersebut, atau orang yang memiliki kewenangan (*wilaayah*) atas si pemilik tembok seperti ayah, *washiy* (orang yang ditunjuk untuk mengelola harta anak yatim), dan *qayyim* harta wakafan (petugas pengelola wakaf), karena jika *at-taqaddum* itu diajukan kepada pihak yang tidak memiliki hak atau kewenangan untuk membongkar tembok tersebut, itu adalah tindakan yang sia-sia dan tidak ada gunanya.

   Oleh karena itu, *at-taqaddum* tersebut tidak bisa diajukan kepada pihak penyewa, penerima gadai, peminjam, dan orang yang dititipi bangunan yang temboknya miring tersebut, sebab mereka tidak memiliki kekuasaan dan kewenangan untuk melakukan pembongkaran dan pentasharufan terhadapnya, sehingga penyaksian *at-taqaddum* yang ditujukan kepada mereka sama saja seperti tidak pernah ada.

[1314] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 2834; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 425; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 342.

Jangka waktu pengajuan dan penyaksian *at-taqaddum*

Pengajuan *at-taqaddum* dan penyaksiannya tidak sah kecuali setelah bangunan yang ada dalam kondisi miring dan sebelum runtuh. Karena jika belum miring, berarti tidak ada unsur pelanggaran di dalamnya, sedangkan jika sudah runtuh, tidak ada gunanya mengajukan *at-taqaddum*. Sebagaimana pula, pemilik bangunan tersebut tidak bisa dituntut pertanggungjawabannya kecuali jika keruntuhan tembok bangunannya itu terjadi setelah berlalunya jangka waktu yang memungkinkan bagi dirinya untuk melakukan pembongkaran tembok bangunannya itu.

Kewajiban pertanggungjawaban muncul karena tindakan tidak melakukan pembongkaran yang hukumnya sudah berstatus wajib, sementara status wajibnya pembongkaran itu tidak bisa muncul tanpa ada unsur kemampuan dan kesanggupan. Sehingga jika runtuhnya tembok tersebut terjadi dalam jangka waktu yang belum memungkinkan bagi si pemilik bangunan untuk melakukan pembongkaran, berarti ia tidak bisa dituntut pertanggungjawabannya. Oleh karena itu, ketika ia sedang baru dalam proses mencari seseorang yang bisa ia pekerjakan untuk membongkar tembok tersebut, lalu tembok itu pun sudah lebih dulu runtuh dan menimpa sesuatu, maka ia tidak bisa dituntut pertanggungjawabannya, karena ia tidak melakukan keteledoran dan kecerobohan di dalamnya, sehingga ia tidak bisa dianggap telah melakukan pelanggaran.

Permintaan penangguhan atau pembebasan setelah adanya penyaksian pengajuan *at-Taqaddum*

Apabila tembok tersebut miring ke arah rumah seseorang, lalu si pemilik rumah atau orang yang menempatinya mengajukan *at-taqaddum* kepada si pemilik tembok tersebut dan mempersaksikannya, kemudian si pemilik tembok meminta kepadanya penangguhan atau pembebasan dari tuntutan pertanggungjawaban terhadap kecelakaan yang terjadi akibat runtuhnya tembok itu, lalu ia pun mengabulkan permintaan penangguhan atau pembebasan itu. Itu adalah sah, karena seseorang yang memiliki hak khusus, maka ia juga memiliki hak untuk melepaskan hak khususnya itu.

Adapun jika tembok itu miring ke arah jalan, lalu ada salah seorang pemilik hak guna jalan yang mengajukan *at-taqaddum* atau mempersaksikannya, atau hakim mengabulkan penangguhan atau pembebasan yang diajukan oleh si pemilik tembok tersebut, maka pemberian penangguhan atau pembebasan itu tidak sah dan si pemilik tembok tetap tidak bisa terbebas dari pertanggungjawaban. Di sini hak yang ada adalah hak umum (publik), sementara tidak ada seorang pun yang memiliki hak untuk melepas hak umum tersebut, juga bahwa pen-*tasharuf*-an hakim yang menyangkut hak umum hanya bisa terlaksana dan berlaku efektif pada suatu pen-*tasharuf*-an yang memberikan kemanfaatan dan kemashlahatan publik, bukan yang merugikannya.[1315]

Pen-*tasharuf*-an yang dilakukan terhadap bangunan yang bersangkutan setelah adanya penyaksian pengajuan *at-taqaddum*

Apabila pemilik tembok atau bangunan tersebut melakukan pen*tasharuf*an terhadap tembok atau bangunan miliknya itu dengan menjualnya atau yang lainnya seperti menghibahkannya misalnya dan pen-*tasharuf*-an itu dilakukan setelah adanya penyaksian pengajuan *at-taqaddum*, lalu tembok itu ternyata runtuh setelah si pembeli melakukan *al-qabdhu* (serah terima) terhadap tembok atau ba-

[1315] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 425.

ngunan itu atau setelah dilakukannya proses pemilikan dengan ijab qabul namun belum sampai terjadi *al-qabdhu*. Keruntuhan itu terjadi dalam waktu yang tidak memungkinkan untuk melakukan pembongkaran, maka si pemilik asli tembok atau bangunan tersebut tidak terkena tuntutan pertanggungjawaban terhadap hal-hal yang rusak atau binasa karena tertimpa runtuhan tembok tersebut, karena kekuasaannya atas tembok itu telah hilang dengan adanya penjualan dan yang sejenisnya tersebut.

Sehingga hukum penyaksian pengajuan *at-taqaddum* yang telah dilakukan itu pun gugur dan tidak berlaku. Bahkan sekalipun seandainya tembok atau bangunan yang telah dijual itu dikembalikan kepada si penjualnya (pemilik aslinya) lagi berdasarkan keputusan pengadilan atau yang lainnya atau berdasarkan khiyar syarat atau khiyar *ru`yah* untuk si pembeli, maka si pemilik asli itu tetap tidak bisa dikenai tuntutan pertanggungjawaban, kecuali jika setelah terjadinya pengembalian itu, pengajuan *at-taqaddum* dilakukan lagi. Adapun jika khiyar tersebut adalah untuk si penjual lalu ia pun membatalkan penjualannya itu, kemudian tembok itu runtuh dan menimpa sesuatu, maka ia terkena tuntutan pertanggungjawaban, karena khiyar penjual tidak sampai menghilangkan kewenangannya untuk melakukan perenovasian, begitu juga khiyar itu tidak bisa menghapus dan membatalkan penyaksian pengajuan *at-taqaddum* yang telah dilakukan.

Apabila tembok itu runtuh sebelum dijual dan setelah pemiliknya bisa dianggap telah melakukan keteledoran dan kecerobohan, maka ia terkena tuntutan pertanggungjawaban. Kondisi gila dan murtad statusnya sama seperti tindakan pen-*tasharuf*-an terhadap bangunan tersebut. Karena itu, seandainya si pemilik tembok itu mengalami gila total atau murtad dan bergabung ke *daarul harb*, kemudian ia sembuh dari gilanya itu atau kembali masuk Islam dan bangunan itu pun dikembalikan lagi kepadanya, maka ia tidak terkena tuntutan pertanggungjawaban terhadap kecelakaan yang diakibatkan oleh keruntuhan tembok bangunnya itu, kecuali jika setelah itu dilakukan penyaksian pengajuan *at-taqaddum* baru lagi.[1316]

PASAL KELIMA
BERBAGAI BENTUK MEKANISME PEMBUKTIAN TINDAK KEJAHATAN

Pasal kelima ini terdiri dari dua sub tema seperti berikut,

1. Pandangan umum tentang bentuk-bentuk mekanisme pembuktian.
2. Sebuah mekanisme khusus pembuktian tindak pidana pembunuhan, yaitu *al-qasaamah*.

I. UMUM TENTANG BENTUK-BENTUK MEKANISME PEMBUKTIAN

Pada pembahasan seputar hukuman *hadd*, kita bisa melihat bahwa fuqaha secara ringkas membahas tentang bentuk-bentuk mekanisme pembuktian tindak kriminal dengan ancaman hukuman *hadd* berupa kesaksian, pengakuan dan lain sebagainya. Karena hukuman *hadd* memiliki sisi krusial khusus yang menuntut penjatuhan hukuman *hadd* harus berdasarkan pada pembuktian kebenaran tindak pidana yang diperkarakan dengan pembuktian yang benar-benar kuat, valid, akurat dan pasti atau meyakinkan. Hal itu di samping adanya sejumlah kajian tersendiri dalam setiap kitab fiqih seputar bentuk-bentuk mekanisme pembuktian.

[1316] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 425; Al-Mughnii, juz 7, hlm. 829.

Begitu pula halnya dengan tindak pidana, juga menuntut adanya kajian tentang mekanisme yang digunakan dalam pembuktiannya, supaya bisa mempermudah bagi hakim untuk mengeluarkan keputusan hukum terhadapnya, juga memberikan rambu-rambu kepadanya tentang keharusan untuk melakukan pemastian kebenaran terjadinya tindak pidana dengan ancaman hukuman fisik seperti qishas, atau *ta'zir*, atau hukuman denda seperti diyat atau *ursy*.

Oleh karena itu, di sini kami akan memberikan konsep atau pandangan umum tentang bentuk-bentuk mekanisme pembuktian seperti pengakuan, kesaksian, indikator, dan sikap tidak bersedia untuk bersumpah, untuk memberikan gambaran tentang seberapa jauh tingkat kelayakan salah satu dari mekanisme-mekanisme tersebut untuk digunakan sebagai pembuktian dan penetapan terjadinya tindak pidana, baik menurut pendapat jumhur fuqaha maupun menurut pendapat sebagian fuqaha. Sedangkan pembahasan yang bersifat terperinci, kami akan kupas dalam sub-sub kajian tersendiri dalam kitab ini atau di kitab yang lain.

Perlu digarisbawahi di sini bahwa ulama telah bersepakat bolehnya menggunakan mekanisme pembuktian berupa pengakuan atau kesaksian dua orang laki-laki untuk melakukan penetapan dan pembuktian tindak pidana dengan ancaman qishas pada kasus pembunuhan dan penganiayaan fisik sengaja.

Pengakuan

Pengakuan atau *iqraar* menurut istilah Arabnya adalah, seseorang yang memberikan pernyataan dan pemberitahuan tentang tetap dan positifnya keberadaan suatu hak orang lain atas dirinya.[1317] Pengakuan adalah sebuah bentuk bukti yang efek hukumnya hanya terbatas untuk orang yang memberikan pengakuan saja, tidak bisa merembet ke orang lain, karena seseorang tidak memiliki kewenangan untuk memberikan pengakuan atas nama orang lain. Oleh karena itu, efek hukum pengakuan hanya terbatas terhadap orang yang mengaku saja dan hukumnya ditetapkan sesuai dengan pengakuan yang diberikan, karena tidak ada suatu kecurigaan adanya motif terselubung di balik tindakan seseorang yang memberikan suatu pengakuan yang merugikan dirinya sendiri.

Tidak ada perselisihan lagi seputar bolehnya menggunakan pengakuan sebagai landasan dalam berbagai permasalahan ibadah, muamalat, *ahwaal syakhshiyyah*, kriminal atau tindak pidana dan kejahatan dengan ancaman hukuman *hadd*. Umat Islam telah berijma akan keabsahan pengakuan secara mutlak dan keabsahannya sebagai *hujjah* (bukti) yang bisa diberlakukan di berbagai zaman selama pengakuan itu memang sah dan memenuhi syarat.

Ulama telah bersepakat atas keabsahan pengakuan akan adanya suatu hak yang dilakukan oleh orang yang berstatus merdeka, baligh, berakal, atas kemauan sendiri (tidak dalam keadaan dipaksa) dan tidak ada kecurigaan adanya motif-motif terselubung di balik pengakuannya itu.[1318]

Untuk pengakuan telah melakukan tindak kriminal atau pidana dengan ancaman hukuman *hadd* atau qishas atau *ta'zir*, disyaratkan pengakuan itu harus jelas, rinci, dan pasti apakah tindak kriminal atau pidana itu adalah sengaja, tersalah ataukah mirip sengaja. Oleh karena itu, suatu pengakuan tidak sah jika dalam bentuk yang masih global dan kabur, tidak

---

1317 Ad-Durrul Mukhtaar, juz 4, hlm. 467.

1318 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 222; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 6, hlm. 281; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 5, hlm. 3; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 397 dan halaman berikutnya; Al-Mughnii, juz 5, hlm. 138; Mughnil Muhtaaj, juz 2, hlm. 238; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 343.

jelas dan tidak pasti, atau mengandung unsur syubhat, supaya bentuk hukuman yang akan dijatuhkan bisa diidentifikasikan dan dipastikan. Karena apabila pembunuhan itu dilakukan dalam rangka melakukan pembelaan diri demi mempertahankan keselamatan jiwa atau harta, atau pembunuhan itu terjadi karena ia menggunakan suatu hak, atau sebagai pelaksanaan qishas, maka tidak ada hukuman apa-apa di dalamnya.

Suatu pengakuan seseorang tidak sah apabila ada suatu kecurigaan adanya motif-motif terselubung di balik pengakuannya itu seperti untuk menarik simpati seorang teman misalnya atau lain sebagainya. Karena dengan adanya kecurigaan itu, posisi dominan sisi kejujuran dan kebenaran atas sisi kebohongan dan tidak kejujuran dalam pengakuannya itu menjadi terganggu dan tidak valid lagi.

Pengakuan orang yang tidak berakal juga tidak sah, seperti pengakuan orang gila dan anak kecil yang belum mumayyiz. Sedangkan pengakuan anak kecil yang sudah mumayyiz, jika itu menyangkut masalah utang dan barang kontan (harta yang sudah berwujud konkret, tidak dalam bentuk tanggungan utang), maka menurut ulama Hanafiah berbeda dengan pendapat para imam yang lain. Pengakuan itu sah, karena utang dan barang kontan termasuk hal-hal yang tidak bisa terelakkan dalam bisnis perniagaan.

Pengakuan orang yang dipaksa atau pengakuan seorang tersangka yang dipukuli dan disiksa supaya mau mengaku adalah tidak sah, baik itu pengakuan menyangkut masalah harta benda maupun masalah tindak pidana dengan ancaman hukuman *hadd* atau qishas, sehingga pengakuan itu pun batal dan tidak memiliki konsekuensi hukum apa-apa. Hanya saja, ulama Malikiah mengatakan, pengakuan orang yang dipaksa statusnya adalah tidak berlaku mengikat, dalam arti apabila unsur pemaksaan yang ada telah hilang, maka ia di minta memilih antara meluluskan pengakuannya itu atau menghapus dan membatalkannya.[1319]

Pengakuan orang yang sedang kehilangan kesadaran akal karena tidur, pingsan atau karena obat adalah tidak sah. Adapun orang mabuk yang kemabukannya itu adalah bersifat melanggar (yaitu mengkonsumsi barang yang memabukkan dengan sengaja),[1320] maka pengakuannya menyangkut berbagai pen-*tasharuf*-annya dan tindak kriminalnya adalah sah menurut ulama Syafi'iyah.

Sedangkan menurut ulama Hanafiyah pengakuannya itu sah jika menyangkut masalah harta benda, *ahwaal syakhshiyyah*, pembunuhan, kejahatan fisik dan kejahatan terhadap janin, karena semua itu adalah hak-hak pribadi Adami, sedangkan pengakuannya menyangkut kejahatan dengan ancaman hukuman *hadd* yang murni sebagai hak Allah swt. (hak publik) seperti zina dan pencurian, maka tidak sah, karena adanya unsur syubhat, sementara hukuman *hadd* tidak dijatuhkan karena adanya syubhat. Akan tetapi, ia tetap dikenai denda atas barang yang ia curi meskipun ia tidak dihukum *hadd*.

Sementara itu, menurut ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah, pengakuan orang yang mabuk menyangkut suatu hak, tindak kriminal atau lain sebagainya adalah tidak sah, karena ia tidak berakal.

[1319] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 189 dan halaman berikutnya; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 7, hlm. 265; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 5, hlm. 182; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 89; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 397; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 196; Haasyiyah Al-Bajuri 'ala Syarh Ibnil Qasim li MatniAbi Syuja', juz 2, hlm. 4.

[1320] Ad-Durrul Mukhtaar, juz 4, hlm. 489; Raddul Mukhtaar wa Ad-Durrul Mukhtaar, juz 3, hlm. 180 dan halaman berikutnya; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 397; Al-Mughnii, juz 5, hlm. 138; Haasyiyah Al-Bajuri 'ala Syarh Ibnil Qasim li MatniAbi Syuja', juz 2, hlm. 4.

Fuqaha sepakat[1321] bahwa seseorang boleh menganulir dan mencabut kembali pengakuannya jika memang pengakuannya itu menyangkut hak-hak Allah SWT. seperti pengakuan murtad, pengakuan telah melakukan zina, menenggak minuman keras, pencurian dan pembegalan, demi untuk menggugurkan hukuman *hadd* bukan untuk menggugurkan denda ganti rugi, karena hukuman *hadd* untuk tindakan-tindakan seperti itu bisa tidak dijatuhkan ketika di dalamnya ditemukan unsur syubhat.

Adapun jika pengakuan itu menyangkut hak Adami, seperti pengakuan telah melakukan tindak pidana pembunuhan, kekerasan fisik berupa pelukaan atau pemotongan anggota tubuh *al-athraaf*, atau tindak pidana yang mengakibatkan terjadi keguguran janin, maka ia tidak bisa menarik kembali dan menganulir pengakuannya itu, karena masalahnya terkait dengan 'hak-hak pribadi manusia, meskipun hukuman qishas adalah tidak bisa dijatuhkan ketika di dalamnya ditemukan unsur syubhat. Karena, menurut prinsip asal, tidak boleh membatalkan dan mencabut kembali perkataan seorang mukallaf tanpa ada motif yang menghendaki dan menuntut pencabutan dan pembatalan tersebut.

Suatu pengakuan cukup satu kali, tidak disyaratkan harus berbilang, kecuali jika itu adalah pengakuan telah melakukan perzinaan menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah, maka diminta harus sampai empat kali, sebagai bentuk antisipasi, kehati-hatian dan tidak gegabah dalam penegakan hukuman *hadd*, juga dalam rangka mencontoh pengakuan yang dilakukan oleh Ma'iz Ibnu Malik r.a di hadapan Rasulullah saw. sebanyak empat kali.

Kesaksian

Sebagian besar mayoritas kasus persengketaan menyangkut masalah harta benda dan kasus-kasus tindak kriminal tertetapkan berdasarkan kesaksian.

Kesaksian adalah suatu informasi yang benar dan jujur yang disampaikan untuk pembuktian dan penetapan adanya suatu hak dengan menggunakan kata-kata kesaksian di majelis persidangan.[1322] Tidak ada perselisihan lagi di kalangan ulama mengenai bolehnya menggunakan kesaksian dalam proses pembuktian, karena adanya nash-nash Al-Qur`an dan hadits yang menunjukkan pensyariatan kesaksian dan pengambilan keputusan hukum dengan berdasarkan kesaksian.[1323]

Jumlah saksi adalah dua orang saksi kecuali dalam kasus perzinaan, jumlahnya harus empat orang saksi. Hal ini berdasarkan ayat,

"Mengapa mereka (yang menuduh itu) tidak mendatangkan empat orang saksi atas berita bohong itu? Olah karena mereka tidak mendatangkan saksi-saksi maka mereka itulah pada sisi Allah orang-orang yang dusta." **(An-Nuur: 13).**

Menurut ulama Hanafiyah,[1324] kesaksian orang perempuan bersama dengan kesaksian orang laki-laki bisa diterima dalam kasus perkara harta benda dan *ahwaal syakhshiyyah* (nikah, talak dan hal-hal yang terkait dengannya). Sedangkan menurut ulama Malikiyah, ulama

---

[1321] Fathul Qadiir, juz 4, hlm. 120; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 430; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 318; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 150; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 197; Tuhfatuth Thullaab Syarh Tanqiih Al-Lubaab karya Zakariya Al-Anshari, hlm. 180.

[1322] Fathul Qadiir, juz 6, hlm. 2; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 4, hlm. 385; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 164; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 426.

[1323] Lihat pembahasan tentang kesaksian.

[1324] Fathul Qadiir, juz 6, hlm. 7; Al-Badaa`i', juz 6, hlm. 277; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 4, hlm. 55 dan halaman berikutnya; Al-Hidaayah, juz 3, hlm. 93, cet. Al-Khairiyyah.

Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah,[1325] kesaksian orang perempuan bersama dengan kesaksian orang laki-laki tidak bisa diterima kecuali dalam perkara harta benda, konsekuensi-konsekuensinya dan akad-akadnya.

Menurut keempat madzhab, kesaksian orang perempuan bersama dengan kesaksian orang laki-laki tidak bisa diterima dalam kasus kriminal dan tindak pidana, akan tetapi saksinya harus dua orang saksi laki-laki, karena masalah-masalah seperti itu sangat krusial dan beresiko tinggi, pembuktiannya harus benar-benar kuat dan valid, juga sebagai bentuk usaha mempersempit mekanisme dan jalur-jalur pembuktiannya serta sebagai usaha untuk sebisa mungkin menghindari penjatuhan hukuman *hadd*. Juga, karena kesaksian orang perempuan sebagai ganti kesaksian orang laki-laki, di dalamnya berarti terdapat unsur syubhat berupa status sebagai cadangan pengganti, karena posisinya yang menggantikan posisi kesaksian orang laki-laki.

Oleh karena itu, kesaksian orang perempuan tidak bisa diterima dalam kasus-kasus hukum yang bisa tertolak dengan adanya unsur syubhat. Az-Zuhri mengatakan, "Sunah yang berlaku dari Rasulullah saw. dan dua khalifah sesudahnya adalah bahwa kesaksian orang perempuan tidak boleh dalam kasus-kasus dengan ancaman hukuman *hadd*."[1326] Ali ibnu Abi Thalib r.a berkata, "Kesaksian orang perempuan tidak boleh dalam kasus-kasus *hadd* dan darah."[1327]

Karena di sana terdapat sejumlah perbedaan pendapat fiqih mengenai macam-macam kesaksian dalam kasus tindak pidana, kami akan menambahkan sejumlah penjelasan seperti berikut,

1. Kasus kriminal dengan ancaman hukuman qishas mati (kriminal pembunuhan) dan qishas fisik (tindak kekerasan fisik)

Menurut para imam madzhab empat, kasus kriminal pembunuhan dan penganiayaan atau kekerasan fisik tidak bisa diputuskan kecuali dengan kesaksian dua orang saksi laki-laki yang adil, tidak bisa diputuskan berdasarkan kesaksian satu orang laki-laki dan dua orang perempuan, atau kesaksian satu orang laki-laki dan sumpahnya pelapor (korban),[1328] juga tidak bisa diputuskan dengan berdasarkan kesaksian atas kesaksian,[1329] dan tidak pula dengan berdasarkan surat seorang hakim kepada hakim lain.[1330] Karena tindak kriminal ini ancamannya adalah hukuman qishas, dan qishas adalah sebuah hukuman yang sangat serius, karena itu harus sangat hati-hati guna mengantisipasi untuk menghindarinya dengan mensyaratkan harus dibuktikan dengan berdasarkan kesaksian dua orang saksi laki-laki yang adil.

Hanya saja, ulama Malikiyah[1331]sebagai bentuk *istihsaan* memperbolehkan penetapan dan pembuktian kasus kriminal kekerasan fisik sengaja atau tersalah dengan berdasarkan

---

[1325] Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 454; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 118; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 333; Al-Mughni, juz 8, hlm. 97, dan juz 9, hlm. 149 dan halaman berikutnya; Ath-Thuruq Al-Hukmiyyah, hlm. 152 dan halaman berikutnya.

[1326] HR. Ibnu Abi Syaibah dalam Mushannaf-nya. Ia juga meriwayatkan dari asy-Sya'bi, an-Nakha'i, dan adh-Dhahhak, bahwa mereka mengatakan, "Kesaksian orang perempuan tidak boleh dalam masalah hadd." Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 79.

[1327] HR. Abdurrazzaq dalam Mushannafnya. Lihat, Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 79.

[1328] Al-Mabsuuth karya As-Sarakhsi, juz 17, hlm. 30; Al-Badaa'i', juz 6, hlm. 225; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 256; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 164; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 118, 443, 482; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 301, 334; Al-Mughni, juz 9, hlm. 151, 252, dan juz 8, hlm. 97.

[1329] Fathul Qadiir, juz 6, hlm. 20; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 198; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 334; Al-Mughni, juz 9, hlm. 158.

[1330] Tabyiinul Haqaa'iq, juz 4, hlm. 241; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 159; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 458; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 452; Al-Mughni, juz 9, hlm. 90.

[1331] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 187 dan halaman berikutnya.

kesaksian satu orang saksi laki-laki dan sumpahnya korban. Sebagaimana pula, mereka juga memperbolehkan penetapan dan pembuktian kasus kriminal kekerasan fisik sengaja dengan berdasarkan kesaksian satu orang saksi laki-laki yang adil dan dua saksi perempuan, atau dengan berdasarkan kesaksian satu orang saksi laki-laki yang adil dan sumpahnya korban, atau dengan berdasarkan kesaksian dua orang saksi perempuan dan sumpahnya korban. Ini adalah salah satu dari empat bentuk *mustahsanaat*, karena kasus kriminal ini (kekerasan fisik sengaja) tidak menyangkut harta dan tidak berujung kepada harta.

2. Tindak pidana dengan ancaman hukuman *ta'zir* fisik seperti didera, dipenjara, dan lain sebagainya

Ulama Hanafiyah[1332] berpandangan bahwa unsur hak Adami dalam hukuman *ta'zir* lebih dominan, karena itu, menurut mereka kasus kejahatan dengan ancaman hukuman *ta'zir* bisa dibuktikan dan ditetapkan dengan berdasarkan bentuk-bentuk pembuktian yang bisa digunakan dalam memutuskan kasus-kasus yang menyangkut hak Adami lainnya. Bentuk pembuktian tersebut yaitu pengakuan, *bayyinah* (saksi), sikap tidak bersedia untuk bersumpah (*nukuul*),[1333] sepengetahuan hakim sendiri (maksudnya, hakim mengetahui kebenaran kejadiannya dan ia memutuskan kasusnya berdasarkan pengetahuannya itu), kesaksian orang perempuan bersama dengan kesaksian orang laki-laki, kesaksian atas kesaksian, dan surat seorang hakim kepada hakim yang lain.

Sementara itu, ulama Malikiyah juga memperbolehkan penetapan dan pembuktian kasus kriminal dengan ancaman hukuman *ta'zir* berdasarkan kesaksian satu orang saksi laki-laki dan sumpahnya korban. Sebagian ulama Malikiyah ada yang memperbolehkan penetapan dan pembuktian beberapa bentuk kasus kriminal dengan ancaman hukuman *ta'zir* berdasarkan kesaksian satu orang saksi laki-laki saja tanpa ditambah dengan sumpahnya korban.[1334] Imam Malik menerima kesaksian anak kecil dalam kasus kejahatan fisik pelukaan (*jiraah*) yang terjadi di antara sesama anak kecil,[1335] sebagai bentuk implementasi prinsip *al-mashaalih al-mursalah* atau berdasarkan ijma ulama Madinah.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah[1336] berpandangan bahwa pembuktian tindak pidana dengan ancaman hukuman *ta'zir* adalah seperti pembuktian tindak pidana dengan ancaman hukuman qishas, yaitu hanya bisa dibuktikan dan diputuskan dengan berdasarkan kesaksian dua orang saksi laki-laki adil. Karena hukuman fisik adalah hukuman yang serius, maka oleh karena itu, harus sangat berhati-hati semaksimal mungkin dalam memutuskannya, karena uitu tidak bisa ditetapkan berdasarkan pembuktian yang digunakan dalam menetapkan dan memutuskan perkara harta benda yaitu kesaksian satu orang laki-laki dan dua orang perempuan atau kesaksian satu orang laki-laki dan sumpah korban.

3. Tindak pidana dengan ancaman hukuman *ta'zir* berupa harta seperti diyat dan denda ganti rugi

Menurut madzhab empat[1337], tindak pidana dengan ancaman hukuman *ta'zir* berupa harta

---

[1332] Ad-Durrul Mukhtaar wa Haasyiyatuhu, juz 3, hlm. 204 dan halaman berikutnya; Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 65.
[1333] Sikap pelaku (terdakwa) yang tidak bersedia untuk bersumpah hanya sekedar sebagai indikator yang memperkuat posisi korban.
[1334] Tabshiratul Hukkaam, juz 1, hlm. 260 dan halaman berikutnya.
[1335] Al-I'tishaam karya Asy-Syathibi, juz 2, hlm. 115 dan halaman berikutnya; Al-Wasiith fi Ushuul Al-Fiqh karya Prof. Dr. Wahbah az-Zuhaili, hlm. 364, cet. III.
[1336] Ibid
[1337] Ibid

bisa diputuskan dan ditetapkan dengan berdasarkan pembuktian yang digunakan dalam pemutusan dan penetapan hak-hak yang menyangkut harta benda, seperti kesaksian dua orang laki-laki atau kesaksian satu orang laki-laki dan dua orang perempuan, karena vonis yang diinginkan adalah denda berupa harta. Selain ulama Hanafiyah juga memperolehkan tindak pidana ini diputuskan dengan berdasarkan pembuktian berupa saksi satu orang laki-laki dan sumpahnya korban.

Ulama Malikiyah menambahkan, tindak pidana ini juga bisa diputuskan dengan berdasarkan pembuktian berupa kesaksian dua orang perempuan dan sumpahnya korban. Sementara itu, ulama Hanafiyah secara mutlak tidak menerima prinsip pembuktian berupa kesaksian satu orang laki-laki dan sumpahnya korban atau kesaksian dua orang perempuan dan sumpahnya korban. Hal ini berdasarkan nash Al-Qur`an yang hanya menyebutkan dua bentuk kesaksian dalam ayat,

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya." **(al-Baqarah: 282)**

Barangsiapa yang menambahkan bentuk kesaksian yang lain, berarti ia telah menambahkan sesuatu di luar nash, sementara menambahkan sesuatu di luar nash sama saja seperti menasakh nash tersebut. Sementara menasakh suatu nash tidak bisa dilakukan kecuali dengan nash yang serupa.

Qariinah (indikator, praduga)

Qariinah atau indikator adalah setiap tanda atau petunjuk yang nampak yang membarengi sesuatu yang tersembunyi yang bisa menunjukkan keberadaan sesuatu yang tersembunyi tersebut. Dari sini bisa dipahami bahwa *qariinah* harus memenuhi dua unsur,

1. Adanya perkara yang nampak dan wajar yang secara dasar layak untuk dijadikan pegangan.
2. Ditemukan adanya korelasi yang menghubungkan antara perkara yang nampak dan perkara yang tersembunyi.

Menurut jumhur fuqaha, *qariinah* tidak bisa digunakan sebagai dasar dalam pengambilan keputusan hukum menyangkut tindak pidana dengan ancaman hukuman *hadd*, karena hukuman *hadd* dihindari penjatuhannya ketika ditemukan unsur syubhat di dalamnya, begitu juga dalam tindak pidana dengan ancaman hukuman qishas, kecuali dalam masalah *al-qasaamah* sebagai langkah kehati-hatian dalam urusan darah dan penghilangan nyawa dengan berpegangan pada indikator berupa fakta keberadaan korban terbunuh di tempat para tertuduh menurut ulama yang tidak mensyaratkan adanya *qariinah al-lauts* (indikator berupa permusuhan yang nampak) atau dengan hanya berpegangan pada keberadaan *al-lauts* menurut ulama yang mensyaratkannya.

Qariinah bisa dijadikan sebagai dasar pembuktian untuk penetapan hukum dalam koridor masalah muamalat (transaksi) bisnis dan *ahwaal syakhshiyyah* ketika tidak ditemukan adanya *bayyinah* (saksi) untuk membuktikan keberadaan hak-hak yang muncul dari muamalah atau *ahwaal syakhshiyyah*. Akan tetapi, di sini juga bisa diterima pembuktian sebaliknya dengan berdasarkan petunjuk dan bukti-bukti lain.

Sebagian fuqaha seperti Ibnu Farhun salah satu ulama Malikiah dan Ibnul Qayyim salah satu ulama Hanabilah[1338] terkadang juga meng-

[1338] Tabhsiratul Hukkaam, juz 1, hlm. 312, Ath-Thuruq Al-Hukmiyyah fi As-Siyaasah Asy-Syar'iyyah, hlm. 97 dan berikutnya, 214 dan berikutnya.

gunakan *qariinah* sebagai alat bukti dalam menetapkan suatu hukum dengan tetap disertai dengan sejumlah catatan tertentu yang bersifat protektif, sekalipun itu dalam koridor kasus pidana dengan ancaman hukuman *hadd*. Hal ini menjadi madzhab Malikiah dan Hanabilah, seperti pembuktian tindak pidana zina dengan berdasarkan *qariinah* kehamilan, pembuktian tindak pidana menenggak minuman keras dengan *qariinah* bau minuman keras yang muncul dari mulut tertuduh, pembuktian tindak pidana pencurian dengan *qariinah* keberadaan barang curian yang ada di genggaman tertuduh, mengembalikan barang curian atau titipan atau barang temuan kepada seseorang yang bisa menyebutkan sifat dan kriteria khusus barang tersebut, dan masih banyak yang lainnya dalam pembuktian dan penetapan hak, kepemilikan, kelayakan dan kompetensi (*al-Ahliyyah*), serta status kelahiran anak.

Ulama Hanafiyah[1339] menganggap *qariinah qath'iyyah* (indikator yang pasti) sebagai *bayyinah* (bukti) final yang cukup untuk dijadikan sebagai dasar keputusan hukum, seperti ada seseorang terlihat gugup dan ketakutan dalam keadaan berlumuran darah sambil memegang sebilah pisau yang berlumuran darah sementara di sampingnya terdapat orang yang tergeletak bermandikan darah, maka ia dianggap sebagai pelaku yang membunuh orang yang tergeletak di sampingnya itu (Al-Majallah materi nomor 1741). Adapun *qariinah* yang tidak *qath'iyyah*, akan tetapi hanya baru mencapai tingkatan *zhanniyyah* (dugaan kuat) saja, seperti *qariinah 'urfiyyah* (yang bersifat biasanya), atau *qariinah* yang disimpulkan dari fakta dakwaan dan berbagai tindakan pihak lawan, karena itu hanya baru sebatas sebagai bukti awal yang memperkuat posisi dugaan salah satu pihak yang berperkara disertai dengan sumpahnya, ketika memang hakim meyakininya dan tidak ada bukti-bukti kuat lain yang menentangnya.[1340]

Sikap tidak bersedia untuk bersumpah

Sikap tidak bersedia untuk bersumpah atau *an-nukuul 'anil yamiin* menurut istilah Arabnya adalah, sikap terdakwa yang tidak bersedia untuk bersumpah ketika hakim memintanya untuk bersumpah. Hal ini tidak lebih hanya sebatas *qariinah* yang menunjukkan kebenaran pihak pendakwa dalam dakwaan dan tuduhannya terhadap pihak terdakwa.

Menurut ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah,[1341] *an-nukuul 'anil yamiin* bisa dijadikan sebagai dasar untuk pengambilan putusan hukum, karena Rasulullah saw. menetapkan bahwa bersumpah adalah sebagai tugas pihak yang menjadi terdakwa saja seperti yang beliau jelaskan dalam hadits, *"Mengajukan bayyinah adalah tugas pihak pendakwa dan sumpah adalah tugas pihak terdakwa."*

Sikap *an-nukuul 'anil yamiin* menurut Imam Abu Hanifah bisa dijadikan sebagai dasar untuk pengambilan putusan vonis hukum qishas atas tindak pidana kekerasan fisik berupa pemotongan anggota tubuh *al-athraaf* ketika sengaja dan vonis hukum diyat ketika tersalah. Menurut Imam Abu Hanifah, sikap *an-nukuul 'anil yamiin* tidak bisa dijadikan sebagai dasar untuk pengambilan putusan vonis hukum qishas dalam kasus pidana kejahatan pembunuhan, apakah ancaman hukumannya adalah qishas maupun diyat, akan tetapi ter-

[1339] Al-Majallah mendefinisikan qariinah qath'iyyah seperti berikut, tanda dan petunjuk yang kekuatan, kevalidan, dan keakuratannya mencapai tingkatan yakin (materi nomor 1741).

[1340] Al-Madkhal Al-Fiqhi karya Mushthafa Az-Zarqa', pasal 536.

[1341] Takmilatu Fathil Qadiir, juz 6, hlm. 155 dan 158; Al-Mabsuuth karya As-Sarakhsi, juz 17, hlm. 35; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 4, hlm. 442; Al-Mughnii, juz 9, hlm. 235 dan halaman berikutnya; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 332 dan halaman berikutnya.

pidana dipenjara hingga ia mengaku atau bersumpah.

Sedangkan menurut ulama Hanabilah dan kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), sikap *an-nukuul 'anil yamiin* tidak bisa dijadikan sebagai dasar untuk pengambilan putusan vonis hukum qishas pembunuhan atau qishas tindak kekerasan pemotongan anggota tubuh *al-athraaf.*

Sebagaimana pula, berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiah dan ulama Hanabilah, sikap *an-nukuul 'anil yamiin* tidak bisa dijadikan sebagai dasar untuk pengambilan putusan vonis hukum *hadd* yang murni sebagai hak Allah swt. seperti *hadd* zina, pencurian dan menenggak minuman keras, karena *an-nukuul 'anil yamiin* mengandung unsur syubhat, sementara penjatuhan hukuman *hadd* dihindari jika di dalamnya masih terdapat unsur syubhat.

Adapun dalam pengambilan putusan vonis hukum *ta'zir,* menurut ulama Hanafiyah bisa dilakukan dengan berdasarkan sikap *an-nukuul 'anil yamiin* sebagaimana yang bisa diketahui dari penjelasan di atas. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, sikap *an-nukuul 'anil yamiin* tidak bisa dijadikan sebagai dasar untuk pengambilan putusan vonis hukum *ta'zir* berdasarkan zahir pentarjihan di antara dua versi riwayat dari Imam Ahmad, karena ia berpandangan bahwa sumpah hanya bisa diberlakukan dalam kasus sengketa harta benda dan barang perniagaan.[1342]

Sementara itu, ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah[1343] tidak menggunakan sikap *an-nukuul 'anil yamiin* sebagai dasar pengambilan keputusan vonis hukum, akan tetapi mereka hanya menggunakan sumpah yang dikembalikan kepada pihak pendakwa (*al-Yamiin al-Marduudah 'alaa al-Mudda'ii,* jika pihak terdakwa tidak bersedia untuk bersumpah ketika hakim memintanya untuk bersumpah, maka ganti pihak pendakwa yang diminta untuk bersumpah).

Menurut ulama Malikiyah, sumpah yang dikembalikan kepada pihak pendakwa hanya bisa dijadikan dasar pengambilan putusan vonis hukum menyangkut sengketa harta benda dan sesuatu yang akan berujung pada harta benda seperti *khiyaar* dan tempo pembayaran tidak secara tunai, tidak bisa dijadikan dasar pengambilan putusan vonis hukum qishas, *hadd* dan *ta'zir.*

Adapun menurut ulama Syafi'iyah, *al-Yamiin al-Marduudah 'alaa al-Mudda'ii* bisa dijadikan dasar pengambilan putusan vonis hukum penetapan hak dan *ta'zir,* namun tidak bisa dijadikan dasar pengambilan putusan vonis hukum dalam kasus tindak pidana yang menyangkut darah dan *hadd,* karena itu, *al-Yamiin al-Marduudah 'alaa al-Mudda'ii* tidak bisa dijadikan sebagai dasar pengambilan putusan vonis hukum qishas dan tidak pula *hadd.*

II. *AL-QASAAMAH,* SEBUAH MEKANISME KHUSUS PEMBUKTIAN TINDAK PIDANA PEMBUNUHAN

Ada delapan subtopik yang akan dibahas di sini, yaitu pengertian *al-qasaamah,* pensyariatannya, berbagai pandangan fuqaha seputar pensyariatan *al-qasaamah,* objek *al-qasaamah* (tindak pidana apa yang boleh dibuktikan dengan menggunakan mekanisme *al-qasaamah*) dan kapan *al-qasaamah* itu bisa diberlakukan di dalamnya, syarat-syarat *al-qasaamah,* tata cara dan mekanismenya, siapa yang terkena kewajiban *al-qasaamah,* dan yang terakhir adalah hukum atau implikasi *al-qasaamah.*

[1342] Al-Mughnii, juz 8, hlm. 67, dan juz 9, hlm. 238; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 332.

[1343] Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 454; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 146 dan halaman berikutnya; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 118, 150; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 301, 318.

A. PENGERTIAN AL-QASAAMAH

Al-qasaamah secara bahasa adalah kata *mashdar* (infinitif) yang memiliki makna *al-qasam*, yakni sumpah (*yamiin*).

Sedangkan secara syara', *al-qasaamah* adalah sejumlah sumpah yang diucapkan menyangkut kasus pembunuhan, yaitu sebanyak lima puluh sumpah yang diucapkan oleh lima puluh orang laki-laki. Menurut ulama Hanafiyah,[1344] sumpah tersebut diucapkan oleh lima puluh penduduk di tempat korban terbunuh ditemukan yang kelima puluh orang itu dipilih oleh wali darah, dengan tujuan untuk menyangkal tuduhan tindak pembunuhan dari diri si terdakwa, dengan cara mengucapkan sumpah seperti berikut, "Demi Allah, saya tidak membunuhnya dan tidak mengetahui pelaku yang membunuhnya." Apabila mereka telah bersumpah, mereka terkena denda pembayaran diyat.

Sedangkan menurut jumhur selain ulama Hanafiyah,[1345] yang mengucapkan sumpah *al-qasaamah* adalah para wali korban untuk menetapkan dan mengukuhkan tuduhan tindak pembunuhan terhadap pelaku, seperti masing-masing dari para wali korban berkata, "Demi Allah Zat Yang tiada Tuhan selain Dia, sungguh si Fulan telah memukul korban lalu korban pun mati, atau, sungguh si Fulan benar-benar telah membunuhnya."

Apabila ada sebagian dari para wali korban yang tidak bersedia untuk mengucapkan sumpah, maka para wali korban yang lainnya yang menghandel sumpah yang seharusnya diucapkan oleh sebagian dari mereka yang tidak bersedia mengucapkannya itu supaya genap lima puluh dan bagian dari harta diyat yang seyogyanya menjadi hak sebagian wali korban yang tidak bersedia bersumpah itu diberikan kepada sebagian yang lainnya yang bersedia memegang sumpah tersebut.

Apabila tidak ada satu pun dari para wali korban yang bersedia untuk bersumpah, atau di sana tidak ditemukan *lauts* (indikasi yang menunjukkan kebenaran kejadian tindak pembunuhan, atau permusuhan yang nampak), maka ganti pihak wali tertuduh yang diminta untuk bersumpah sebanyak lima puluh sumpah (untuk menyangkal tuduhan yang ada). Dan jika ternyata si tertuduh tidak memiliki para wali (*'aaqilah*), maka dirinya sendiri (si tertuduh) yang diminta untuk bersumpah sebanyak lima puluh kali, dan setelah itu ia bebas.

Apabila para wali korban telah mengucapkan sumpah *al-qasaamah*, maka menurut ulama Malikiyah, vonis hukumnya adalah qishas jika pembunuhan yang terjadi adalah kasus pembunuhan sengaja, dan denda berupa diyat jika kasus pembunuhannya adalah tersalah. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah, vonis hukumnya adalah denda membayar diyat dalam semua bentuk kasus pembunuhan seperti yang akan kami jelaskan di bagian mendatang. Sementara itu, menurut ulama Hanabilah, vonis hukumnya adalah qishas jika tuduhannya adalah pembunuhan sengaja, sedangkan jika mirip sengaja atau tersalah, vonis hukumnya adalah membayar denda diyat.

Jika demikian, apakah *al-qasaamah* itu berarti bukti penyangkalan dakwaan ataukah bukti penetapan dan pengukuhan dakwaan?

Ulama Hanafiyah mengatakan, *al-qasaamah* adalah bukti untuk menyangkal dakwaan dan tuduhan dari pihak terdakwa. Sedangkan me-

---

[1344] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 286; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 442; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 169; Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab, juz 3, hlm. 172.

[1345] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 293; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 421; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 109, 114; Al-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 318; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 68; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 66 dan berikutnya, 76.

nurut jumhur, *al-qasaamah* adalah bukti bagi pihak pendakwa untuk menetapkan dan mengukuhkan dakwaan pembunuhan terhadap si pelaku ketika tidak ditemukan sarana-sarana pembuktian yang lain.

B. PENSYARIATAN AL-QASAAMAH, HIKMAH PENSYARIATANNYA DAN SEBAB KENAPA ADA KETENTUAN AL-QASAAMAH

Al-qasaamah adalah sebuah mekanisme pembuktian pembunuhan yang sudah dikenal pada masa jahiliah. Orang yang pertama kali menggunakan mekanisme *al-qasaamah* sebagai dasar untuk mengambil putusan hukum adalah Al-Walid ibnul Mughirah. Pensyaria'atan *al-qasaamah* tertetapkan berdasarkan Sunnah Rasulullah saw. yang dijelaskan dalam sejumlah hadits. Di antaranya adalah, sebuah hadits yang diriwayatkan oleh seorang laki-laki dari kaum Anshar,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَقَرَّ الْقَسَامَةَ عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ

"Bahwasannya Rasulullah mengukuhkan mekanisme al-qasaamah sebagaimana yang berlaku di zaman jahiliah."[1346]

Dalam sebuah hadits, Rasulullah saw. bersabda,

الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِيْنُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ إِلاَّ فِي الْقَسَامَةِ

"Mengemukakan bayyinah (saksi) adalah tugas pihak yang mengajukan tuduhan dan dakwaan, sedangkan sumpah adalah tugas pihak yang menyangkal tuduhan dan dakwaan, kecuali di dalam al-qasaamah."[1347]

Al-Jamaah meriwayatkan dari Sahl ibnu Abi Hatsmah r.a, ia berkata,

انْطَلَقَ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةُ بْنُ مَسْعُودٍ إِلَى خَيْبَرَ وَهُوَ يَوْمَئِذٍ صُلْحٌ فَتَفَرَّقَا لِحَوَائِجِهِمَا فَأَتَى مُحَيِّصَةُ عَلَى عَبْدِ اللهِ بْنِ سَهْلٍ وَهُوَ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ قَتِيلاً فَدَفَنَهُ ثُمَّ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَانْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ وَحُوَيِّصَةُ وَمُحَيِّصَةُ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَذَهَبَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ يَتَكَلَّمُ وَهُوَ أَحْدَثُ الْقَوْمِ سِنًّا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ كَبِّرْ كَبِّرْ وَهُوَ أَحْدَثُ الْقَوْمِ فَسَكَتَ فَتَكَلَّمَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَتَحْلِفُونَ بِخَمْسِيْنَ يَمِينًا مِنْكُمْ فَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ أَوْ قَاتِلِكُمْ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، كَيْفَ نَحْلِفُ وَلَمْ نَشْهَدْ وَلَمْ نَرَ؟ قَالَ تُبَرِّئُكُمْ يَهُودُ بِخَمْسِيْنَ يَمِينًا. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، كَيْفَ نَأْخُذُ أَيْمَانَ قَوْمٍ كُفَّارٍ؟ فَعَقَلَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ مِنْ عِنْدِهِ

"Abdullah Ibnu Sahl dan Muhayyishah Ibnu Mas'ud pergi ke Khaibar. Pada waktu itu sudah berlangsung perdamaian (antara kaum muslimin dengan kaum Yahudi penduduk Khaibar). Lalu keduanya berpisah untuk keperluan masing-masing. Kemudian Muhayyishah datang kepada Abdullah Ibnu Sahl dan mendapatinya dalam keadaan ia (Abdullah Ibnu Sahl r.a) terbunuh dan berlumuran darah. Lalu Muhayyishah pun menguburkannya. Setelah itu, ia pun

---

[1346] HR. Muslim, an-Nasa'i, dan Ahmad dari Abu Salamah Ibnu Abdirrahman r.a dan Sulaiman Ibnu Yasar r.a. Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 34.

[1347] HR. Ad-Daraquthni dari Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya. Lihat, Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 39.

kembali ke Madinah. Kemudian Abdurrahman Ibnu Sahl, Muhayyishah Ibnu Mas'ud dan Huwayyishah Ibnu Mas'ud datang menghadap Rasulullah. Lalu Abdurrahman Ibnu Sahl pun maju dan berbicara kepada Rasulullah. Lalu beliau berkata, 'Yang tua, yang tua! [1348]*' Sedangkan Abdurrahman waktu itu adalah orang yang paling muda di antara mereka. Lalu Abdurrahman pun diam. Lalu Muhayyishah dan Huwaishah-lah yang kemudian berbicara. Sesudah mendengar penuturan mereka, maka Rasulullah bersabda, 'Apakah kalian bersedia bersumpah dengan sumpah lima puluh orang di antara kalian? Jika bersedia, kalian berhak atas si pelaku pembunuhan saudara kalian.*[1349] *Mereka menjawab, 'Bagaimana kami bersumpah, sementara kami tidak menyaksikan dan tidak melihat kejadian dan kronologisnya?' Rasulullah bersabda, 'Kalau begitu, orang Yahudi (Khaibar) akan membebaskan kalian (dari bersumpah) dengan lima puluh sumpah dari mereka (maksudnya, jika begitu, kaum Yahudi Khaibar yang bersumpah bahwa mereka bukanlah pelaku pembunuhan itu. Jika orang-orang Yahudi itu berani bersumpah, persengketaan yang ada berakhir).' Mereka berkata, 'Bagaimana kami mengambil dan menerima sumpah orang-orang kafir?' Akhirnya Rasulullah sendiri yang membayarkan diyatnya.'"*[1350]

Dalam sebuah redaksi lain disebutkan,

أَتَحْلِفُونَ بِخَمْسِينَ يَمِينًا مِنْكُمْ فَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ

"Apakah kamu sekalian bersedia bersumpah dengan sumpah lima puluh orang dari kalian dan kalian memperoleh hak darah temanmu (maksudnya, maka pelakunya akan diqishas untuk kalian)?"

Hikmah dibalik pensyariatan *al-Qasaamah* adalah, bahwa *al-Qasaamah* disyariatkan untuk melindungi darah dan tidak membiarkannya teralirkan sia-sia, supaya tidak ada darah yang teralirkan secara sia-sia dalam Islam, dan supaya tidak ada seorang pelaku pembunuhan yang lepas dari jerat hukum. Ali ibnu Abi Thalib r.a. berkata kepada Umar ibnul Khaththab r.a. menyangkut kasus kematian seseorang akibat desak-desakan pada suatu hari jumat atau pada saat thawaf, "Wahai Amirul Mukminin, darah seorang Muslim tidak boleh teralirkan sia-sia. Jika anda mengetahui pelakunya, maka sudah jelas, namun jika tidak, maka bayarkanlah diyatnya dengan menggunakan harta yang diambil dari baitul mal."

Adapun kenapa 'ashabah atau *'aaqilah* pihak terdakwa pembunuhan dikenai sanksi kewajiban melakukan sumpah *al-qasaamah* dan memikul denda diyat menurut ulama Hanafiyah[1351] adalah dikarenakan adanya keteledoran mereka dalam menjaga dan melindungi keselamatan hidup si korban sebelum ia terbunuh di tempat korban ditemukan, juga karena mereka tidak memberikan pertolongan atau perlindungan kepada korban dari kejahatan si pelaku, sebagaimana yang berlaku dalam pembunuhan tersalah di mana *'aaqilah* pelaku juga harus menanggung pembayar diyat karena alasan dan sebab yang sama seperti itu. Seakan-

---

[1348] Maksudnya, hendaknya yang berbicara adalah yang lebih tua dari kamu).

[1349] Di sini terkandung dalil disyariatkan dan diberlakukannya al-qasaamah. Ini adalah pendapat mayoritas sahabat, tabi'in dan ulama dari Hijaz, Kufah, dan Syam. Hal ini sebagaimana yang diceritakan oleh Al-Qadhi 'Iyadh. Al-qasaamah merupakan salah satu hukum syariat yang bersifat pokok dan berdiri sendiri karena adanya dalil yang menunjukkannya. Sehingga dengan begitu, al-qasaamah posisinya membatasi keumuman dalil-dalil umum. Di dalam al-qasaamah juga terkandung unsur pemeliharaan terhadap darah dan sekaligus ancaman yang memberi efek jera bagi orang-orang yang melampaui batas.

[1350] Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 34. Maksudnya, Rasulullah saw. membayarkan diyat korban tersebut dengan menggunakan unta yang diambilkan dari unta sedekah, sebagaimana yang tercantum dalam redaksi riwayat Imam Ahmad.

[1351] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 290; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 172.

akan, mereka adalah polisi dan karena menjaga tempat mereka tinggal adalah menjadi kewajiban mereka dan karena kemanfaatan dan keuntungan dari kewenangan dan kekuasaan pen-*tasharuf*-an di tempat itu adalah kembali kepada mereka dan merekalah yang merasakan dan mendapatknya.

Oleh karena itu, mereka juga harus bertanggung jawab terhadap kejadian yang terjadi di tempat mereka tersebut, karena *al-kharaaj bidh dhamaan"* (hasil dan keuntungan adalah untuk pihak yang menanggung kerugian jika terjadi suatu kerugian) sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah saw.[1352]

Perlu digarisbawahi di sini, vonis hukum berupa kewajiban membayar diyat setelah dilakukannya *al-qasaamah* sejatinya bukanlah tujuan pokok dari *al-qasaamah*, akan tetapi tujuan sebenarnya dari *al-qasaamah* adalah untuk mengungkap sebuah kejadian tindak kriminal pembunuhan dan penegakan qishas ketika para pihak yang bersumpah menyadari akan serius dan krusialnya sumpah dan mereka merasa tidak berani untuk mengucapkan sumpah palsu, sehingga mereka pun mengakui kebenaran kejadian pembunuhan tersebut. Ketika mereka bersumpah, mereka terbebas dari qishas, dan selanjutnya mereka ganti menanggung kewajiban membayar diyat supaya darah korban tidak mengalir sia-sia.

Berdasarkan hal ini, sesungguhnya *al-qasaamah* tidak diberlakukan untuk menetapkan kewajiban diyat ketika mereka tidak bersedia untuk bersumpah. Akan tetapi, *al-qasaamah* diberlakukan untuk menolak dan menyangkal tuduhan pembunuhan, adapun kewajiban diyat yang harus mereka pikul itu karena keberadaan korban di antara mereka. Makna inilah yang diisyaratkan oleh Umar ibnul Khaththab r.a. ketika dikatakan kepadanya, "Apakah kami harus memasrahkan harta kami dan sumpah kami?" Lalu Umar ibnul Khaththab r.a. berkata, "Adapun sumpah kamu sekalian itu untuk melindungi darah kamu sekalian. Adapun harta kamu sekalian, itu karena korban berada di antara kamu sekalian."

Jika ada di antara *'ashabah* pelaku yang tidak bersedia untuk bersumpah, maka ia dipenjara hingga mau bersumpah, karena sumpah itu sendiri adalah sebuah hak yang wajib dipenuhi, sebagai bentuk pengakuan akan keseriusan masalah darah. Oleh karena itu, sumpah *al-qasaamah* dan kewajiban membayar diyat keduanya sama-sama ditetapkan dan diberlakukan sekaligus, tidak hanya salah satunya saja. Hal ini berbanding terbalik dengan sikap pihak tergugat yang tidak bersedia bersumpah dalam kasus sengketa harta benda, karena sumpah pihak tergugat dalam kasus sengketa harta benda adalah sebagai pengganti hak pemilik harta (pihak penggugat).

Oleh karena itu, jika pihak tergugat menyerahkan harta yang digugat kepada pihak penggugat, gugurlah keharusan bersumpah dari dirinya (ia tidak lagi harus bersumpah). Adapun sumpah *al-qasaamah*, tetap tidak bisa gugur dengan pembayaran diyat, karena sumpah *al-qasaamah* statusnya adalah sebagai sebuah kewajiban atau hak yang berfsifat pokok dan asli untuk mengungkap qishas, bukannya pengganti dari suatu hak.

C. PANDANGAN FUQAHA SEPUTAR PENSYARIATAN AL-QASAAMAH

Fuqaha madzhab empat, ulama Syi'ah dan ulama Zhahiriyah mengukuhkan pensyariatan *al-qasaamah* karena *al-qasaamah* tertetapkan berdasarkan sunah Nabawiyah sebagaimana yang telah dikemukakan di atas.

Al-Qadhi 'Iyadh meriwayatkan dari sekelom-

[1352] HR. Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Aisyah r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits dhaif oleh Bukhari, dan dimasukkan ke dalam kategori hadits sahih oleh at-Tirmidzi dan yang lainnya.

pok ulama generasi salaf, di antaranya adalah Abu Qilabah, Salim ibnu Abdillah, Al-Hakam ibnu Utaibah, Qatadah, Sulaiman ibnu Yasar, Ibrahim ibnu 'Ulayyah, Muslim ibnu Khalid, Umar ibnu Abdil Aziz menurut sebuah versi riwayat darinya, bahwasanya *al-qasaamah* adalah tidak tertetapkan dan tidak disyariatkan, karena bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat dilihat dari beberapa segi. Di antaranya adalah,[1353]

- Bahwasanya sumpah itu tidaklah diperbolehkan kecuali atas sesuatu yang memang diketahui secara pasti atau disaksikan secara nyata.
- Prinsip syariat menyatakan bahwasanya mengemukakan *bayyinah* (saksi) adalah tugas pihak yang menuduh, sedangkan sumpah adalah untuk pihak yang menolak dan menyangkal tuduhan itu.
- Di samping itu juga, di dalam hadits Sahl r.a. di atas tidak terdapat penetapan vonis hukum. berdasarkan *al-qasaamah*. *Al-qasaamah* hanyalah hukum yang berlaku pada masa jahiliyah. Rasulullah saw. melakukan hal itu hanya sebagai bentuk sikap lunak terhadap mereka dengan tujuan untuk memperlihatkan kepada mereka bagaimana jeleknya *al-qasaamah*.

Pendapat dan argumentasi di atas ditanggapi bahwa *al-qasaamah* tertetapkan berdasarkan hadits yang bersifat khusus. Oleh karena itu, tidak boleh melemparkan dan mengesampingkan sebuah sunah yang bersifat khusus karena demi sebuah dalil yang bersifat umum. Sehingga dengan demikian, *al-qasaamah* posisinya membatasi keumuman dalil-dalil umum. Karena di dalam *al-qasaamah* terkandung unsur pemeliharaan terhadap darah dan sekaligus ancaman dan pemberian efek jera terhadap orang-orang yang melampaui batas. Juga, sangat sulit sekali mengharapkan adanya kesaksian atas suatu kejadian pembunuhan, karena biasanya pembunuhan dilakukan oleh seseorang dalam keadaan sepi dan tersembunyi.

Adapun klaim bahwasanya Rasulullah saw. melakukan hal itu sebagai sikap lunak terhadap mereka dengan tujuan untuk memperlihatkan kepada mereka bagaimana jeleknya *al-qasaamah*, maka klaim ini jelas tidak benar dan tidak bisa diterima. Bagaimana tidak, sebab *al-qasaamah* tertetapkan di dalam sejumlah hadits dan berbagai kejadian lain, di antaranya adalah hadits Abu Salamah r.a di atas yang menyebutkan bahwa Rasulullah saw. telah menetapkan dan mengukuhkan *al-qasaamah* sebagaimana yang berlaku pada masa jahiliah.

D. OBJEK AL-QASAAMAH (TINDAK PIDANA APA YANG BOLEH DIBUKTIKAN DENGAN MENGGUNAKAN MEKANISME AL-QASAAMAH) DAN KAPAN AL-QASAAMAH ITU BISA DIBERLAKUKAN DI DALAMNYA

Al-qasaamah tidak diberlakukan kecuali dalam kasus kriminal pembunuhan saja apa pun bentuknya baik apakah pembunuhan sengaja, tersalah atau pun mirip sengaja. *Al-qasaamah* tidak diberlakukan dalam kasus kejahatan lain selain pembunuhan berupa kejahatan fisik pemotongan anggota tubuh, pelukaan dan kejahatan fisik yang menyebabkan hilangnya fungsi suatu anggota tubuh. Karena nash yang ada hanya menyebutkan *al-qasaamah* dalam kasus pembunuhan, karena itu pemberlakukan *al-qasaamah* hanya terbatas pada objek yang disebutkan dalam nash tersebut. Berdasarkan hal ini, kejahatan fisik berupa pelukaan dibuktikan dan ditetapkan dengan berdasarkan pengakuan atau kesaksian, di dalamnya tidak bisa diberlakukan *al-qasaamah*.

Sebagaimana pula, menurut ulama Hanafiyah,[1354] *al-qasaamah* tidak bisa diberlakukan

[1353] Nailul Awthaar, juz 7, hlm. 36; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 419.
[1354] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 288; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 383; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 169.

kecuali jika pelaku pembunuhannya tidak diketahui. Apabila pelakunya diketahui, tidak ada *al-qasaamah* lagi di dalamnya, akan tetapi langsung diputuskan vonis qishas atau diyat.

Menurut jumhur (ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah),[1355] *al-qasaamah* tidak diberlakukan kecuali jika di sana ditemukan *lauts* (atau kondisi berlumuran darah, atau kecurigaan) sementara pihak pendakwa tidak memiliki *bayyinah* yang bisa menentukan dan mengidentifikasikan siapa pelakunya, dan tidak pula ada pengakuan.

Lauts sebagaimana yang didefinisikan oleh ulama Malikiyah adalah, sesuatu yang bisa memunculkan sebuah dugaan kuat terjadinya sesuatu yang didakwakan, atau sesuatu yang bisa memunculkan sebuah dugaan kuat bahwa kejadian itu adalah pembunuhan. Mereka menyebutkan lima contoh *lauts* yang di dalamnya digambarkan sebuah penentuan dan pengidentifikasian pelaku dengan berdasarkan bukti yang belum cukup untuk menetapkan dan membuktikan kejadian pembunuhan. Kelima contoh tersebut adalah,

1. Ketika korban masih sempat hidup dalam keadaan ia terluka dan bercucuran darah, berstatus baligh, merdeka dan muslim, berkata, "Darah saya ada pada si Fulan," atau, "Si Fulan telah membunuhku," disertai dengan ditemukannya luka dan bekas kekerasan, apakah ia adalah orang yang adil dan baik-baik maupun fasik (tidak disukai). Kondisi bercucuran darah dalam kasus kejahatan pembunuhan sengaja adalah salah satu bentuk *lauts* berdasarkan kesepakatan ulama Malikiyah. Sedangkan jika kasusnya adalah kejahatan tersalah, ada dua versi pendapat dan yang paling *raajih* adalah pendapat yang menyatakan bahwa itu juga bisa dikategorikan sebagai salah satu bentuk *lauts*.
2. Kesaksian dua orang laki-laki yang adil bahwa mereka berdua melihat dengan kepala sendiri kejadian pemukulan atau pelukaan terhadap korban, atau mengetahui sendiri bahwa korban mengucapkan pengakuan seperti pada contoh nomor satu di atas.
3. Kesaksian satu orang laki-laki bahwa ia melihat dengan mata kepala sendiri kejadian pemukulan atau pelukaan terhadap korban.
4. Kesaksian satu orang laki-laki bahwa ia melihat dengan mata kepala sendiri kejadian pembunuhan terhadap korban.
5. Ketika korban ditemukan, didekatnya ada seseorang yang pada dirinya terdapat bekas-bekas dirinya telah melakukan pembunuhan.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah mendefinisikan *lauts* seperti berikut, sebuah indikator dalam bentuk keadaan atau ucapan yang menunjukkan kebenaran pihak pendakwa, atau adanya suatu makna yang memunculkan dugaan kuat akan kebenaran pendakwa, misalnya seperti korban pembunuhan atau sebagian tubuhnya seperti kepalanya misalnya di temukan di sebuah distrik atau perkampungan kecil yang antara penduduk kampung itu dengan korban terdapat permusuhan agama atau permusuhan duniawi, sementara tidak diketahui siapa pembunuhnya juga tidak ada *bayyinah* yang menunjukkan bahwa korban itu adalah korban pembunuhan.

Atau korban ditemukan dalam keadaan ada sejumlah orang yang membubarkan diri dan kabur meninggalkan korban, seperti mereka terlihat berdesak-desakan di dekat sumur

[1355] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 287; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 111 dan halaman berikutnya; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 68; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 68; Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 422; Nihaayatul Muhtaaj, juz 7, hlm. 105; lAl-Muhadzdzab, juz 2, hlm. 318 dan halaman berikutnya; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 349.

atau di dekat pintu Ka'bah, kemudian mereka membubarkan diri dan kabur meninggalkan seseorang yang dalam keadaan terbunuh, karena dugaan kuat mereka telah membunuhnya, dan di sini tidak disyaratkan bahwa mereka adalah orang-orang yang bermusuhan dengan korban, akan tetapi disyaratkan jumlah mereka terbatas sekiranya bisa dimungkinkan bahwa mereka bersama-sama telah membunuh korban. Jika tidak, dakwaan yang ada tidak diterima dan tidak pula bisa diberlakukan *al-qasaamah* di dalamnya.

Berkecamuknya perang antara dua barisan atau jarak di antara dua barisan itu memungkinkan untuk sampainya senjata dari salah satu barisan ke barisan yang lainnya, adalah bisa dijadikan sebagai *lauts* bagi barisan yang lainnya itu. Kesaksian satu orang laki-laki adil atau kesaksian sejumlah orang perempuan, pernyataan orang-orang fasik, anak-anak kecil dan orang-orang kafir adalah termasuk *lauts* berdasarkan pendapat yang lebih sahih.

Sementara itu, ulama Hanabilah mendefinisikan *lauts* seperti berikut, *lauts* adalah adanya permusuhan yang nampak antara korban yang dibunuh dan terdakwa, seperti permusuhan yang ada antara kaum Anshar dan Yahudi Khaibar, permusuhan antarsuku, antardistrik dan antarkampung yang di antara mereka pernah terjadi permasalahan darah, juga seperti permusuhan antara kelompok pemberontak dengan kelompok *al-'adl* (loyal kepada pemerintah), permusuhan antara polisi dan pencuri, dan setiap orang yang antara dirinya dengan korban ada dendam yang memunculkan dugaan kuat bahwa ia membunuh korban.

Oleh karena itu, jika tidak ada unsur permusuhan yang nampak antara terdakwa dan korban, akan tetapi ada dugaan kuat akan kebenaran pihak pendakwa seperti ada sejumlah orang yang membubarkan diri dan kabur meninggalkan seorang korban terbunuh, atau seperti mereka terlihat berdesak-desakan dan berkerumun kemudian mereka bubar dan kabur meninggalkan seseorng yang dalam keadaan terbunuh, atau kesaksian sejumlah orang perempuan, orang-orang fasik, anak-anak kecil atau kesaksian satu orang laki-laki adil, itu semua tidak termasuk *lauts*.

Apabila ada seseorang melaporkan bahwa kasus kematian korban adalah karena dibunuh, namun tanpa ada unsur permusuhan, maka harus ditentukan dan diidentifikasikan siapa pihak yang didakwa. Apabila pihak terdakwa yang dilaporkan adalah dalam bentuk sejumlah orang yang tidak tertentu, laporan dan dakwaan itu tidak diterima, sama seperti pendapat ulama Syafi'iyah (yaitu, jumlah mereka harus terbatas dan tertentu sekiranya bisa dimungkinkan bahwa mereka bersama-sama telah membunuh korban).

Berdasarkan penjelasan di atas, bisa diketahui bahwa ulama Malikiyah berpandangan bahwa ditemukannya korban di suatu distrik atau perkampungan tidak termasuk bentuk *lauts* meskipun ada permusuhan antara kaum korban dengan penduduk kampung tersebut. Ulama Malikiah menilai pernyataan korban sesaat sebelum ia meninggal dunia adalah sebagai *lauts*, dan ini adalah bentuk kasus *tadmiyah* (pelukaan berdarah) secara sengaja, yaitu perkataan korban sebelum meninggal dunia, "Darah saya ada pada si Fulan," atau, "Si Fulan telah membunuhku." Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan para ulama yang lain tidak menilainya sebagai *lauts*. Rumor dan desas-desus yang tersebar di kalangan tertentu atau di kalangan umum, bahwa korban dibunuh oleh si Fulan, adalah termasuk bentuk *lauts* menurut ulama Syafi'iyah, namun menurut ulama Malikiyah tidak.

Kesimpulannya, *lauts* adalah tanda atau indikator yang tidak bersifat pasti yang menunjukkan bahwa kasusnya adalah pembunuhan.

Akan tetapi, ada perbedaan pandangan di antara jumhur mengenai bentuk dan kasus-kasus *lauts*.

E. SYARAT-SYARAT *AL-QASAAMAH*

Ulama Hanafiyah[1356] menetapkan tujuh syarat dalam *al-qasaamah*, yaitu,

1. Pada tubuh korban ditemukan bekas-bekas pembunuhan berupa luka, bekas pukulan atau bekas cekikan, jika tidak ada, di dalamnya tidak bisa diberlakukan *al-qasaamah* dan tidak pula diyat. Karena jika pada tubuh korban tidak ditemukan bekas-bekas pembunuhan, berarti zahirnya ia meninggal dunia dengan sendirinya. Oleh karena itu, tidak ada suatu apa pun di dalamnya. Apabila korban ditemukan dalam keadaan mulutnya, hidungnya, anusnya atau kemaluannya mengeluarkan darah, maka tidak ada suatu ketentuan hukum apa pun di dalamnya. Karena darah biasanya memang bisa saja keluar dari tempat-tempat dari bagian tubuh tersebut meski tanpa ada suatu pemukulan atau penganiayaan, akan tetapi disebabkan oleh muntah, mimisan, dan lain sebagainya, sehingga tidak mesti orang tersebut adalah korban pembunuhan.

   Apabila darah keluar dari mata atau telinganya, di dalamnya berlaku *al-qasaamah* dan diyat, karena biasanya darah tidak keluar dari tempat-tempat dari bagian tubuh seperti itu, sehingga keluarnya darah tersebut disebabkan oleh tindak penganiayaan dan pembunuhan. Berdasarkan hal ini, ulama Hanafiyah tidak mensyaratkan *lauts* dalam pemberlakukan *al-qasaamah*, akan tetapi cukup korban ditemukan di suatu tempat atau perkampungan dalam keadaan tubuhnya terdapat bekas-bekas pembunuhan.

   Sementara itu, jumhur fuqaha selain ulama Hanafiyah[1357] mensyaratkan pemberlakuan *al-qasaamah* harus disertai dengan adanya *lauts*, akan tetapi *lauts* yang menjadi indikator pembunuhan itu tidak disyaratkan harus ada bekas-bekas pembunuhan pada tubuh korban, akan tetapi harus ada pemastian dan identifikasi bahwa korban meninggal dunia karena dibunuh dengan suatu sebab, bukan murni meninggal dunia dengan sendirinya secara wajar. Karena Rasulullah saw. tidak menanyakan dan meminta klarifikasi kepada kaum Anshar mengenai rekan mereka yang terbunuh di Khaibar apakah pada tubuhnya memang terdapat bekas pembunuhan ataukah tidak. Juga, karena pembunuhan bisa terjadi dengan sesuatu yang tidak meninggalkan bekas seperti dengan pencekikan atau meremas buah pelir (testis). Sementara seseorang yang ditemukan adanya suatu bekas di tubuhnya terkadang ia bisa meninggal dunia dengan sendirinya karena terjatuh, atau penyakit epilepsinya kumat atau bunuh diri.

2. Pelaku tidak diketahui, apabila pelaku telah diketahui dan teridentifikasi, maka tidak perlu ada *al-qasaamah* di dalamnya, akan tetapi langsung vonis hukum qishas dengan syarat-syaratnya jika pembunuhannya itu adalah pembunuhan sengaja, sedangkan jika mirip sengaja, tersalah dan lain sebagainya maka vonis hukumnya adalah diyat.
3. Korban adalah manusia, karena itu, tidak

[1356] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 287-290; Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab, juz 3, hlm. 173; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 171; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 443 dan halaman berikutnya.

[1357] Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 287; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 111; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 71; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 349.

ada *al-qasaamah* dalam kasus kematian binatang yang ditemukan di suatu perkampungan, dan tidak pula denda.

4. Ada pengajuan laporan dakwaan dari para wali korban ke majelis pengadilan. Karena *al-qasaamah* adalah sumpah, sementara sumpah tidak bisa dilakukan tanpa adanya dakwaan dan gugatan, sebagaimana yang berlaku dalam setiap dakwaan dan gugatan.

Ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan ulama Hanabilah[1358] mensyaratkan bahwa semua wali korban harus satu kata dalam dakwaan tersebut. Apabila mereka berselisih, *al-qasaamah* tidak bisa diberlakukan. Hal ini diungkapkan oleh ulama Syafi'iyah dengan pernyataan mereka seperti berikut, dakwaan pendakwa tidak kontradiktif. Karena itu, seandainya pendakwa mendakwa seseorang sebut saja si A bahwa ia adalah pelaku pembunuhan secara sendiri, kemudian pendakwa mendakwa seseorang yang lain sebut saja si B bahwa ia adalah orang yang ikut membunuh bersama-sama dengan si A tersebut atau mendakwa bahwa si B adalah pelaku pembunuhan itu secara sendiri, maka dakwaan yang kedua tidak diterima karena kontradiksi dengan dakwaan yang pertama.[1359]

5. Pihak terdakwa mengingkari dan menyangkal dakwaan yang ada, karena bersumpah adalah tugas orang yang mengingkari dan menyangkal. Oleh karena itu, apabila pihak terdakwa mengaku, maka *al-Qasaamah* tidak diberlakukan.

6. Adanya permintaan dan tuntutan dilakukannya *al-qasaamah*. Karena *al-qasaamah* adalah sumpah, sementara sumpah adalah hak pihak pendakwa, dan hak seseorang dipenuhi ketika ada tuntutan, sebagaimana yang berlaku dalam sumpah-sumpah yang lain. Oleh karena itu, para wali korban memilih dan menentukan siapa yang mereka dakwa. Seandainya ada seseorang yang memiliki kewajiban untuk mengucapkan sumpah *al-qasaamah* diminta untuk mengucapkannya, lalu ia tidak bersedia untuk mengucapkannya, maka ia dipenjara hingga ia mau bersumpah atau mengaku. Karena dalam *al-qasaamah*, sumpah adalah hak yang memang diinginkan dan dikehendaki itu sendiri, bukannya sarana untuk mendapatkan sesuatu yang diinginkan dan dikehendaki yaitu diyat.

[1358] Al-Mughnii, juz 8, hlm. 71 dan halaman berikutnya; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 70; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 288; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 110.

[1359] Ulama Syafi'iyah mensyaratkan enam syarat untuk setiap dakwaan menyangkut darah atau yang lainnya seperti peng-ghashab-an, pencurian, dan pengrusakan. Keenam syarat tersebut adalah seperti berikut,

a. Objek dakwaan jelas, seperti pihak pendakwa menjelaskan dakwaannya apakah tindakan yang didakwakannya itu adalah tindakan sengaja, tersalah ataukah mirip sengaja, juga apakah pelakunya hanya sendirian, atau melibatkan orang lain dan jika melibatkan orang lain berapa jumlahnya.
b. Tema dakwaannya harus berupa sesuatu yang statusnya sudah berlaku mengikat, maka oleh karena itu, dakwaan tentang penghibahan, atau penjualan, atau pengakuan akan sesuatu tidak diterima hingga ia berkata, "Saya telah melakukan al-qabdhu (pemegangan, serah terima) terhadap sesuatu itu atas seijin si penghibah, dan pihak penjual atau pihak yang memberikan pengakuan harus menyerahkannya kepadaku."
c. Dalam dakwaannya, si pendakwa harus menentukan dan mengidentifikasikan siapa pihak yang ia dakwa, baik apakah satu orang atau beberapa orang tertentu seperti tiga orang yang kesemuanya adalah orang-orang yang hadir (ada ditempat, tidak sedang tidak ada).
d. Si pendakwa adalah orang yang berstatus mukallaf (balig dan berakal) ketika ia melakukan pendakwaan. Oleh karena itu, dakwaan anak kecil, orang gila, atau orang mabuk yang kemabukannya itu adalah karena tindakan pelanggaran (mengkonsumsi sesuatu yang memabukkan atas kemauan sendiri) adalah tidak diterima.
e. Pihak terdakwa juga orang yang berstatus mukallaf sama seperti pihak pendakwa. Maka oleh karena itu, dakwaan terhadap anak kecil atau orang gila adalah tidak sah.
f. Dakwaan pihak pendakwa tidak kontradiktif. Lihat, Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 109 dan halaman berikutnya.

Buktinya, *al-qasaamah* dan kewajiban diyat sama-sama diberlakukan tidak hanya salah satunya saja, sehingga pihak yang terkena kewajiban melakukan sumpah *al-qasaamah*, di samping ia mengucapkan sumpah itu juga tetap harus membayar diyat. Al-Harits ibnul Azma' berkata kepada Umar ibnul Khaththab r.a., "Apakah kami harus memasrahkan harta kami berikut sumpah kami?" Lalu Umar ibnul Khaththab r.a. berkata, "Benar."

Hal ini berbeda dengan sumpah dalam kasus sengketa hak-hak yang lain, karena sumpah dalam kasus sengketa hak-hak yang lain bukanlah hak yang diinginkan dan dimaksudkan itu sendiri, akan tetapi sumpah tersebut hanyalah sebagai sarana untuk mendapatkan sesuatu yang diinginkan dan dimaksudkan yaitu harta yang menjadi hak pihak penggugat.

Oleh karena itu, kewajiban bersumpah dan menyerahkan hak pihak tergugat itu hanya salah satunya yang ditetapkan dan diberlakukan, tidak kedua-duanya, sekiranya jika pihak tergugat memilih untuk menyerahkan harta yang digugat kepada pihak penggugat, maka gugurlah keharusan bersumpah dari dirinya (ia tidak lagi harus bersumpah), atau sebaliknya ketika ia memilih untuk mengucapkan sumpah guna menyangkal dakwaan dan gugatan pihak penggugat, maka ia terbebas dari kewajiban menyerahkan harta yang digugat oleh pihak penggugat tersebut.

7. Tempat korban ditemukan adalah sebuah tempat bertuan. Maksudnya milik seseorang atau berada di bawah genggaman dan kekuasaan seseorang. Jika tidak, maka tidak ada *al-qasaamah* dan tidak pula diyat. Karena masing-masing dari keduanya (*al-qasaamah* dan diyat) menjadi wajib karena tindakan tidak memberikan penjagaan dan perlindungan yang semestinya. Apabila tempat kejadian adalah tempat yang tidak dimiliki siapa pun dan tidak pula berada di bawah genggaman dan kekuasaan seseorang, berarti tidak ada seorang pun yang terkena kewajiban untuk melakukan penjagaan dan perlindungan di tempat tersebut. Oleh karena itu, tidak ada kewajiban *al-qasaamah* dan tidak pula diyat atas siapa pun. Sedangkan diyat korban tersebut dibayarkan dengan menggunakan harta dari baitul maal, karena penjagaan dan perlindungan di tempat umum adalah menjadi kewajiban publik atau masyarakat umum, dan baitul maal adalah harta mereka semua (harta milik publik).

Implementasi syarat ketujuh ini bisa digambarkan dalam beberapa contoh berikut,[1360]

- Apabila korban ditemukan di suatu kawasan kosong (padang pasir misalnya) yang bukan milik siapa pun, maka jika letak tempat kejadian itu adalah di tempat yang dekat dengan suatu perkampungan sekiranya suara dari tempat tersebut bisa terdengar sampai ke perkampungan itu, maka penduduk perkampungan itu yang terkena kewajiban *al-qasaamah*. Namun jika tempat itu adalah di tempat yang jauh dari suatu perkampungan sekiranya suara dari tempat tersebut tidak bisa sampai terdengar di perkampungan tersebut, maka tidak ada seorang pun yang terkena kewajiban *al-qasaamah* dan tidak pula kewajiban diyat, akan tetapi diyat korban dibayarkan dengan menggunakan harta dari baitul maal.
- Jika korban ditemukan mengambang di

[1360] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 289 dan halaman berikutnya; Al-Lubaab, juz 3, hlm. 174-176; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 392-396; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 5, hlm. 445 dan halaman berikutnya, 448.

tengah-tengah sungai besar seperti Sungai Dajlah (Tigris), Eufrat, dan Nil, maka tidak ada seorang pun yang terkena kewajiban *al-Qasaamah* dan tidak pula kewajiban diyat. Akan tetapi, diyat korban dibayarkan dengan menggunakan harta dari baitul maal. Karena sungai besar tidak milik siapa pun dan tidak pula berada di bawah genggaman dan kekuasaan siapa pun.

Adapun jika korban tidak mengambang, akan tetapi tertahan di tepi sungai atau di suatu pulau, kewajiban *al-qasaamah* dikenakan kepada penduduk kampung terdekat dari tempat kejadian apabila suara dari tempat kejadian tersebut bisa terdengar oleh mereka di perkampungan tempat tinggal mereka itu, karena berarti mereka adalah pihak yang bertanggung jawab memberikan perlindungan dan penjagaan terhadap tempat tersebut dan tempat itu pun berada di bawah pen-*tasharuf*-an mereka, sehingga itu berarti tempat tersebut berada di bawah kekuasaan mereka.

Adapun jika korban ditemukan di sebuah sungai kecil, maka kewajiban *al-qasaamah* dan diyat dikenakan kepada para pengguna sungai tersebut, karena sungai tersebut berarti milik mereka.

- Tidak ada kewajiban *al-qasaamah* dalam kasus korban pembunuhan yang ditemukan di suatu masjid jami' umum, jalan umum, jembatan umum atau pasar umum, atau di dalam penjara. Karena tempat kejadian tersebut adalah tempat yang bukan milik siapa pun dan tidak berada di tangan siapa pun, sehingga diyat korban dibayarkan dengan menggunakan harta dari baitul maal.

Adapun jika korban ditemukan disebuah masjid kampung, kewajiban *al-qasaamah* dikenakan kepada penduduk kampung tersebut.

- Apabila korban ditemukan di sebuah kapal, maka kewajiban *al-qasaamah* dikenakan kepada orang-orang yang berada di dalam kapal tersebut berupa para penumpang dan anak buah kapal (ABK), karena kapal itu statusnya berada di tangan mereka.

Dalam hal ini, kendaraan atau kereta sama seperti kapal. Apabila korban ditemukan di atas punggung binatang kendaraan yang berada bersama seseorang yang menjadi *qaa'id* (orang yang mengendalikan binatang kendaraan dari depan), *saa'iq* (orang yang mengendalikan binatang kendaraan dari belakang), atau *raakib* (yang menaiki), maka kewajiban *al-qasaamah* dikenakan kepada dirinya karena binatang kendaraan itu statusnya berada di tangannya, dan diyatnya ditanggung oleh *'aaqilah*-nya, bukan dikenakan kepada penduduk tempat keberadaan binatang kendaraan tersebut.

Begitu juga, jika korban ditemukan di rumah seseorang, maka kewajiban *al-qasaamah* dikenakan kepada dirinya dan diyatnya ditanggung oleh *'aaqilah*-nya.

Apabila korban ditemukan di atas punggung seekor binatang kendaraan yang sedang berjalan sementara tidak ada seorang pun yang berada bersama binatang itu, tidak ada seorang pun yang terkan kewajiban *al-qasaamah* dan tidak pula diyat, akan tetapi diyat korban dibayarkan dengan menggunakan harta dari baitul maal.

Apabila korban ditemukan di sebuah tempat yang terletak di antara dua kampung, sekiranya suara dari tempat tersebut bisa sampai kedengaran ke penduduk dua kampung tersebut sehingga mereka sebenarnya bisa memberikan pertolongan, maka kewajiban *al-qasaamah* dan di-

yat dikenakan kepada penduduk kampung yang terdekat dengan tempat kejadian.

Kesimpulannya, jika tempat kejadian ditemukannya korban adalah di tempat yang hak pen-*tasharuf*-an terhadap tempat itu adalah milik seluruh kaum muslimin, bukan milik salah seorang dari mereka atau sekelompok orang tertentu dengan jumlah yang terbatas, maka tidak ada seorang pun yang terkena kewajiban *al-qasaamah* dan diyat. Akan tetapi, diyat korban dibayarkan dengan menggunakan harta dari baitul maal karena *al-ghurmu bil ghunmi*" (yang harus menanggung kerugian sesuatu adalah pihak yang jika sesuatu itu memberikan keuntungan, maka keuntungan itu untuk dirinya).

F. TATA CARA DAN MEKANISME AL-QASAAMAH (SHIGHAT AL-QASAAMAH DAN SIAPA YANG MENGUCAPKANNYA)

Fuqaha berselisih pendapat seputar siapa yang lebih dulu untuk mengucapkan lima puluh sumpah *al-qasaamah*, apakah para pihak pendakwa ataukah para pihak terdakwa?

1. Ulama Hanafiyah[1361] mengatakan bahwa yang lebih dulu diminta untuk mengucapkan sumpah *al-qasaamah* adalah para pihak terdakwa sebagaimana prinsip asal dalam masalah sumpah, yaitu yang diminta untuk bersumpah terlebih dahulu adalah pihak terdakwa. Untuk selanjutnya wali darah memilih untuk menentukan siapa-siapa saja di antara mereka yang harus mengucapkan sumpah, karena sumpah *al-qasaamah* adalah haknya. Oleh karena itu, dirinya yang memilih siapa-siapa yang ia tuduh melakukan pembunuhan terhadap korban, lalu masing-masing dari mereka mengucapkan sumpah, "Demi Allah, saya tidak membunuhnya dan saya tidak mengetahui siapa pembunuhnya."

Dalam hal ini, ulama Hanafiyah berpegang pada hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Sa'id ibnu Ubaid ath-Tha`i dari Basyir ibnu Yasar, "Bahwasannya ada seorang laki-laki dari Anshar bernama Sahl ibnu Abi Hatsmah r.a. meriwayatkan sebuah hadits dan di dalamnya disebutkan,

فَقَالَ لَهُمْ تَأْتُونَ بِالْبَيِّنَةِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ، قَالُوا: مَا لَنَا بَيِّنَةٌ. قَالَ: فَيَحْلِفُونَ. قَالُوا: لاَ نَرْضَى بِأَيْمَانِ الْيَهُودِ فَكَرِهَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ يُطِلَّ دَمَهُ فَوَدَاهُ مِائَةً مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ

"Lalu Rasulullah berkata kepada mereka, 'Kalian harus mendatangkan bayyinah (saksi) atas orang yang (kalian tuduh) membunuhnya.' Mereka menjawab, 'Kami tidak mempunyai bayyinah.' Rasulullah bersabda, 'Kalau begitu, mereka (kaum Yahudi Khaibar) bersumpah.' Mereka berkata, 'Kami tidak ridha dan tidak menerima sumpah orang-orang Yahudi.' Lalu Rasulullah tidak ingin darah si korban teralirkan sia-sia, maka oleh karena itu akhirnya beliau membayar diyatnya dengan seratus ekor unta dari unta zakat.'"[1362]

Mereka juga berpegang pada hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Abu Dawud dari Abu Salamah Ibnu Abdirrahman dan Sulaiman Ibnu Yasar dari sejumlah orang dari kaum Anshar,

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِلْيَهُودِ وَبَدَأَ بِهِمْ يَحْلِفُ مِنْكُمْ خَمْسُونَ رَجُلاً فَأَبَوْا فَقَالَ لِلأَنْصَارِ

[1361] Al-Badaa`i', juz 7, hlm. 286; Al-Lubaab ma'a Al-Kitaab, juz 3, hlm. 172; Tabyiinul Haqaa`iq, juz 6, hlm. 170.
[1362] Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 392.

اسْتَحِقُّوا قَالُوا: نَحْلِفُ عَلَى الْغَيْبِ يَا رَسُولَ اللهِ فَجَعَلَهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ دِيَةً عَلَى يَهُودَ لِأَنَّهُ وُجِدَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ

"Bahwasanya Rasulullah berkata terlebih dahulu kepada orang Yahudi, 'Lima puluh orang laki-laki dari kalian bersumpah.' Akan tetapi mereka tidak bersedia bersumpah, lantas beliau berkata kepada orang-orang Anshar, 'Tetapkanlah hak kalian (maksudnya, bersumpahlah kalian untuk menetapkan hak kalian yang kalian tuduhkan atas orang-orang Yahudi itu).' Mereka berkata, 'Apakah kami melakukan sumpah atas perkara yang ghaib (yang kami tidak melihat dan mengetahuinya) wahai Rasulullah?!' Lantas Rasulullah menetapkan keharusan membayar diyat atas orang-orang Yahudi, sebab korban pembunuhan itu ditemukan di tengah-tengah mereka."[1363]

Sementara itu, Al-Kasani[1364] menggunakan dalil sebuah hadits yang diriwayatkan dari Ziyad ibnu Abi Maryam, ia berkata,

"Ada seorang laki-laki datang menghadap Rasulullah lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, saya mendapati saudaraku terbunuh di tempat bani Fulan.' Lalu Rasulullah berkata kepadanya, 'Kumpulkanlah lima puluh orang dari mereka, lalu mereka mengucapkan sumpah, bahwa demi Allah mereka tidak membunuhnya dan tidak pula mengetahui siapa pembunuhnya.' Lalu orang itu berkata, 'Apakah hanya itu yang aku dapatkan dari saudaraku?' Rasulullah menjawab, 'Tidak, akan tetapi kamu juga berhak mendapatkan seratus ekor unta.'"[1365]

Hadits ini menunjukkan kewajiban *al-qasaamah* atas para pihak terdakwa, mereka adalah penduduk tempat kejadian berada, juga menunjukkan kewajiban membayar diyat atas mereka di samping kewajiban *al-qasaamah.*

Apabila mereka bersumpah, mereka dikenai kewajiban membayar diyat jika kasusnya adalah pembunuhan sengaja. Sedangkan jika kasusnya adalah pembunuhan tersalah, maka kewajiban membayar diyat tersebut dikenakan terhadap *'aaqilah* mereka.

Apabila mereka para pihak terdakwa atau sebagian dari mereka tidak bersedia untuk bersumpah, maka yang tidak mau bersumpah dipenjara hingga bersedia untuk bersumpah. Karena sumpah *al-qasaamah* itu sendiri adalah hak yang memang dimaksudkan dan diinginkan, sebagai bentuk kesadaran akan serius dan krusialnya perkara darah, bukan hanya sebatas sebagai sarana untuk mendapatkan suatu hak.[1366]

2. Sementara itu, ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, ulama Hanabilah, dan Dawud azh-Zhahiri[1367] mengatakan bahwa yang terlebih dahulu mengucapkan sumpah *al-qasaamah* adalah para pihak pendakwa,

1363 Nashbur Raayah, juz 4, hlm. 392. Ibnu Rusyd dalam kitab Bidaayatul Mujtahid juz 2, hlm. 421 mengatakan, ini adalah hadits yang sanadnya sahih, karena hadits ini diriwayatkan oleh para perawi tsiqah dari az-Zuhri dari Abu Salamah Ibnu Abi Abdirrahman.

1364 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 286.

1365 Ini adalah hadits ghariib sebagaimana yang dikatakan oleh az-Zaila'i dalam kitab Nashbur Raayah juz 4, hlm. 393.

1366 Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 289; Al-Lubaab ma'a Al-Kitaab, juz 3, hlm. 172; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 170; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 388.

1367 Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 421; Ad-Dardir, juz 4, hlm. 289 dan halaman berikutnya, 293; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 68, 77; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 114-116; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 8; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 348.

yaitu para wali korban sebanyak lima puluh sumpah. Hal ini berdasarkan hadits Sahl ibnu Abi Hatsmah r.a. di atas yang di dalamnya disebutkan,

فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَتَحْلِفُونَ بِخَمْسِينَ يَمِينًا مِنْكُمْ فَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ

"Lalu Rasulullah bersabda, 'Apakah kalian bersedia bersumpah dengan sumpah lima puluh orang di antara kalian? Jika bersedia, kalian berhak atas si pelaku pembunuhan saudara kalian.'"

Yaitu, setiap wali (yang berakal dan balig) di antara para wali korban itu bersumpah di hadapan hakim dan pihak terdakwa serta dilakukan di masjid agung seusai shalat pada saat banyak orang berkumpul dengan ucapan sumpah, "Demi Allah Zat Yang tiada Tuhan selain Dia, sungguh korban dipukul oleh si Fulan lalu korban pun mati," atau, "Demi Allah Zat Yang tiada Tuhan selain Dia, sungguh korban dibunuh oleh si Fulan." Di sini disyaratkan bahwa redaksi sumpahnya harus dalam bentuk yang pasti dan tegas bahwa si terdakwa memang melakukan kejahatan tersebut.

Ulama Malikiyah[1368] mensyaratkan pengucapan sumpah tersebut harus beruntun dan berturut-turut, tidak boleh dipisah-pisah dengan dibagi untuk beberapa hari atau beberapa waktu, karena cara seperti ini (pengucapan sumpah secara beruntun dan berturut-turut) memiliki pengaruh dalam pemberian efek jera.

Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah berdasarkan pendapat madzhab dan ulama Hanabilah[1369] tidak disyaratkan pengucapan sumpah tersebut harus secara beruntun dan berturut-turut. Karena sumpah termasuk salah satu jenis *hujjah* (bukti, dalih, argumentasi), sementara *hujjah* boleh dipisah-pisahkan, sebagaimana dalam masalah kesaksian, para saksi memberikan kesaksiannya secara terpisah-pisah, tidak secara bersamaan.

Apabila para wali korban itu tidak bersedia bersumpah, maka ganti si terdakwa yang diminta untuk bersumpah sebanyak lima puluh kali dan setelah itu ia bebas, yaitu dengan mengucapkan sumpah seperti berikut, "Sungguh demi Allah, saya tidak membunuhnya, tidak pula ikut membunuhnya, dan tidak pula melakukan suatu tindakan yang menyebabkan kematiannya." Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw. dalam sebuah hadits,

فَتُبْرِئُكُمْ يَهُودُ بِأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْهُمْ

"Kalau begitu, kaum Yahudi (Khaibar) membebaskan diri mereka dari kamu sekalian dengan lima puluh sumpah dari mereka."

Apabila para wali korban tidak bersedia bersumpah dan mereka juga tidak ridha dan tidak berkenan terhadap sumpahnya pihak terdakwa, maka pihak terdakwa bebas dan diyat korban dibayarkan dengan menggunakan harta baitul mal menurut ulama Hanabilah,[1370] berbeda dengan pendapat ulama Malikiyah dan ulama Syafi'iyah.

Apabila si terdakwa tidak bersedia untuk bersumpah, maka menurut ulama Syafi'iyah,[1371] sumpah dikembalikan kepada

---

[1368] Ad-Dardiir, juz 4, hlm. 293.

[1369] Mughnil Muhtaaj, juz 5, hlm. 115; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 76.

[1370] Al-Mughnii, juz 8, hlm. 78.

[1371] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 116.

para pihak pendakwa (mereka ganti yang diminta untuk bersumpah). Apabila mereka bersedia untuk bersumpah, maka si terdakwa dihukum. Namun jika mereka tidak bersedia bersumpah, mereka tidak berhak mendapatkan apa-apa.

Sedangkan menurut ulama Malikiyah,[1372] jika ada sebagian dari para pihak terdakwa tidak bersedia untuk bersumpah, maka ia dipenjara hingga ia bersedia untuk bersumpah atau hingga ia mati di penjara. Ada pendapat yang mengatakan, ia didera sebanyak seratus kali dan dipenjara selama satu tahun.

Sementara itu, menurut ulama Hanabilah,[1373] mereka yang tidak bersedia bersumpah tidak dipenjara, sama seperti bentuk-bentuk sumpah lainnya.

G. *SIAPA YANG TERKENA KEWAJIBAN AL-QASAAMAH (ATAU SIAPA SAJA YANG MASUK KE DALAM BAGIAN DARI AL-QASAAMAH).*

Kewajiban *al-qasaamah* adalah terhadap para ahli waris seluruhnya menurut sebagian fuqaha, sedangkan menurut sebagian fuqaha yang lain hanya terhadap sebagian ahli waris.

1. Ulama Hanafiyah[1374] mengatakan bahwa yang bersumpah adalah pihak terdakwa dan kewajiban sumpah *al-qasaamah* dikenakan terhadap sebagian ahli waris, yaitu ahli waris laki-laki yang sudah baligh. Maka oleh karena itu, anak kecil, orang gila dan orang perempuan tidak ikut terkena kewajiban *al-qasaamah*. Karena sebab yang memunculkan kewajiban *al-qasaamah* adalah tindakan teledor dalam memberikan perlindungan dan pertolongan serta tidak menjaga keamanan tempat kejadi, sementara anak kecil, orang gila dan orang perempuan bukan termasuk orang yang memiliki kelayakan dan kompetensi untuk melakukan hal-hal itu.

   Anak kecil atau orang gila sama sekali tidak bisa diterlibatkan ke dalam *al-qasaamah* di mana pun tempat korban ditemukan, apakah korban ditemukan di tempat milik si anak kecil atau orang gila tersebut maupun di tempat yang lain. Adapun dalam tugas membayar diyat, anak kecil atau orang gila ikut terlibat dalam tugas membayar diyat bersama *'aaqilah* apabila korban memang ditemukan di tempat milik si anak kecil atau orang gila tersebut. Karena keberadaan korban di tempat milik si anak kecil atau orang gila sama seperti seakan-akan dirinya yang melakukan langsung pembunuhan terhadap korban tersebut, sementara anak kecil dan orang gila keduanya tetap dikenai denda ganti rugi atas tindakan yang dilakukannya.

   Adapun orang perempuan, ia tidak diterlibatkan masuk ke dalam *al-qasaamah* dan kewajiban membayar diyat jika korban yang ada ditemukan di tempat yang bukan miliknya. Adapun jika korban ditemukan di rumahnya atau di sebuah perkampungan miliknya yang di dalam kampung itu tidak ada orang lain selain dirinya, maka kewajiban *al-qasaamah* dikenakan terhadapnya. Karena orang perempuan termasuk orang yang memiliki kelayakan dan kompetensi (*ahliyyah*) untuk bersumpah, sehingga selanjutnya ia diminta untuk mengucapkan sumpah *al-qasaamah* secara berulang-ulang menurut *qaul ath-Tharafini* (pendapat Imam Abu Hanifah dan Muhammad). Sementara itu,

[1372] Asy-Syarh Al-Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 296; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 348.
[1373] Al-Mughnii, juz 8, hlm. 78.
[1374] Al-Badaa'i', juz 7, hlm. 294; Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 386, 389 dan halaman berikutnya; Tabyiinul Haqaa'iq, juz 6, hlm. 171; Ad-Durrul Mukhtaar, juz 6, hlm. 444, 446 dan halaman berikutnya.

Abu Yusuf mengatakan, ia tidak dikenai kewajiban *al-qasaamah*, akan tetapi kewajiban *al-qasaamah* itu dikenakan terhadap *'aaqilah*-nya, karena ia bukanlah termasuk orang yang memiliki kelayakan dan kompetensi untuk memberikan pertolongan.

Dalam masalah ini, orang perempuan ikut terlibat menanggung kewajiban membayar diyat bersama *'aaqilah*, sebagai pengecualian dari konsep dasar *'aaqilah* (menurut konsep dasar *'aaqilah*, orang perempuan tidak termasuk bagian dari anggota *'aaqilah*).

Wali korban tidak ikut bersumpah dengan penduduk kampung tempat korban ditemukan, dan putusan vonis bersalah tidak bisa diputuskan dengan berdasarkan sumpahnya. Karena sumpah di sini disyariatkan untuk menolak dan menyangkal, bukan untuk mendapatkan hak.

Kewajiban *al-qasaamah* dan diyat dikenakan kepada yang terdekat dari *'aaqilah* orang-orang yang korban ditemukan di antara mereka, yaitu pemilik rumah dan kaumnya secara lebih khusus, kemudian penduduk kampung, kemudian penduduk kota di mana kampung tersebut termasuk salah satu bagiannya. Kaumnya seseorang atau sukunya juga dikelas-kelaskan berdasarkan tingkatan kedekatan, yaitu kerabat yang paling dekat, kemudian kerabat yang tingkat kedekatannya berada di bawahnya begitu seterusnya.

Menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, para penghuni rumah (seperti para penyewa atau peminjam) tidak ikut diterlibatkan masuk bersama dengan para pemilik rumah ke dalam kewajiban *al-qasaamah*, karena pemilik rumah lah yang memiliki kewajiban memberikan pertolongan, perlindungan dan pengamanan terhadap kawasan yang ada, bukan orang-orang yang notabene mereka hanya sebagai penghuni rumah yang bersangkutan bukan pemiliknya.

Sementara itu, Abu Yusuf berpendapat bahwa kewajiban *al-qasaamah* dikenakan kepada mereka semua termasuk para penghuni rumah tersebut, karena kekuasaan dan kewenangan mengurusi, mengatur dan mengelola adalah muncul berdasarkan *as-saknaa* (menempati dan menghuni) dan *al-milk* (kepemilikan).

Kewajiban *al-qasaamah* menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad dikenakan kepada penduduk *al-khiththah*[1375] pemilik tangan pertama) bukan para pembeli, meskipun penduduk *khiththah* itu hanya tersisa satu orang. Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan, semuanya ikut masuk ke dalam bagian dari *al-qasaamah*, karena pertanggungjawaban di sini disebabkan tindakan tidak menjaga dan melindungi tempat yang bersangkutan oleh pihak-pihak yang memiliki kewenangan untuk menjaga dan melindungi, dan kewenangan ini bisa didapatkan dengan kepemilikan, dan mereka semua di sini adalah sebagai para pemilik. Nampak bahwa pendapat Abu Yusuf ini pada situasi dan kondisi terkini adalah yang lebih tepat untuk diikuti dan diterapkan.[1376]

[1375] Al-Khiththah adalah garis pemetakan tanah yang akan didirikan bangunan di atasnya. Sedangkan yang dimaksudkan di sini adalah, garis-garis pemetakan tanah yang dibuat oleh imam pada saat menaklukkan suatu kawasan untuk selanjutnya dibagi-bagi di antara para pasukan yang ikut dalam proses penaklukan.

[1376] Ibnu Abidin dalam kitab Raddul Muhtaar juz 5, hlm. 447 mengatakan bahwa pendek kata, apabila di distrik tempat kejadian perkara terdapat para pemilik lama, para pemilik baru dan orang-orang yang statusnya hanya sebagai penghuni saja (seperti penyewa, peminjam), maka kewajiban al-qasaamah hanya dikenakan kepada para pemilik lama saja, tidak mengikut sertakan pemilik baru dan para penghuni, karena kewenangan mengatur dan mengelola distrik tersebut adalah di tangan mereka (para pemilik lama).

Apabila penduduk distrik bersumpah, kewajiban diyat ditanggung oleh mereka sendiri dan dibayar dengan harta mereka sendiri jika dakwaannya adalah pembunuhan sengaja. Sedangkan jika dakwaannya adalah pembunuhan tersalah, kewajiban diyat ditanggung dan dipikul oleh para *'aaqilah* mereka.

Apabila tempat korban ditemukan adalah tempat bertuan, kewajiban *al-qasaamah* dikenakan kepada para pemilik tempat tersebut sedangkan diyatnya ditanggung dan dipikul oleh *'aaqilah* mereka. Apabila penduduk distrik tempat ditemukannya korban tersebut tidak mencapai lima puluh orang, maka penduduk yang ada mengucapkan sumpah berulang-ulang hingga jumlah sumpah yang diucapkan oleh mereka keseluruhannya mencapai lima puluh sumpah. Karena sumpah tersebut adalah wajib berdasarkan sunah, oleh karena itu harus disempurnakan. Mengenai faedah pengulangan pengucapan sumpah dengan cara seperti ini tidak perlu dibahas dan dibicarakan, karena memang seperti itulah yang ditetapkan oleh sunah.

2. Sementara itu, ulama Malikiyah[1377] membedakan antara dua macam kategori pembunuhan, yaitu sengaja dan tersalah. Mereka mengatakan, untuk dakwaan pembunuhan tersalah, maka yang melakukan sumpah *al-qasaamah* adalah para ahli waris korban, meskipun ahli warisnya hanya satu orang, atau seorang perempuan, atau saudara laki-laki seibu atau saudara perempuan seibu. Apabila jumlah ahli warisnya berbilang, pengucapan sumpah *al-qasaamah* dibagi di antara mereka sesuai dengan kadar bagian warisan masing-masing. Jika ada di antara mereka yang sedang tidak ada, maka ditunggu hingga ia pulang dan mengucapkan sumpah *al-qasaamah* yang menjadi jatahnya.

Begitu juga jika di antara mereka ada yang masih kecil, maka ditunggu hingga ia mencapai usia balig, lalu ia mengucapkan sumpah *al-qasaamah* dengan jumlah sesuai dengan jatahnya saja dan ia mengambil bagiannya dari diyat. Apabila para ahli waris korban tidak bersedia untuk bersumpah, maka ganti *'aaqilah* pelaku (terdakwa) yang mengucapkan sumpah *al-qasaamah*, masing-masing mendapatkan jatah satu kali sumpah. Apabila pelaku tidak memiliki *'aaqilah*, maka pelaku sendiri yang mengucapkan sumpah *al-qasaamah* itu sebanyak lima puluh kali dan ia bebas, dan apabila ia tidak bersedia untuk bersumpah, maka ia dikenai denda sesuai dengan jatahnya.

Apabila ada sebagian ahli waris korban yang tidak bersedia untuk bersumpah, maka sebagian ahli waris yang lain adalah yang menyempurnakan jumlah sumpah yang ada, namun ahli waris yang lain yang menyempurnakan sumpah tersebut tetap hanya boleh mengambil bagian dari diyat sesuai dengan jatahnya yang semestinya (dalam arti, jatah bagian diyat yang seharusnya milik sebagian ahli waris yang tidak bersedia bersumpah itu tidak boleh diambil oleh sebagian ahli waris yang lain yang menyempurnakan jumlah sumpah tersebut).

Apabila di distrik tersebut hanya terdapat para pemilik baru dan para penghuni, maka kewajiban al-qasaamah dikenakan kepada para pemilik baru, tidak mengikut sertakan para penghuni. Apabila yang ada di sana hanya orang-orang yang statusnya hanya sebagai penghuni saja, maka tidak ada kewajiban apa-apa yang dikenakan kepada mereka. Dalam kitab Syarh ath-Thahawi disebutkan, ada pandangan yang mengatakan bahwa pendapat ini adalah menurut tradisi dan kondisi zaman di mana mereka hidup. Adapun menurut tradisi dan kondisi zaman kita sekarang, maka kewajiban al-qasaamah tersebut dikenakan kepada para pembeli, karena pengaturan dan pengelolaan distrik tersebut adalah di tangan mereka.

1377 Asy-Syarhul Kabiir, juz 4, hlm. 293 dan halaman berikutnya; Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah, hlm. 348 dan halaman berikutnya.

Jika di antara *'aaqilah* terdakwa ada yang tidak bersedia untuk bersumpah, ia hanya didenda sesuai dengan jatahnya dari diyat yang harus ia bayarkan. Adapun jika kasusnya adalah pembunuhan sengaja, maka yang melakukan sumpah *al-qasaamah* adalah kerabat 'ashabah dari nasab, baik apakah mereka mendapatkan jatah warisan maupun tidak, dan yang bersumpah tidak boleh lebih sedikit dari dua orang dari mereka. Jika kasusnya adalah pembunuhan sengaja, maka orang perempuan tidak diikutkan dalam melakukan sumpah *al-qasaamah*, karena kesaksian mereka adalah tidak diterima dalam kasus pembunuhan sengaja.

Jika memang kerabat korban yang ada hanya orang perempuan, tidak memiliki kerabat 'ashabah dari nasab, maka korban dianggap seakan-akan tidak memiliki ahli waris, sehingga selanjutnya sumpah *al-qasaamah* dikembalikan kepada pihak terdakwa (maksudnya, ganti pihak terdakwa yang melakukan sumpah *al-qasaamah*) dan ia bersumpah sebanyak lima puluh kali bahwa dirinya tidak membunuh korban.

3. Ulama Syafi'iyah[1378] mengatakan bahwa semua ahli waris baik laki-laki maupun perempuan semuanya ikut dalam melakukan sumpah *al-qasaamah* dengan cara sumpah *al-qasaamah* yang berjumlah lima puluh itu dibagi di antara mereka sesuai dengan bagian warisan masing-masing, dan bilangan pecahan yang ada digenapkan untuk satu.
4. Ulama Hanabilah[1379] mengatakan bahwa sumpah *al-qasaamah* hanya terkhusus bagi para ahli waris laki-laki yang berstatus mukallaf, yaitu mereka yang memiliki bagian *al-furuudh* dan mereka yang memiliki bagian 'ashabah sesuai dengan kadar bagian warisan mereka jika mereka memang berjumlah banyak, dan bilangan pecahan digenapkan menjadi satu. Apabila ahli waris yang ada hanya satu orang saja, maka dirinya yang mengucapkan keseluruhan lima puluh sumpah *al-qasaamah* tersebut. Kaum perempuan, anak-anak dan orang gila tidak masuk terlibat ke dalam pelaksanaan sumpah *al-qasaamah*. Hal ini berdasarkan hadits, *"Lima puluh orang laki-laki dari kalian bersumpah dan kamu berhak terhadap darah rekan kalian."* Juga, karena *al-qasaamah* adalah sebuah *hujjah* (bukti) yang bisa digunakan untuk membuktikan dan menetapkan kasus pembunuhan sengaja.

Oleh karena itu, sumpah *al-qasaamah* dari orang perempuan tidak bisa diterima sama seperti kesaksiannya. Juga, karena pernyataan anak kecil dan orang gila tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*, karena seandainya ada seorang anak kecil atau orang gila memberikan suatu pengakuan yang merugikan dirinya sendiri, maka pengakuannya itu tidak diterima. Tentunya jika pernyataan yang diberikannya itu adalah menyangkut hak orang lain tentunya secara prioritas lebih tidak diterima lagi.

H. HAL-HAL YANG MENJADI WAJIB DAN TERTETAPKAN DENGAN AL-QASAAMAH (ATAU IMPLIKASI AL-QASAAMAH)

Fuqaha sepakat bahwa dengan dilakukannya *al-qasaamah*, maka implikasinya adalah ada kewajiban diyat yang harus ditanggung dan dibayar oleh *'aaqilah* jika kasus dakwaannya adalah pembunuhan tersalah atau mirip sengaja. Hanya saja jika kasus dakwaannya adalah pembunuhan tersalah, diyatnya adalah *mukhaffafah* (diperingan). Sedangkan jika kasus

[1378] Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 115.

[1379] Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 74; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 80.

dakwaannya adalah pembunuhan mirip sengaja maka diyatnya adalah *mughallazhah* (diperberat).

Adapun jika kasus dakwaannya adalah pembunuhan sengaja, maka ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah berdasarkan *qaul jadiid*[1380] berpandangan, bahwa tetap tidak ada qishas, akan tetapi yang ada hanya kewajiban membayar diyat secara tunai yang dibayar oleh si terdakwa dengan menggunakan hartanya sendiri (bukan dipikul oleh *'aaqilah*-nya). Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari, *"Ada dua pilihan, mereka (Yahudi Khaibar) membayar diyat teman kamu, atau jika tidak bersedia, maka berarti mereka menginginkan perang."*

Di sini, Rasululah saw. mewajibkan diyat secara mutlak tanpa mengklasifikasi antara sengaja ataukah tersalah, dan seandainya sumpah *al-qasaamah* memang layak untuk mewajibkan dan menetapkan qishas, tentunya Rasulullah saw. akan menjelaskan dan menyebutkannya. Juga, karena *al-qasaamah* adalah *hujjah* yang lemah yang mengandung unsur syubhat, karena sumpah hanya memberikan faedah dugaan kuat. Oleh karena itu, tidak bisa sampai berimplikasi tertetapkannya qishas, sebagai sebuah kehati-hatian dalam urusan darah yang tidak boleh dialirkan dengan berdasarkan pembuktian yang masih mengandung unsur syubhat seperti pembuktian dengan satu orang saksi laki-laki ditambah sumpah.

Tertetapkannya kewajiban diyat ini diriwayatkan dari Umar Ibnul Khaththab r.a dan Ali ibnu Abi Thalib r.a. dalam kasus seorang korban pembunuhan yang ditemukan di suatu tempat yang terletak di antara dua perkampungan yang pada waktu itu kewajiban membayar diyat dikenakan kepada penduduk kampung yang paling dekat dari tempat kejadian.

Sementara itu, ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah[1381] mengatakan, vonis qishas bisa tertetapkan dengan berdasarkan *al-qasaamah* jika kasus dakwaannya adalah pembunuhan sengaja. Akan tetapi, menurut ulama Malikiah, jika jumlah terdakwa adalah banyak, maka yang diqishas berdasarkan *al-qasaamah* tidak boleh lebih dari satu orang. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, tidak ada qishas selama di sana ditemukan adanya sesuatu yang menghalangi dilakukannya qishas seperti tidak adanya kesepadanan (*takaafu`*), hanya saja syarat dan ketentuan ini berlaku dalam setiap bentuk qishas, tidak hanya qishas yang berdasarkan *al-qasaamah* saja.

Dalam hal ini, mereka berdalil dengan sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, *"Apakah kamu sekalian bersedia bersumpah dan kalian memperoleh hak darah temanmu?"* Yakni darah orang yang membunuh teman kamu sekalian.[1382] Dalam sebuah riwayat disebutkan dengan redaksi, *"lalu si pelaku itu diserahkan (kepada kamu sekalian) dengan tali pengikatnya."* Dalam sebuah redaksi Imam Muslim disebutkan, *"lalu ia (pelaku) diserahkan kepada kamu sekalian."* Juga, karena *al-qasaamah* adalah *hujjah* yang bisa digunakan untuk membuktikan dan menetapkan unsur kesengajaan, yakni untuk membuktikan dan menetapkan bahwa pelaku sengaja dan memang memiliki niat dan keinginan mencelekai korban, sama seperti kesaksian dua orang saksi laki-laki. Al-Atsram meriwayatkan dengan sanadnya dari Amir al-Ahwal, *"Bahwasannya Rasulullah menjatuhkan vonis qishas berdasarkan al-Qasaamah di Tha`if."*

1380 Takmilatu Fathil Qadiir, juz 8, hlm. 388; Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar, juz 5, hlm. 446 dan halaman berikutnya; Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab, juz 3, hlm. 172; Mughnil Muhtaaj, juz 4, hlm. 116.

1381 Bidaayatul Mujtahid, juz 2, hlm. 423; Asy-Syarhul Kabiir karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 288, 297; Al-Mughnii, juz 8, hlm. 68 dan halaman berikutnya, 77, 85; Kasysyaaful Qinaa', juz 6, hlm. 76.

1382 Dalam qaul jadiid, imam Asy-Syafi'i menanggapi penggunaan hadits ini dengan mengatakan, bahwa maksud hadits ini adalah, "dan kamu sekalian berhak mendapatkan ganti rugi darah rekan kalian."

INDEKS